I 7857 Bibl. Centr.

ACADEMIA REPUBLICII POPULARE ROMÎNE
INSTITUTUL DE FILOZOFIE

CERCETĂRI FILOZOFICE

1

ANUL V

1958

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII POPULARE ROMÎNE

I 7857

ACADEMIA REPUBLICII POPULARE ROMÎNE
INSTITUTUL DE FILOZOFIE

UCL 2014

CERCETĂRI FILOZOFICE

U IAŞI 2022

BIBLIOTECA CENTRALĂ
SIBIU

1

ANUL V

1958

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII POPULARE ROMÎNE

1913

1964

„CERCETĂRI FILOZOFICE“ REVISTĂ DE FILOZOFIE

APARE DE 6 ORI PE AN

COMITETUL DE REDACŢIE

ACAD. C. I. GULIAN — redactor responsabil ; ACAD. M. RALEA ; ACAD. A. JOJA ; T. BUGNARIU, membru corespondent al Academiei R.P.R. ; I. BANU ; G. BORGEANU ; M. BREAZU — redactor responsabil adjunct ; D. D. ROŞCA ; GH. CHEPEŞ ; AL. TĂNASE ; H. WALD ; P. APOSTOL şi M. LUPAN — secretari de redacţie.

REDACŢIA, BUCUREŞTI, B-dul Ilie Pintilie, nr. 6, tel. 2.28.16.

ACADEMIA REPUBLICII POPULARE ROMÎNE
INSTITUTUL DE FILOZOFIE

CERCETĂRI FILOZOFICE

Anul V, nr. 1 1958

BIBLIOTECA CENTRALĂ
SIBIU

SUMAR

Pag.

AL. TĂNASE, Opoziția ireconciliabilă dintre marxismul revoluționar și revizionism 7
GEORG KLAUSS (Berlin), Despre problemele filozofice și sociale ale ciberneticii 29
MIRCEA FLORIAN, Misologia sau «filozofia absurdului» 47
DAN BĂDĂRĂU, Dubla negație în vorbirea curentă 63
MIRCEA IOANID, Particularitățile ideologiei democrat-revoluționare din Romînia 89

COMUNICĂRI

RADU PANTAZI, Începuturile pătrunderii marxismului în Romînia . . . 105
M. CIURDARIU, Realitate, obiect și conținut în artă 119
GR. SMEU, Caracterul estetic al frumosului realității 127

Discuții

PROBLEMELE DEMOCRAȚIEI POPULARE ÎN R.P.R.

Din partea redacției 139

CRITICĂ ȘI BIBLIOGRAFIE

Valoarea teoretică a experimentului *(R. Stoichiță)*; Un nou volum despre istoria filozofiei în Romînia *(D. Trifu)*; Lucrarea bibliografică *Marx și Engels în limba romînă, 1871—1944 (R.P.)* 155

MIȘCAREA FILOZOFICĂ DE PESTE HOTARE

Conferința internațională a catedrelor de materialism dialectic și istoric *(Pavel Apostol)*; Rezoluția Conferinței internaționale a catedrelor de materialism dialectic și istoric ; *Dialectica* la 10 ani de apariție *(P. A.)* . . . 167

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

Sesiunea științifică festivă a Academiei R.P.R. închinată celei de-a 40-a aniversări a Marii Revoluții Socialiste din Octombrie *(G. Berescu—Ion Irimie)* . . 175

NOTE

Note de lectură 183
Buletin bibliografic 193

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII POPULARE ROMINE

ACADÉMIE DE LA RÉPUBLIQUE POPULAIRE ROUMAINE
INSTITUT DE PHILOSOPHIE

RECHERCHES DE PHILOSOPHIE

Ve année. no 1 1958

SOMMAIRE

Page

AL. TĂNASE, L'irréconciliable opposition entre le marxisme révolutionnaire et le révisionnisme 7

GEORG KLAUS (Berlin), Sur les problèmes philosophiques et sociaux de la cybernétique 29

MIRCEA FLORIAN, La misologie ou «philosophie de l'absurde» 47

DAN BĂDĂRĂU, La double négation dans le langage courant 63

MIRCEA IOANID, Les particularités de l'idéologie démocratique révolutionnaire en Roumanie 89

COMMUNICATIONS

RADU PANTAZI, Les commencements de la pénétration du marxisme en Roumanie 105

M. CIURDARIU, Réalité, objet et contenuu en art 119

GR. SMEU, Le caractère esthétique du Beau de la réalité 127

Discussions

LES QUESTIONS DE LA DÉMOCRATIE POPULAIRE DANS LA RÉPUBLIQUE POPULAIRE ROUMAINE

De la part de la rédaction 139

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

La valeur théorique de l'expérimentation *(R. Stoichiță)*; Un nouvel ouvrage sur l'histoire de la philosophie en Roumanie *(D. Trifu)*; L'ouvrage bibliographique *Marx et Engels en roumain, 1871—1944 (R.P.)* 155

LE MOUVEMENT PHILOSOPHIQUE À L'ÉTRANGER

La Conférence internationale des chaires de matérialisme dialectique et historique *(Pavel Apostol)*; La résolution de la Conférence internationale des chaires de matérialisme dialectique et historique; *Dialectica* à dix ans d'apparition *(P. A.)* 167

LA VIE SCIENTIFIQUE

La Session scientifique solennelle de l'Académie de la R.P.R. consacrée au 40e anniversarie de la Grande Révolution Socialiste d'Octobre *(G. Berescu—Ion Irimie)* 175

NOTES

Notes de lecture 183

Bulletin bibliographique 193

ÉDITIONS DE L'ACADÉMIE DE LA RÉPUBLIQUE POPULAIRE ROUMAINE

АКАДЕМИЯ РУМЫНСКОЙ НАРОДНОЙ РЕСПУБЛИКИ
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

ФИЛОСОФСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Год издания V, № 1 1958

СОДЕРЖАНИЕ

Стр.

А. ТЭНАСЕ, Непримиримая противоположность между революционным марксизмом и ревизионизмом 7

ГЕОРГ КЛАУСС (БЕРЛИН), О философских и социальных вопросах кибернетики 29

МИРЧА ФЛОРИАН, Мисология или «философия абсурда» . . . 47

ДАН БЭДЭРЭУ, Двойное отрицание в обычной речи 63

МИРЧА ИОАНИД, Особенности румынской революционно-демократической идеологии 89

СООБЩЕНИЯ

РАДУ ПАНТАЗИ, Начало проникновения марксизма в Румынию . 105

М. ЧУРДАРИУ, Действительность, предмет и содержание в искусстве 119

Г. СМЕУ, Эстетический характер красоты действительности . . . 127

ДИСКУССИИ

ВОПРОСЫ НАРОДНОЙ ДЕМОКРАТИИ В РНР
От редакции 139

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Теоретическое значение эксперимента *(Р. Стойкицэ)*; Новый том по истории философии в Румынии *(Д. Трифу)*; Библиографическая работа *Маркс—Энгельс на румынском языке, 1871—1944 (Р. П.)*. 155

ФИЛОСОФСКОЕ ДВИЖЕНИЕ ЗА РУБЕЖОМ

Международная конференция кафедр диалектического и исторического материализма *(Павел Апостол)*. Резолютия Международной конференции кафедр диалектического и исторического материализма; 10-летие издания журнала *Диалектика (П. А.)*. 167

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Торжественная научная сесия Общего собрания Академии РНР, посвященная 40-летию Великой Октябрьской социалистической революции *(Г. Береску — Ион Иремие)* 175

ЗАМЕТКИ

По страницам печати 183
Библиографический бюллетень 193

ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ РУМЫНСКОЙ НАРОДНОЙ РЕСПУБЛИКИ

OPOZIŢIA IRECONCILIABILĂ DINTRE MARXISMUL REVOLUŢIONAR ŞI REVIZIONISM

DE

AL. TĂNASE

Societatea contemporană se află la o asemenea răscruce a istoriei, cînd destinele omenirii şi scrutarea perspectivelor sale fireşti de dezvoltare presupun nu numai o muncă de elaborare intelectuală, răspunsuri *teoretic-elaborate* la numeroasele întrebări care ne asaltează, dar şi acţiunea directă a maselor, participarea lor conştientă la procesul de făurire a istoriei. Alternativa socialism sau capitalism, coexistenţă paşnică sau război pustiitor, este deopotrivă o problemă a *gîndirii teoretice* ca şi a *acţiunii practice*. Diferitele clase şi grupuri sociale, prin exponenţii lor ideologici, elaborează concepţii şi teorii explicative cu privire la conţinutul atît de complex şi bogat al epocii pe care o trăim şi a cărei principală caracteristică de ordin obiectiv o constituie trecerea pe plan mondial de la capitalism la socialism, un avînt fără de precedent al luptei de eliberare socială şi naţională.

Lumea burgheză cuprinde *în aparenţă* o mare varietate de concepţii teoretice. La o examinare mai atentă se poate însă uşor constata că atît „bogăţia" cît şi „noutatea" teoretică a gîndirii burgheze contemporane sînt doar *aparente*. Fără a simplifica forţat lucrurile, putem spune că teza lui Lenin despre cele două poziţii ideologice fundamentale — corespunzătoare claselor fundamentale ale societăţii moderne, burghezia şi proletariatul — şi despre opoziţia ireconciliabilă dintre ele a rămas întru totul valabilă. Este un principiu metodologic esenţial pentru examinarea efervescentelor lupte de idei desfăşurate în toate ţările mai ales după Congresul al XX-lea al P.C.U.S. El nu ne dispensează, firesc, de necesitatea unei analize diferenţiate şi nuanţate a diferitelor curente şi tendinţe ale gîndirii filozofice şi social-politice contemporane pentru a vedea în ce măsură rezistă ele unui examen critic, unei confruntări cu practica social-istorică.

Reprezentanţii teoretici ai burgheziei au motive — azi mai mult ca oricînd — să fie îngrijoraţi de cel puţin două lucruri :

1. Ideile marxism-leninismului, vădindu-şi rodnicia şi eficacitatea creatoare, exercită o mare forţă de atracţie pentru minţile luminate de pretutindeni, dornice şi interesate să contribuie la prefacerile sociale structurale pe care le cere evoluţia istorică actuală :

2. Ca ideologie militantă şi transformatoare, marxism-leninismul nu este şi nu poate fi doar obiectul unor dispute doctrinare, ci e o *învăţătură vie*, avînd eficienţă *practică* în lupta de eliberare a maselor.

Dacă la aceste împrejurări de ordin mai general vom adăuga bogatele învăţăminte şi fructuoasele premise teoretice şi practice pentru mişcarea socialistă marxist-leninistă, afirmate de Congresul al XX-lea al P.C.U.S. şi după acest congres, vom înţelege raţiunea atacurilor furioase împotriva marxismului precum şi acel val tulbure şi pestriţ al revizionismului.

Desigur că toate acestea nu sînt lucruri noi ; marxismul a fost atacat cu ură nestăpînită încă de la apariţia sa de către apologeţii capitalului, care şi-au găsit apoi aliaţi vrednici de ei chiar în sînul mişcării muncitoreşti, în mişcarea *revizionistă* (pe plan teoretic) şi *reformistă* (pe plan practic-politic). La corul revizionist se adaugă unele voci din însuşi sînul mişcării comuniste, ale unor oameni care-şi zic comunişti dar care se ridică împotriva unor principii fundamentale ale învăţăturii marxist-leniniste, ce au fost şi sînt confirmate de practica social-istorică. Desigur că există azi şi unele împrejurări deosebite care au generat această recrudescenţă a revizionismului precum şi o serie întreagă de probleme noi, cărora sînt chemaţi să le dea o soluţionare corespunzătoare stărilor sociale de azi.

1. REVIZIONISMUL—PERICOLUL PRINCIPAL AL GÎNDIRII ŞI PRACTICII COMUNISTE ÎN EPOCA ACTUALĂ

Revizionismul a servit dintotdeauna ca o armă de luptă camuflată a burgheziei împotriva clasei muncitoare şi a ideologiei sale. Marx, Engels şi Lenin au dezvăluit rădăcinile sale sociale generate de mediile burgheze şi mic-burgheze. Prin caracterul său de clasă revizionismul urmăreşte adaptarea marxismului la tendinţele şi interesele burgheziei, liberalizarea şi deci golirea sa de conţinutul viu, revoluţionar. Aceasta duce, în ultimă instanţă, la apărarea bazelor economice şi politice ale capitalismului şi la transformarea maselor muncitoare într-un apendice docil al claselor dominante. Ca fenomen internaţional, revizionismul se caracterizează printr-o serie de trăsături comune :

— înfrumuseţarea capitalismului, încercarea de a camufla racilele şi contradicţiile sale, de a prezenta capitalismul monopolist de stat ca o formă a socialismului ;

— atitudinea ostilă de critică răuvoitoare şi calomnioasă a ţărilor socialiste ;

— disimularea tendenţioasă a conţinutului de clasă al unor asemenea noţiuni politice cum ar fi statul, democraţia, libertatea etc., identificarea dictaturii burgheze cu dictatura proletariatului ;

— negarea luptei de clasă ca lege a dezvoltării sociale contemporane în ţările capitalismului şi mai ales ca o lege a perioadei de trecere de la capitalism la socialism.

Sub steagul antidogmatismului, revizionismul se ridică deci împotriva tezelor fundamentale ale marxism-leninismului.

Din punct de vedere teoretic, revizionismul respinge direct sau indirect tocmai sufletul viu al marxismului — dialectica revoluţionară — şi aceasta se vede îndeosebi din modul în care sînt analizate legile trecerii spre socialism.

În afară de cauze sociale, revizionismul are de asemenea rădăcini gnoseologice.

Dacă prin funcția sa socială, revizionismul reprezintă o apărare camuflată a ordinei burgheze, îndeosebi în acele momente cînd este mai puternic zguduită și amenințată, din punct de vedere gnoseologic el nu este decît o altă fațetă a dogmatismului. Oricît s-ar părea de ciudat, dogmatismul și revizionismul — noțiuni foarte des folosite (și nu totdeauna în chip justificat) în ultimii ani — nu reprezintă opoziții ireconciliabile, ci doar *două moduri* diferite de denaturare a marxismului. Dogmaticii îi ajută pe revizioniști prin rigiditatea, închistarea și mărginirea lor ideologică, iar revizioniștii îi ajută pe dogmatici prin caracterul dizolvant și lichidatorist al concepțiilor lor.

Dogmatismul și revizionismul au rădăcini gnoseologice comune.

Unul din domeniile în care se manifestă mai evident denaturarea dialecticii marxiste de către dogmatism și revizionism este acela al raporturilor dintre general, particular și individual.

Materialismul dialectic este, prin însăși esența sa, o concepție critică și revoluționară despre lume. El are un conținut viu, permeabil dezvoltării și perfecționării, deoarece însăși realitatea este vie și dinamică și nu încremenită în forme fixe, imuabile. Dar așa după cum pe planul realității obiective există însușiri, laturi, legi esențiale și universal-valabile, de un grad mai mare sau mai mic de generalitate, tot astfel pe planul cunoașterii și metodologiei științifice există concepte, judecăți și principii care, prin generalitatea și esențialitatea lor, sînt universal-valabile.

O caracteristică esențială a cunoașterii filozofice marxist-leniniste este tocmai caracterul său *concret*, prin care se dezvăluie *unitatea internă* a diversității realului, legătura reciprocă dintre general, particular și individual.

Dogmatismul și revizionismul sînt două moduri de gîndire antidialectice, cărora le este străină *analiza concretă* a realității : dogmatismul ia în considerare numai generalul, legile generale, dar ignorează sau subapreciază particularul și individualul. Astfel generalul este rupt de individual și ipostaziat într-o realitate de sine stătătoare ; legile generale ale apariției și dezvoltării modului de producție socialist sînt transformate în entități de sine stătătoare, în scheme inerte, rigide, fiind rupte de *modul lor concret* de acțiune, adică de condițiile și particularitățile naționale specifice. Amploarea și bogăția vieții care se oglindește în general, se estompează, iar marxismul se transformă pentru dogmatici într-un catehism cenușiu de formule și citate, rupte de schimbările survenite, de mase și nevoile acestora.

Revizionismul se sprijină în judecățile și deducțiile sale exclusiv pe particular și individual, negînd ceea ce este general și esențial în viața socială reală și deci în marxism-leninism care o reflectă în mod adecvat. În elaborarea programului de acțiune politică, el cere explicit ca partidele socialiste să pornească exclusiv de la particularitățile naționale ale propriei țări — particularități pe care le interpretează însă în sens naționalist-burghez. În concepția revizionistă, elementele specifice naționale nu sînt moduri de existență și acțiune concretă a legilor generale și universal-valabile de reorganizare socialistă a societății, ci elemente componente ale modului de viață burghez, cărora li s-a dat un lustru „socialist".

Vom reveni mai departe asupra criticii concepțiilor revizioniste într-o serie de probleme speciale. Ceea ce mai vrem să subliniem aici, pe linia elucidării rădăcinilor gnoseologice ale revizionismului, este că acesta, ca și dogmatismul, reprezintă o falsă cunoaștere filozofică și sociologică, pe care se bazează un *program politic* reformist și nu marxist-revoluționar.

Într-o perioadă sau alta, într-o țară sau alta, pericolul dogmatismului, sau cel al revizionismului poate sta pe primul plan.

În Declarația Consfătuirii de la Moscova a reprezentanților partidelor comuniste și muncitorești, din decembrie 1957, se accentuează asupra necesității de a lupta concomitent împotriva tendințelor de sectarism și dogmatism ca și împotriva revizionismului. Participanții la consfătuire au apreciat însă ca principal pericol în momentul de față revizionismul, oportunismul de dreapta, ca manifestare a ideologiei burgheze care paralizează energia revoluționară a clasei muncitoare. Fiecare partid comunist stabilește el însuși care din cele două devieri reprezintă pericolul principal într-un moment sau altul. Esențial rămîne însă faptul că, așa cum am arătat deja, dogmatismul și revizionismul sînt legate reciproc, istoric și logic, se completează și sprijină reciproc, astfel încît lupta trebuie dusă simultan pe două fronturi.

Tovarășul Gh. Gheorghiu-Dej, explicînd și comentînd conținutul Declarației de la Moscova, arată de asemenea că, ducînd mai departe lupta împotriva dogmatismului, principala primejdie în etapa actuală, împotriva căreia trebuie îndreptată atenția și vigilența mișcării muncitorești, este revizionismul. Cu cît sporește prestigiul țărilor socialiste și forța de atracție a ideilor marxism-leninismului, cu atît se intensifică și atacurile revizioniste împotriva marxismului, declarat „perimat", „învechit", necorespunzător transformărilor sociale din timpul nostru. Tovarășul Gh. Gheorghiu-Dej indică și principalele probleme asupra cărora își concentrează revizioniștii activitatea lor deformatoare și dizolvantă.

„Revizioniștii neagă învățătura marxist-leninistă despre lupta de clasă, despre ascuțirea ei în anumite împrejurări ale perioadei de trecere de la capitalism la socialism, și despre puterea populară ca formă a dictaturii proletariatului. Propovăduind liberalismul și capitularea față de forțele reacționare și de ideologia lor, ei caută în fel și chip să micșoreze și să lichideze rolul conducător al proletariatului, se străduiesc să slăbească partidul, să submineze unitatea rîndurilor sale, puterea sa de luptă și de organizare, să-l transforme într-un „club de discuții". Totodată negînd realizările obținute de oamenii muncii din țările socialiste, revizioniștii caută să submineze baza de masă a puterii de stat a clasei muncitoare și prin lozinci naționaliste să slăbească unitatea țărilor lagărului socialist" [1].

De asemenea, tovarășul W. Gomulka a arătat că : „Revizionismul este o denaturare a marxismului prin introducerea în această învățătură a unor teze eronate și false care nu oglindesc corect realitatea socială" [2].

Deci, în concluzie, alternativa nu este *dogmatism* (întoarcerea la un mod de gîndire și la metode greșite) sau *revizionism* (sub vechea și răsuflata lozincă oportunistă a *„libertății de critică")*, ci *pseudomarxism* — sau *marxism revoluționar,* care ne dă o cunoaștere adecvată multilaterală a proceselor obiective și fundamentează teoretic un program de acțiune cu adevărat eficient și cu adevărat socialist.

În cele ce urmează, vom examina doar unele probleme pe care le ridică lupta filozofică actuală dintre marxismul revoluționar și revizionism.

---

[1] *Sub steagul marxismului și al internaționalismului proletar,* în *Scînteia,* nr. 4089 din 17.XII.1957.

[2] W. Gomulka, *Problemele fundamentale ale politicii partidului,* Raport prezentat la 15 mai 1957 la plenara a IX-a a C.C. al P.M.U.P.; din *Kommunist,* nr. 7/1957, trad. în limba romînă, p. 90.

2. PRINCIPIUL PARTINITĂȚII ÎN ȘTIINȚĂ

Gîndirea revizionistă, ca o modalitate a gîndirii metafizice, se caracterizează prin separarea arbitrară și opunerea diferitelor forme ale conștiinței și activității omenești. Îndeosebi este respinsă ideea despre politic ca element principal al suprastructurii, prin intermediul căruia baza determină — uneori prin duble și triple medieri — celelalte forme suprastructurale. Negarea partinității pe plan social-politic este însoțită de negarea partinității în știință, iar unul din procedeele acestei negări constă tocmai în postularea unei rupturi între știință pe de o parte, politică și ideologie pe de altă parte.

Într-un articol intitulat *Marxismul și sociologia contemporană*, publicat de Jerzy Viatr și Zigmunt Bauman în revista poloneză *Mysl Filozoficzna*, nr. 1/1957, se ridică o prăpastie de netrecut între *știința socială* și *ideologie*, între *criteriul adevărului* și *criteriile ideologice*, numite de utilitate socială. Înțelesul pe care-l dădea Marx în unele din lucrările sale de tinerețe termenului de ideologie — ca reflectare deformantă, mistificatoare a realității, ca o conștiință falsă despre realitate — este aplicat ideologiei în general (deși Marx se referea la o anumită ideologie). Scopul vădit și mărturisit al unei asemenea poziții este respingerea caracterului de clasă și deci a partinității științelor sociale — deși acestea reprezintă acel domeniu al cunoașterii care afectează în chipul cel mai direct interesele claselor aflate în luptă.

Autorii au dreptate atunci cînd afirmă că ideologia proletară, devenind știință, neagă ideologia în sensul pe care il conferea tînărul Marx (conștiința deformată și mistificatoare). Este de asemenea justă teza potrivit căreia clasa muncitoare nu este în nici o măsură interesată în lărgirea sau cultivarea unei ideologii care să deformeze realitatea.

Ei provoacă însă confuzii și nedumeriri, cerînd cu insistență epurarea științelor sociale de influența deformatoare a ideologiei în general.

Teoria marxist-leninistă, fiind științifică, nu încetează prin aceasta de a fi ideologie. Conceptul de *ideologie* este definit în marxism-leninism ca o reflectare a tuturor acelor relații spirituale sau forme ale conștiinței sociale care au *caracter de clasă*. Deci caracterul de clasă este nota distinctivă a ideologiei în raport cu alte fenomene spirituale și nu caracterul său științific sau neștiințific.

Caracterul mistificator al ideologiei are o valoare și o semnificație istorică : el nu poate fi considerat ca un atribut logic, inalienabil al oricărei ideologii. Chiar și ideologia burgheză a avut un caracter parțial științific în perioada de ascensiune a capitalismului, dar astăzi singura ideologie consecvent științifică este cea proletară. O ideologie este deci parțial sau integral științifică în funcție de *natura obiectivă* a intereselor de clasă pe care le reflectă, în măsura în care aceste interese corespund mersului necesar și progresiv al dezvoltării sociale.

Desigur că atîta timp cît există clase sociale și deci ideologii de clasă, există și posibilități de mistificare. Ele pot fi generate atît de *natura* și *poziția obiectivă* a claselor, cît și de *latura subiectivă* a reflectării proceselor obiective în conștiința claselor respective. În ce privește clasa muncitoare, dispar cu totul și pentru totdeauna *cauzele obiective* de clasă ale mistificării ; rămîn doar unele posibilități de mistificare, generate de factori subiectivi. Deci concordanța dintre științific și ideologic este, în cazul ideologiei proletare, deplină, dar nu poate fi absolută.

Viatr și Bauman au avut nevoie de această opoziție ireconciliabilă între *științific* și *ideologic* nu numai pentru a respinge caracterul de clasă al științei

sociale, dar şi pentru a justifica teza despre posibilitatea apariţiei unor fenomene ideologice deformante în cadrul mişcării muncitoreşti. Ei se referă la manifestările de dogmatism care au existat în mişcarea muncitorească în anii trecuţi, la canonizarea şi ruperea de practica socială a unor teze ştiinţifice. Este adevărat că dogmatismul — operînd cu simboluri şi scheme — ne dă o imagine deformantă a lucrurilor, sărăceşte filozofia marxist-leninistă de conţinutul său bogat şi viu. Acestea nu sînt însă decît *cauze subiective de ordin gnoseologic* ale tendinţelor mistificatoare. *Cauzele obiective ale fenomenelor de mistificare* (indiferent dacă e vorba de o mistificare dogmatică sau de una revizionistă) nu se află în interiorul clasei muncitoare sau în subordonarea ştiinţei faţă de ideologie în general, ci în mediul social ori intelectual burghez şi mic-burghez, în influenţa ideologiei burgheze.

La conferinţa filozofică de la Praga, un alt filozof polonez, Czezlav Novinski a supus criticii în Cuvîntul său această dihotomie arbitrară, de esenţă revizionistă, a marxismului :

a) *latura ştiinţifică* — care se sprijină pe unitatea dintre teorie şi experienţă, pe verificarea prin fapte a tezelor formulate ;

b) *latura doctrinară, ideologică, neştiinţifică,* ce se caracterizează prin invariabilitatea principiilor şi neconcordanţa lor cu practica. Plecînd de la un asemenea punct de vedere, revizioniştii resping însăşi definiţia marxismului ca concepţie ştiinţifică despre lume pe care o consideră ca un produs al dogmatismului ce ar ocoli chipurile cele două funcţii diferite ale marxismului — funcţia ştiinţifică, pozitivă şi cea doctrinară, ideologică, negativă.

Negarea caracterului ideologic, de clasă al ştiinţei sociale a dus şi la alte concluzii greşite pe care autorii le-au şi formulat. Ei afirmă că sistemul teoretic marxist cuprinde o concepţie generală despre lume şi o teorie generală despre societate. Un marxist trebuie să accepte şi să realizeze ansamblul tezelor de bază ale sistemului dar, adaugă ei, poţi face ştiinţă socială şi fără a accepta prima parte — concepţia filozofică despre lume. Preocupaţi să respingă cu orice preţ ceea ce ei numesc primatul ideologiei asupra ştiinţei, autorii citaţi ajung deci să afirme nici mai mult nici mai puţin că cineva poate fi sociolog marxist şi fără a se călăuzi după principiile gnoseologice şi metodologice ale materialismului dialectic. Se consideră că valoarea ştiinţifică a sociologiei poate fi obţinută nu prin raportarea sa la o concepţie filozofică, ci prin adoptarea ca singur criteriu al tezelor sale — acordul cu faptele. Or, dacă e vorba de raportarea la concepţia filozofică marxistă, aceasta nu numai că nu exclude dar presupune acordul tezelor teoretice cu faptele obiective. După toate acestea, nu ne mai poate surprinde atitudinea autorilor faţă de sociologia burgheză. Nu numai că nu se aminteşte măcar de necesitatea combaterii acesteia, dar, despre unii sociologi burghezi (autorii îi numesc nemarxişti, sau occidentali) — cum ar fi de pildă Gurvitch — se spune că ajung la teze marxiste. De aceea, sociologia marxistă nu ar trebui să se limiteze la preluarea unor teme ale sociologiei nemarxiste, dar şi a unor soluţii ale acesteia.

Răspunzînd la obiecţia care li s-ar face că sociologia occidentală are un conţinut burghez şi este idealistă, ei arată că şi în acest caz pot exista cercetări valoroase şi rezultate parţial valabile (idee cu care ne putem declara de acord), dar adaugă imediat că ei pun la îndoială că principalele curente ale sociologiei burgheze contemporane ar fi idealiste şi că întreaga sociologie nemarxistă ar fi străină materialismului.

După toate acestea, mai are oare vreo însemnătate hotărîtoare lupta de clasă pe plan ideologic, tezele lui Lenin despre opoziția ireconciliabilă dintre cele două ideologii fundamentale ale societății moderne ? Autorii se exprimă destul de limpede în această privință. „Din ce în ce mai mult se lărgește domeniul tezelor față de care caracterizarea de „marxistă" sau „nemarxistă" în general nu poate fi aplicată" [1].

Pe o poziție aproape identică se situează Jerzy Szacki [2], care reproșează marxiștilor că în polemica avută cu neopozitiviștii au fost conduși mai mult de considerentul că nu sînt marxiști decît de problematica pe care o tratau. Nu e vorba deci de o cerință îndreptățită a unei critici mai competente, mai la obiect, dar de pe poziții clare marxist-leniniste (împotriva căreia nu am avea, firește, nimic de obiectat), ci tocmai de cerința abandonării unor asemenea poziții. Căci, fiind marxist, înseamnă a te situa deschis și limpede pe poziția clasei muncitoare, ceea ce implică a lua neapărat în considerație dacă preopinentul nostru este sau nu marxist — și aceasta nu pur declarativ, ci prin fondul însăși al argumentării.

Szacki nu poate evita totuși o întrebare fundamentală pe care și-o pune singur : oare nu mai există sarcina combaterii ideologiei burgheze ? — la care răspunde că, în ce privește curentele vădit apologetice față de capitalism, vădit iraționaliste și fideiste, combaterea lor este neîndoielnică, dar face imediat rezerva „că iraționalismul și fideismul constituie, de exemplu în artă, o floare nu prea sterilă". Considerațiile sale cu privire la însușirea a ceea ce este valoros în creația spirituală a gînditorilor burghezi merită desigur atenție, dar aceasta nu schimbă datele principale ale problemei, tendințele și perspectivele în lumina cărora este făcută această valorificare. Ideologia burgheză de azi, cu toate nuanțările posibile și necesare, este în ansamblul ei și în ceea ce are principal și esențial o ideologie reacționară, care trebuie combătută de pe poziții marxiste ferme și cu argumente convingătoare. O asemenea problemă este expediată prin cîteva fraze de circumstanță, accentul căzînd pe ideea de preluare, de apropriere a acestei ideologii. Autorul scrie, de exemplu :

„Aceasta nu înseamnă nici renunțare la demascarea ideologiei burgheze contemporane, nici la polemici științifice multilaterale, dar trebuie să fie schimbată *destul de radical* (subl. noastră — *A.T.*) baza lor" [3]. Dar în ce sens trebuie schimbată, și încă radical, această bază, de pe ce poziții trebuie duse discuțiile, aceasta nu ni se spune.

Plecînd de la asemenea considerații, se schițează perspectivele de colaborare și ajutor reciproc între sociologia marxistă și cea burgheză pentru cercetarea noilor forme de viață socială în vederea obținerii unor rezultate de care politica trebuie să țină seama. Și, ca un fel de model, este citat Institutul american de opinie publică al lui Georges Gallup fără de care — ni se spune — ar fi greu să ne închipuim funcționarea corectă a mecanismului politic și de la care ar trebui să se inspire și „modelul polonez al socialismului".

Ce se poate răspunde la toate acestea ? Într-o perioadă în care materialismul dialectic reprezintă tot mai mult baza gnoseologic-metodologică a științelor naturii [4],

[1] *Mysl Filozoficzna*, nr. 1/1957, p. 16.

[2] *Marxismul și politica culturală*, în *Mysl Filozoficzna*, nr 6/1956.

[3] *Ibidem*.

[4] Cu privire la dialectica marxistă ca bază metodologică a științelor naturii, vezi studiul atît de substanțial și concis al acad. Atanase Joja, publicat în nr. 582—583/1957 din *Contemporanul*.

autorii citați cred că e posibilă o sociologie științifică, o știință despre un domeniu în care interesele și antagonismele de clasă sînt nemijlocit prezente, fără materialismul dialectic — ca concepție filozofică științifică despre lume.

Epurarea științei sociale de ideologie a dus deci — și nu putea să nu ducă — la următoarele concluzii revizioniste :

a) negarea caracterului de clasă și a partinității științei sociale ;

b) desprinderea sociologiei marxiste de materialismul dialectic și îmbinarea sa cu sociologia nemarxistă — adică burgheză ;

c) afirmarea posibilității unei sociologii materialiste nemarxiste.

Singurul argument în favoarea acestor concluzii, care este repetat de mai multe ori, este acela că sociologia trebuie să adopte criteriul confruntării cu faptele și nu cu tezele concepției filozofice.

Nici un marxist consecvent, antidogmatic nu a respins vreodată criteriul confruntării cu faptele. Dar neagă oare aceasta necesitatea unei perspective filozofice clare din care se face însăși confruntarea ? Cum trebuie pusă în chip just problema raportului dintre materialismul dialectic și sociologia marxistă ținînd seama de criteriul suprem al adevărului : concordanță cu realitatea și verificarea în practica social istorică?

În primul rînd, principiile și categoriile materialismului dialectic sînt ele însele generalizări scoase dintr-un număr imens de fapte în tot ce au avut acestea esențial și logic ; ele au fost și sînt confirmate de practica social-istorică.

În al doilea rînd, cercetarea faptelor este absolut necesară — și, desigur e rău că noi am făcut insuficient acest lucru pînă în prezent — dar aceasta nu înseamnă încă știință. Știința începe de acolo de unde intervine explicarea și interpretarea teoretică a faptelor, formularea unor ipoteze, judecăți și legi științifice, elaborarea unor teorii explicative, care să reflecte laturile esențiale, legile și tendințele generale care angrenează faptele studiate în sisteme unitare și determină dezvoltarea lor. Acest travaliu științific, generalizator și explicativ, se face însă prin folosirea unor concepte și principii științifice deja elaborate, în lumina unor teorii filozofice generale verificate în practică. Altminteri sociologia nu este o disciplină filozofică și științifică, ci un fel de empirie factologică, așa cum și este de fapt o mare parte a sociologiei din S.U.A. finanțată de trusturi și pusă în slujba lor.

Găsim oare în cadrul altor concepții filozofice asemenea principii metodologice de cercetare și gnoseologic-explicative ? E suficient să ne punem o asemenea întrebare pentru a înțelege în ce măsură autorii citați au abandonat punctul de vedere marxist-leninist în problema tratată.

Tezele revizioniste expuse mai sus au dus în chip logic la o altă teză revizionistă : negarea acelui aspect al partinității care constă în conducerea de către partid a activității științifice, a artei și culturii. Sînt cunoscute principiile leniniste ale acestei conduceri, negarea metodelor administrative birocratice și adoptarea unei atitudini diferențiate, plină de tact și înțelegere față de creatorii bunurilor spirituale. În trecut aceste principii au fost adesea încălcate, aducîndu-se astfel prejudicii muncii de partid într-unul din cele mai de seamă și mai delicate domenii ale sale. Pornind de la pozițiile autocritice juste față de aceste denaturări, unii gînditori care susțin idei revizioniste se ridică împotriva principiului însuși al conducerii de către partid în domeniul vieții spirituale.

J. Szacki afirmă fără echivoc : „Dogmatismul în științele sociale a fost în condițiile de atunci singurul rezultat posibil al conducerii acestor științe de către partid“ [1].

Admițînd că una din sursele dogmatismului este ruperea științei de practică, el consideră însă drept cauză principală a acestuia partinitatea științei. E drept, autorul arată că nu trebuie respinsă ideea partinității, dar din fondul principal al argumentării sale rezultă tocmai această concluzie.

În broșura pe care o recenzează Szacki, intitulată *Probleme actuale ale politicii culturale în domeniul filozofiei și sociologiei*, Adam Schaff se situează pe o poziție justă în problema partinității. El arată că conducerea partidului în domeniul științei este necesară, în primul rînd pentru a arăta oamenilor de știință nevoile sociale într-o direcție sau alta a cercetării lor. Un alt aspect important al acestui principiu constă în orientarea și inspirarea ideologică a cercetării științifice.

Într-adevăr, partidul este conștiința avansată a clasei muncitoare, reflectă în politica sa cerințele legilor obiective și nevoile maselor pentru a căror realizare planificată este necesară contribuția științei. Aceasta nu se poate dezvolta însă într-un mod haotic, la întîmplare, ci în chip organizat și planificat în conformitate cu cerințele societății pe care tocmai partidul și statul socialist i le pune în față, asigurîndu-i în același timp înzestrarea tehnico-materială corespunzătoare.

O asemenea determinare cauzală a cercetării științifice prin factori sociali și politici nu poate să răpească libertatea omului de știință în măsura în care acesta înțelege necesitatea de a-și sluji poporul, ci îi determină finalitatea imediată sau de perspectivă.

Sub acest aspect, partinitatea în știință se exercită prin intermediul *politicului* — un factor de primă importanță a suprastructurii socialiste, produs al cunoașterii obiective și nu al arbitrariului subiectiv [2].

Al doilea aspect : munca cercetătorului este călăuzită, cu sau fără voia sa, și de o anumită concepție asupra lumii, atît în ce privește principiile metodologice generale ale cercetării, cît și în ce privește principiile gnoseologice explicative și interpretative a rezultatelor cercetării. Materialismul dialectic este singura concepție filozofică care poate răspunde exigențelor metodologice și gnoseologice ale spiritului științific contemporan iar partidul comunist reprezintă cel mai consecvent exponent și apărător al filozofiei materialist-dialectice. Experiența partidelor comuniste reprezintă de asemenea principalul izvor de îmbogățire și dezvoltare a filozofiei marxist-leniniste.

Plecînd de la aceste adevăruri greu de contestat și verificate în practică, nu putem fi de acord cu Szacki care ne spune că formația ideologică a oamenilor de știință, dezvoltarea în ei a unei concepții filozofice materialist-dialectice despre lume nu este o treabă a partidului, că numai indirect conducerea de către partid ar putea influența în acest sens așa după cum o justă politică externă ar putea cîștiga la socialism pe unii oameni.

Sub acest din urmă aspect, partinitatea are o *funcție nemijlocit ideologică* ; este vorba de problema raportului dintre filozofie și științele speciale.

---

[1] Jerzy Szacki, *Marxismul și politica culturală* în *Mysl Filozoficzna*, nr. 6/1956, p. 39.

[2] În altă parte ne-am străduit să analizăm conceptul de *politică științifică* care este un nonsens pentru gîndirea social-politică burgheză, dar care devine teoretic și practic posibil și necesar în condițiile socialismului (Vezi *Raportul dintre necesitate și libertate în condițiile perioadei de trecere de la capitalism la socialism. Cercetări filozofice*, nr. 3/1956).

O interesantă luare de poziție critică împotriva revizionismului sub acest aspect al partinității — raportul dintre filozofie și științele speciale — găsim în referatul prezentat de Czeslav Novinski la conferința filozofică de la Praga.

Dacă dogmatismul se caracterizează prin procedeul antidialectic de a rezolva problemele discutabile ale unei științe speciale (fizică, chimie, biologie) pe baza deducției din teze dialectice, prin interpretarea unor date și descoperiri științifice doar ca ilustrări ale tezelor dialectice și chiar prin negarea valorii unei descoperiri (teoria relativității, cibernetica etc.), gîndirea revizionistă pleacă de la o denaturare a marxismului în însești problema *obiectului* filozofiei, de a cărei soluționare depinde o apreciere corespunzătoare a raporturilor sale cu științele naturii.

Autorul pornește de la constatarea justă a unor tendințe firești, pe deplin explicabile, în gîndirea științifică contemporană care constau în depășirea stadiului descriptiv și clasificator, în strădania de a construi sisteme teoretice explicative, ale unor categorii și ipoteze care reflectă însușiri și raporturi esențiale, legice. Astfel de sisteme, în măsura în care ne dau o oglindire adecvată a unor legități obiective, reprezintă trepte de generalizare pe care se sprijină sinteza dialectică.

Generalizarea de tip filozofic nu poate fi — din acest punct de vedere — nici pur nici preponderent inductivă, ci mai ales deductivă. Ea se raportează atît la lucruri și procese obiective, cît și la cunoașterea acestora. Sinteza dialectică, pentru a fi, cu adevărat creatoare și eficientă, trebuie să ne dea un general bogat în conținut, concret, cuprinzînd ca topită în el bogăția de conținut a particularului (sisteme de legături studiate de anumite științe) ca și a individualului (unele procese izolate). Toate aceste elemente nu se subsumează după legi logico-formale ci se subordonează după legi logico-dialectice.

Unii revizioniști au negat existența unor legi de maximă generalitate *ca obiect al filozofiei* pe motiv că există, de exemplu, și unele legi mecanice universal valabile, fără să se integreze totuși în obiectul filozofiei.

Novinski are perfectă dreptate cînd arată că modul în care pun revizioniștii problema are un caracter strict formal și mecanicist „aici nu este hotărîtor — scrie el — „volumul logic formal de aplicare a unor teze izolate ale dialecticii, ci locul lor în sinteza dialectică, în teoria generală a dezvoltării lumii".

Cum trebuie să înțelegem această interesantă idee a lui Novinski ? Nu sfera exterioară, pur extensivă de aplicabilitate a unei legi decide asupra includerii sau neincluderii sale în obiectul filozofiei, ci valoarea sa cognitivă. De exemplu, legea unității și luptei contrariilor are o valoare gnoseologic-metodologică calitativ diferită de oricare lege a mecanicii. Este vorba de un spor calitativ de cunoaștere, de o sondare mai adîncă în esența intimă a lucrurilor și a mișcării lor pe care legile mecanicii, oricît ar fi ele de universale, n-o poate surprinde. Universalitatea acestora este mai mult una de cantitate, decît de esență și calitate.

Dacă dialectica este imanentă oricărei dezvoltări, ea acționează ca o forță internă și, în dezvoltarea cunoștințelor științifice în cursul căreia gîndirea noastră devine din ce în ce mai concretă, cuprinzînd tot mai mult lucrurile și procesele în multilateralitatea lor, în autonegarea lor internă. Aceasta fiind și o lege a cunoașterii științifice, rezultă că dialectica materialistă nu este exterioară științei, ci e cosubstanțială acesteia.

Categoriile și legile dialecticii, ca verigi ale tabloului teoretic-concret al lumii, pot fi dezvoltate și îmbogățite, precizate și concretizate numai în unitate strînsă cu celelalte verigi ale tabloului în continuă schimbare, cu practica revoluționară,

științifică și socială și pe baza unității dintre analiză și sinteză, dintre gnoseologie și ontologie.

Prin modul de rezolvare a acestor probleme, gîndirea revizionistă este înrudită cu cea neopozitivistă. Revizioniștii susțin că materialismul dialectic a dăunat și dăunează științelor naturii, că aceste științe se pot face și fără materialismul dialectic — ceea ce înseamnă ruperea filozofiei de științele naturii. Neopozitiviștii, prin negarea unor judecăți sintetice generalizatoare cu valoare reflectorie, prin axiomatizare formalistă și convențională, ajunge la același rezultat: ruperea științelor naturii de filozofia științifică și ancorarea lor (tacită și implicită) la o filozofie subiectivistă.

3. CORELAȚIA DINTRE LATURA ȘTIINȚIFICĂ ȘI CEA ETICĂ A MARXISM-LENINISMULUI

Revizionismul nu înseamnă numai înlăturarea unor teze de bază ale marxismului și înlocuirea lor cu altele pretins noi, scoase de fapt din arsenalul ideologic al burgheziei, dar și denaturarea unor teze ale marxismului, opunerea uneia din laturile sale celorlalte.

Se știe că mișcarea revizionistă care a început spre sfîrșitul secolului al XIX-lea, încă în timpul vieții lui Engels, s-a desfășurat la început în cadrul unor discuții asupra *valorii etice* a socialismului, asupra raportului dintre *judecățile de fapt* și *judecățile de valoare* din gîndirea dialectică marxistă. În legătură cu aceasta s-au dezvoltat două curente ideologice care priveau unilateral și deci deformant esența învățăturii marxiste; așa numitul *„marxism ortodox"* (în special Kautski) și *neokantienii* (îndeosebi Karl Vorländer în lucrarea sa *Kant și Marx)*.

Neokantianismul cu pretenții socialiste, care a constituit prima întemeiere filozofică a unei mișcări revizioniste și reformiste, ridică o prăpastie de netrecut între *știința obiectivă* și *valorizarea etică*, între ceea ce teoreticenii burghezi numesc știință indicativă (Science à l'indicatif) și imperativul etic, întocmai ca între domeniul *rațiunii teoretice* și al *rațiunii practice* la Kant.

Avînd un punct de vedere eticist asupra marxismului, neokantienii și-au îndreptat strădaniile tocmai în sensul „corijării" și „completării" lui Marx cu morala kantiană a imperativului categoric.

Într-o asemenea concepție, socialismul este o categorie exclusiv etică, de valorizare și nu poate fi dedusă dintr-o știință obiectivă. Străduindu-se să dezvăluie „caracterul etic" al lucrărilor lui Marx, neokantienii nu se mărginesc să transforme în categorii etice o serie de noțiuni ale sociologiei sau economiei politice (cum ar fi „opresori", „oprimați", „exploatare" etc.) dar golesc socialismul marxist tocmai de ceea ce este esențial pentru ca el să servească ca o eficace armă de luptă în mișcarea de eliberare a clasei muncitoare și de realizare practică a socialismului: *baza sa științifică*, caracterul său de *socialism științific*. Or, fără cunoașterea științifică a mecanismului exploatării capitaliste, a legilor și căilor înlocuirii sale cu o societate nouă, nu e posibilă nici cunoașterea de sine, *politică și etică*, a proletariatului.

Amintim în această privință teza clasică marxistă care arată că normele etice sînt *în ultima analiză* expresia unei situații istorice obiective și ca atunci cînd o clasă socială resimte anumite relații de producție ca fiind perimate din punct de

vedere al dezvoltării obiective a societății — ea le condamnă și din punct de vedere etic.

Așa numiții „marxiști ortodoxi" care s-au ridicat împotriva eticizării marxismului — în special Karl Kautski prin lucrarea sa *Etica și concepția materialistă a istoriei* au arătat în mod just că ideile marxiste cu privire la reorganizarea socialistă a societății nu sînt produsul unor deziderate morale, ci concluzii științifice scoase din analiza obiectivă a societății capitaliste, a contradicțiilor sale lăuntrice. Marxismul își găsește justificarea istorică în legile și tendințele reale, obiective ale dezvoltării societății și nu are nevoie de o justificare etică a scopurilor sale potrivit filozofiei practice a lui Kant.

Subliniind ideea *necesității și inevitabilității* socialismului, reprezentanții acestui curent au subevaluat însă rolul factorului subiectiv, a finalității conștiente. Determinismul lor era mai mult mecanicist, de tip spinozian decît materialist dialectic. De aceea, ei nu au reușit să explice corelația dialectică între latura *explicativ-deterministă* și cea *normativ etică* a marxismului. Și aceasta a constituit sursa teoretică a unor devieri revizioniste, care s-au accentuat pe plan politic în deceniile următoare și care au constat tocmai în minimalizarea factorului subiectiv, a elementului conștient în mișcarea muncitorească, a teorei revoluționare și a partidului de tip nou.

Alăturîndu-se tuturor acelora care și-au făcut din lupta contra „stalinismului" un paravan al antimarxismului (la mulți dintre ei în ciuda fidelității verbale sau cuvintelor de politeță și chiar elogii la adresa lui Marx), L. Goldmann afirmă în chip tendențios că „staliniștii" sînt acei care continuă tradițiile lipsite de glorie ale „marxismului" antietic, care înlocuiesc concepțiile etice ale reformiștilor declarați cu o *concepție politică* a cărei realizare practică degenerează în birocrație [1]. Împotriva evidenței istorice a unor experiențe care, în ciuda unor laturi negative, cuprind bogate indicații asupra *valorii politice-practice a scopului*, el atribuie „staliniștilor" (de fapt marxiștilor revoluționari) fetișizarea mijloacelor, ignorarea scopurilor care nu ar putea fi exprimate decît prin judecăți etice de valoare.

Partizanii unei interpretări eticiste a marxismului afirmă că „staliniștii" au înlocuit momentul etic al marxismului cu unul politic, de *tehnică socială*, în virtutea căreia mișcarea prezentă a maselor nu reprezintă decît un mijloc, un instrument în lupta politică. Este o tălmăcire mecanicistă și simplistă care se potrivește revizionismului kautskist și nu marxismului.

Acest procedeu de revizuire a marxismului prin eticizarea sa, prin eludarea corelației dialectice dintre situația obiectivă analizabilă științific și etic — nu este doar de domeniul istoriei. Putem spune că o caracteristică generală a socialismului reformist este de a înlocui analiza științifică a vieții sociale cu formularea unor vagi idealuri de dreptate și justiție, realizabile în primul rînd prin transformarea morală a oamenilor și nu prin prefacerea structurală a societății în care trăiesc. O asemenea interpretare duce, după cum arată și P. Naville [2], la un socialism sentimental, mic burghez sau pur și simplu literar, pentru care relațiile economice și sociale sînt *determinate* de reacții datorate injustiției și bunătății sufletului.

Tocmai de aceea, diferiți autori burghezi se îndeletnicesc cu deformarea eticistă a marxismului. M. Rubel, în a sa biografie intelectuală a lui Karl Marx [3],

[1] Vezi : *Propos dialectique. Y-a-t-il une sociologie marxiste ?*, în *Temps Modernes* nr. 140, octombrie 1957, p. 735.

[2] *Critique*, nr. 126-XI-1957.

[3] *Karl Marx. Essai de biographie intellectuelle*, Paris, 1957.

aspru criticată chiar și de către gînditori nemarxiști pentru superficialitatea și lipsa sa de informație, îl transformă pe Marx într-un „etician", un escatolog și pragmatist. El repetă interpretarea mai veche dată marxismului de reformistul fascizant *De Man* („Au de là du marxisme", 1930) — care pleacă de la psihologia lui Bergson, James și Mac Dougall și nu de la principiile materialiste de interpretare a istoriei. Rădăcinile socialismului sînt căutate în protestul moral care la *De Man* era în fond o aspirație religioasă, iar la Rubel este învăluit în enigme, asemănător misterului care învăluie personalitatea lui Dostoievski, a lui Kirkegaard sau tragicul faustic. *De Man* susține că la Marx această indignare este raționalizată teoretic dar, neputînd fi și practic, se ajunge la tragic.

Nu numai caracterul științific al socialismului marxist este opus eticii sale, ci și concepția materialistă. Gaston Chappaz [1] deplînge faptul că o serie întreagă de filozofi, economiști, sociologi, istorici — cum ar fi J. Schumpeter, Jean Marchal, M. Robinson, P. Bigo, Bartoli, discipolii lui Péguy ș.a. — care s-au apropiat de marxism în multe privințe, unii recunoscînd chiar inevitabilitatea și superioritatea sistemului socialist care va aduce domnia progresului și a justiției sociale, nu au îmbrățișat totuși marxismul și nu se încadrează în mișcarea socialistă. Cauza acestui fenomen o vede în *materialismul marxist* care ar estompa etica. Chappaz încearcă să demonstreze că în analiza marxistă a sistemului capitalist predomină categoriile morale și nu cele ale materialismului. De fapt, Chappaz identifică materialismul în genere cu materialismul vulgar pentru a arăta apoi că el reprezintă un balast inutil și dăunător în cadrul concepției marxiste. Numai astfel se explică modul cu totul eronat în care pune el problema; rezultă, după părerea sa, că este materialist doar cel care examinează faptele cu toată preciziunea științifică, dar fără a recurge la sentiment, fără romantism; materialiști sînt, după cum ne spune tot el, economiștii, matematicienii, statisticienii, dar nu Marx care a denunțat *tarele morale* ale capitalismului, care a redat muncitorului exploatat un sens al demnității sale, care a exaltat persoana umană. Singurul sens pe care Chappaz concede să-l atribuie materialismului în cadrul marxismului este cel feuerbachian, antireligios, iar singurul conținut valabil al marxismului este văzut în etica sa, construită pe mobilul eliberării și pe o prezență masivă a afectivului.

Și toate acestea sînt spuse azi, după mai bine de un veac de la apariția marxismului, ca și cum autorul nici nu ar fi auzit de existența materialismului dialectic, despre rostul acordat de materialismul dialectic tuturor acestor elemente (psihologice, etice, afective) care țin de subiectivitatea ființei umane. Am repeta lucruri comune dacă am încerca să-i demonstrăm lui Chappaz că materialismul dialectic nu este incompatibil cu nici unul dintre elementele care definesc personalitatea umană, ci, dimpotrivă, ne furnizează singurele principii metodologice consecvent științifice pentru a le da o explicație profundă și a le înfățișa traectoriile posibile de evoluție.

Mai important ar fi să știm de ce are nevoie G. Chappaz de o asemenea mistificare. Și răspunsul îl găsim de asemenea în articolul său. El amintește părerea lui Bartoli — sociolog nemarxist — care spune că a venit timpul să se creeze o nouă sinteză filozofică, în locul idealismului care mistifică viața umană și a materialismului care-i răpește libertatea; se referă la „revoluția Keynesiană" a economiei politice, la apropierea marxismului de liberalism și neoliberalism prin Keynes,

[1] *Reflexions sur le matérialisme marxiste*, *La Revue Socialiste*, nr. 110, oct., 1957.

prin teorii morale moştenite de la creştinism (îndeosebi discipolii lui Péguy) şi chiar prin unele enciclici papale.

În cele din urmă ajunge la următoarea profesiune de credinţă: „Ateii, religioşi, simpli fideli faţă de idealul socialist, raţionalişti şi idealişti, să lăsăm porţile deschise chiar şi Apostolului Gentililor — prin *dematerializarea marxismului*“ [1] adică prin epurarea marxismului de materialism.

Este cît se poate de limpede şi considerăm orice comentarii în plus de prisos.

★

Cum se pune, în realitate, problema raportului dintre ştiinţific şi etic în concepţia marxistă?

De acord cu unele idei ale lui Novinski, putem considera că orice *sistem teoretic* asupra lumii, în măsura în care implică o adeziune sau neadeziune a omului, un mod de comportare şi de acţiune a acestuia, nu numai că nu neagă, dar presupune o anumită etică, explicită sau implicită.

Clasele sociale acţionează întotdeauna pentru înfăptuirea anumitor idealuri, dar criteriile obiective de apreciere a acestor idealuri nu se află în virtuţile etice sau în conştiinţa morală a claselor respective, ci în poziţia lor obiectivă, în realitatea economică a societăţii. Aceasta este o realitate contradictorie, neomogenă, formată din elemente opuse. Atunci cînd se propovăduieşte împăcarea cu realitatea, sau o aşa-zisă prefacere socialistă, — operată aproape exclusiv în ordinea morală a vieţii sociale, cum cer cei mai mulţi reformişti — aceasta înseamnă de fapt sprijinirea unuia din elementele realităţii, care are rolul dominant în societate.

Pentru ca idealurile diferitelor clase să se realizeze, este, firește, necesară nu numai formularea lor teoretică, dar şi acţiunea practică. *Criteriul moral* este deci necesar, dar nesatisfăcător pentru a aprecia conştiinţa de clasă a oamenilor, nivelul de înţelegere a propriilor lor interese şi idealuri. După cum medicul nu se poate mulţumi cu indignarea morală împotriva bolii ci trebuie să ţină seama de *realitatea fizică* a organismului în acţiunea sa curativă, tot astfel în viaţa socială nu este suficientă critica moralizatoare pentru înlăturarea relelor existente, ci trebuie să se ţină seama de *realitatea economică, de necesitatea unor anumite înfăptuiri.*

Conştiinţa dreptăţii cauzei pentru care luptă, joacă desigur un mare rol în mişcarea muncitorească, dar prin ea însăşi această conştiinţă nu poate duce la victorie dacă nu are şi un temei obiectiv, dacă nu se bazează pe înţelegerea legilor dezvoltării sociale. O asemenea înţelegere determină şi promovarea unor metode juste, eficiente în lupta de eliberare.

Socialismul ştiinţific consideră că, în aprecierea faptelor şi acţiunilor sociale, trebuie să pornim de la analiza legilor obiective ale mişcării sociale. Aceasta nu înseamnă că socialismul ştiinţific neglijează criteriul moral ci dimpotrivă, aşa cum am arătat mai sus, stabileşte concordanţa dintre situaţia obiectivă şi aprecierea etică. După cum burghezia a luptat pentru eliberarea de cătuşele feudale (fiind chiar conducătoarea mişcării antifeudale într-o serie de ţări) — în primul rînd datorită faptului că era purtătoare a unui mod de producţie superior — tot astfel proletariatul nu devine conducătorul mişcării de eliberare de sub robia capitalismului datorită unei înzestrări native, a unor virtuţi etice speciale, ci datorită unei misiuni

[1] Gaston Chappaz, Articolul citat, *La Revue Socialiste,* nr. 110, oct. 1957.

istorice obiective pe care o are de îndeplinit. Această misiune decurge dintr-o necesitate istorică obiectivă al cărei interpret conștient și activ devine proletariatul. Această misiune constă în eliberarea tuturor oamenilor de cătușele exploatării, pentru a-i face să devină stăpîni ai vieții lor sociale și deci a naturii înconjurătoare. Această misiune capătă implicit valoare etică.

Luarea în stăpînire de către societate a tuturor mijloacelor de producție devine o necesitate istorică, dar această necesitate nu se realizează doar prin convingerea pe care și-ar forma-o oamenii — și în primul rînd clasele dominate — că existența claselor este contrară dreptății și egalității, ci prin lupta clasei cele mai înaintate, devenită conștientă de sine grație însușirii unei concepții științifice despre lume.

„Conștiința faptului că instituțiile existente sînt iraționale și nedrepte — scrie Engels — că rațiunea a ajuns o absurditate și binefacerea o plagă — conștiință care începe să se deștepte în oameni, nu este un indiciu că în metodele de producție și în formele de schimb s-au produs pe nesimțite transformări cu care orînduirea socială, croită pe măsura condițiilor economice de mai înainte nu se mai potrivește" [1].

Teoria socialismului nu mai este utopică — expresie a adevărului rațiunii și dreptății absolute, independent de orice condiționare istorică, ci devine științifică — necesitatea devine libertate; ea nu mai este speculativ-contemplativă, bazată pe bunele intenții, ci dinamică și activă, deoarece își găsește eficiența în unitate cu mișcarea muncitorească ale cărei interese le oglindește pe plan teoretic.

În concluzie, ruperea arbitrară a *eticului de științific*, pe care o operează revizioniștii în concepția marxistă, le servește acestora pentru fundarea propriilor lor concepții, fie prin „completarea" marxismului cu o etică idealistă a unor „imperative absolute", inspirate de ideologia burgheză, fie prin subaprecierea eticului înțeles ca parte integrantă a factorului subiectiv, a conștiinței de clasă revoluționare a proletariatului. Marxism-leninismul stabilește concordanța dintre etic și științific pe baza primatului analizei științifice a situației obiective. Cerințele obiectiv-necesare trecînd prin conștiința individuală și colectivă a clasei muncitoare, devin norme de conduită morală, imperative ale acțiunii, de un cu totul alt ordin decît cele ale moralei idealiste.

4. IMPASUL GÎNDIRII REVIZIONISTE

În articolul *Marxiști, marxieni și marxologi* [2], Pierre Naville ne dă un tablou sugestiv al situației marxismului în lumea intelectualilor burghezi și revizioniști.

„Astăzi este la modă — scrie el — de a încerca să-l îngropi pe Marx sub florile „marxologiei";... nu trece o zi fără ca un tînăr filozof, sociolog sau economist din Lumea veche sau din cea Nouă să nu ne învețe că stimabilul Marx a pus degetul pe cîteva adevăruri sociale (de altfel cunoscute înaintea lui) dar că, în ansamblu el este depășit, demodat și că va apare în sfîrșit sociologia autentică a epocii noastre. Dar aici căile sînt divergente: fiecare îl depășește și îl neagă pe Marx în maniera sa; existențialiștii, creștinii, economiștii care în loc să studieze ceea ce Marx n-a putut cunoaște, pretind a nu lăsa piatră pe piatră din *Capitalul*,

[1] K. Marx, Fr. Engels, *Opere alese*, ediția 1952 vol. II, p. 123.
[2] *Critique*, nr. 126-XI-1957.

sociologii şi metafizicienii care-l dojenesc pentru „scientismul" său ce l-a împiedecat pe Marx să fie un autentic precursor al descrierii empirice, dezordonate, cu care se ocupă în cea mai mare parte a timpului ei sociologia modernă, împietrită în tehnicile sale multiple; socialiştii îl amestecă cu rămăşiţe de proudhonism şi jauresism, moraliştii afirmă că ceea ce contează în *Manifest* şi *Capitalul* este romantismul liberator, voinţa de justiţie şi caritate, umanismul" [1].

Acest total eclectism şi confuzionism nu dovedeşte decît neputinţa funciară a celor mai mulţi gînditori burghezi de a înţelege învăţătura marxistă în datele şi coordonatele sale autentice, esenţiale. În ceea ce priveşte dogmatismul şi revizionismul, o trăsătură comună a acestora în aprecierea rolului şi însemnătăţii marxismului în complexul cultural al lumii contemporane este *nihilismul*; dogmaticii au o atitudine nihilistă faţă de moştenirea ideologică şi culturală progresistă din trecut, rupînd marxismul de drumul general, fructuos şi progresiv al cunoaşterii omeneşti multilaterale, iar revizioniştii, afirmînd o *atitudine necritică* faţă de valorile spirituale ale trecutului şi cele nesocialiste ale prezentului, se situează pe o *poziţie nihilistă* faţă de realizările teoretice şi practice remarcabile ale marxismului revoluţionar. Desigur că dogmatismul şi cultul personalităţii din anii trecuţi au frînat mult avîntul teoretic şi practic al mişcării marxiste, dar de aici nu se poate trage concluzia, aşa cum fac revizioniştii, că asistăm la o criză a marxismului revoluţionar, nu se poate face tabula rasa din evoluţia acestuia — atît de complexă — din ultimele două decenii.

Şi dacă se poate vorbi totuşi, în epoca noastră, de o criză economică, politică şi spirituală, aceasta nu poate afecta o lume viguroasă, în plină dezvoltare, cuprinzînd o infinită gamă de virtualităţi creatoare, ci lumea capitalistă cu contradicţiile şi problemele sale irezolvabile prin metode burgheze, cu ideologia sa făţiş apologetică şi gîndirea revizionistă care o secundează.

La întrebarea: ce noi soluţii şi formule ideologice şi politice propun acei care părăsind marxismul îi contestă, parţial sau integral, valabilitatea actuală — e greu să dăm un răspuns limpede. Ceea ce ne izbeşte este tocmai sărăcia de idei, repetarea pînă la tocire a unor vechituri ideologice care uneori nici nu găsesc necesar de a fi îmbrăcate în veşminte „înnoitoare" şi derutante.

De altfel, socialiştii reformişti au încetat de a formula un program concret şi eficace de luptă, chiar şi pentru soluţionarea unor probleme sociale dintre cele mai acute ale prezentului.

Lenin scria despre revizionism: „Prin sofisme vădite, se răpeşte marxismului sufletul lui viu, revoluţionar, se admite din marxism *totul, în afară de* mijloacele revoluţionare de luptă, de propovăduirea şi de pregătirea acestora, de educarea maselor tocmai în această direcţie" [2].

De atunci aceştia au „evoluat" pe linia trădării marxismului. Logica luptei de clasă s-a dovedit mai puternică decît dorinţele sau intenţiile unora. Scopul principal rămîne însă acelaşi: dezarmarea ideologică a oamenilor muncii, mai ales în problema transformării revoluţionare a societăţii capitaliste.

Unul din cei care s-au rătăcit odinioară în mişcarea comunistă, dar pe care a părăsit-o încă din 1930, scriitorul italian Ignazio Silone, într-o convorbire cu un redactor al săptămînalului *L'Express*, a abordat, printre altele şi problema valorii actuale a marxismului; însuşi titlul e plin de înţeles „Et après le marxisme?" [3].

[1] Critique, nr. 126—XI—1957.
[2] *Opere*, vol. 28, p. 222.
[3] *L'Express*, nr. 318, 26 iulie 1957.

Recunoscînd că marxismul „ar mai putea da ceva" ca metodă de analiză a societății capitaliste, I. Silone îi contestă în general valabilitatea pentru epoca noastră. „Argumentele" sale sînt însă jalnice. După ce, printr-un sofism, afirmă că marxismul nu poate scăpa de soarta pe care „dialectica sa inexorabilă o conferă tuturor regimurilor stabilite", el se ridică împotriva „opresiunii capitalismului de stat" (adică a socialismului sub forma proprietății de stat), împotriva „bastiliilor marxiste", a ideologiei „conservatoare" care a devenit „opium pentru popor" etc. La toate acestea se adaugă firește și binecunoscutele calomnii la adresa țărilor socialiste.

Ce se propune în locul marxismului? Care e răspunsul la întrebarea pusă în titlul „et après le marxisme?". Iată răspunsul: „Nu profesez nici o doctrină, deși am totuși cîteva certitudini esențiale: realitatea sufletului, posibilitatea de comunicare între oameni, posibilitatea de alegere, responsabilitatea noastră". Mai departe înțelegem că asemenea certitudini provin nu din idei, ipoteze sau teorii asupra lumii externe, ci din lumea noastră interioară (ca și la stoicii romani). În ultima analiză ele au o origină creștină, în acel creștinism care afirmă obligația de a-i iubi pe adversari, ideea primatului dragostei asupra legii. Iată așa dar, că antidocrinarismul lui Silone este aparent; el are o doctrină, și încă una din cele mai reacționare. În confuzia voită de valori pe care o face Silone, *politicul* este respins și descalificat. De aceea și anticonformismul eroilor săi preferați — cum ar fi de exemplu Pietro Spina din *Pîine și vin*, cu care se mîndrește — și care nu sînt lipsiți de calități artistice — inadaptarea lor, este pur pasivă, deoarece nu acționează (și nici nu-și propun să acționeze) împotriva ordinei politice care strivește personalitatea umană. Ei rămîn astfel niște solitari neputincioși. El se ridică de altfel în mod deschis împotriva a ceea ce numește „obsesia eficacității cu orice preț" pe care o numește una din maladiile timpului nostru. După toate acestea, nu ne mai poate mira o asemenea profesie sumbră: „Eu nu sînt cu totul sigur că vor exista totdeauna săraci, dar mă tem că vor exista totdeauna oprimați și persecutați".

Cui pot servi asemenea pledoarii în favoarea pasivității, împotriva acțiunilor politice eficace este de la sine înțeles.

Asupra crizei gîndirii revizioniste a social-democrației de dreapta este foarte grăitoare situația din S.F.I.O. (partidul socialist francez). Este cunoscută politica acestui partid în legătură cu principalele probleme interne și externe ale Franței, îndeosebi în problema algeriană. Unul din ideologii socialismului reformist, André Philip, a scris în 1957 o lucrare din care săptămînalul francez *L'Express* (nr. 309 din 24.V.1957) a publicat unele fragmente cu titlul semnificativ *Le socialisme est trahi et maintenant, que faire ?*

În afară de cunoscutele calomnii la adresa mișcării comuniste și a țărilor socialiste, lucrarea lui André Philip cuprinde constatări lucide și pline de semnificație asupra socialismului reformist care se află la baza S.F.I.O. De altfel el însuși nu se delimitează de gîndirea burgheză, operînd cu noțiuni vagi despre „stat", „societate" etc.

Criticînd așa-numita politică realistă a lui Guy Mollet — fostul președinte de consiliu — în Algeria, el o caracterizează în chip just ca o capitulare în fața forțelor de dreapta și arată că ea a făcut să răbufnească cu mai multă forță o serie de grave slăbiciuni politice și ideologice ale mișcării socialiste. În capitolul intitulat *Le drame de la S.F.I.O.* el scrie cu amărăciune:

„Guvernul socialist a abandonat nu numai idealul propriu al socialismului, dar chiar și ansamblul valorilor democratice și umane care au constituit pînă acum spiritul republican. El a evoluat din ce în ce mai mult către un naționalism cocardier mic-burghez și reacționar".

Iată deci o confirmare în plus a modului cum arată în practică „socialismul reformist", concluzia firească a revizionismului teoretic.

André Philip nu se mulțumește cu atît; el vorbește mai departe despre „sărăcia doctrinară" și lipsa de preocupări intelectuale a militanților socialiști, care se îndepărtează puțin cîte puțin de socialism, folosind un fel de socialism vulgar pentru a legitima conservatorismul practic. Ignoranța, pasiunile personale, egoismul și setea de putere, lipsa de înțelepciune, iată doar cîteva însușiri morale pe care A. Philip le consideră ca aparținînd politicienilor socialiști. În timp ce intelectualii cu autoritate, unii dintre ei membrii ai partidului, nu sînt consultați. De aici disprețul public față de intelectuali, recurgerea la forță sub aspectul ei cel mai primitiv, militar și polițienesc, realizarea unei politici anacronice etc.

A. Philip răspunde și la întrebarea — de ce a tăcut partidul — demonstrînd prin cifre compoziția sa socială mic-burgheză, slăbiciunea elementului muncitoresc și a tineretului, înăbușirea libertății de opinii din partid, înlocuirea luptei de idei cu atacuri personale și insinuări, degenerarea vechilor idealuri socialiste în politicianism burghez, lipsit de principii, clericalizarea partidului.

Minciuna este ridicată la rangul de *valoare morală* ca și în timpul afacerii Dreyfus, gîndurile libere sînt înăbușite ca în timpul regimului lui Pétain. Acestea sînt simptome ale unei crize generale a democrației (adică a democrației burgheze). „Partidul socialist este pe cale de a pierde nu numai idealul său politic, dar însăși noțiunea de adevăr".

Care este totuși soluția? A. Philip o vede în reorganizarea *dreptei liberale* și *stîngii socialiste*, opuse prin politica lor economică și socială, dar unite prin fidelitatea lor pentru valorile democratice fundamentale. Deci împotriva oricărui front comun cu comuniștii (care, după el, ar manifesta un total dispreț pentru valorile democratice occidentale) și pentru unirea cu liberalii. Dar despre ce fel de valori democratice e vorba? Doar partidul comunist s-a manifestat de repetate ori, atît pe plan teoretic și programatic, cît și în *practică*, în sensul aprecierii și folosirii instituțiilor democratice burgheze pentru transformări sociale în folosul poporului. Cît privește modul actual de funcționare a acestor „valori" democratice fundamentale, însuși A. Philip ne-a înfățișat un tablou întunecat și pesimist.

Deci, revizionistul vede ieșirea din impasul în care se află mișcarea socialistă reformistă nu într-o schimbare radicală a politicii interne și externe, în orientarea sa efectivă și nu doar declarativ-verbală spre o reorganizare radicală a societății pe baze socialiste, ci în unirea cu liberalismul burghez, deci într-o și mai categorică părăsire a idealurilor și principiilor autentic socialiste. Pentru aceasta vor trebui, spune el, învinse o serie de dificultăți, printre care slaba *conștiință politică* a muncitorilor din așa numitele „sindicate libere" cărora el însuși le reproșează caracterul îngust, pur economic al revendicărilor pentru care luptă, *spiritul iacobin* al celor mai buni militanți de stînga care se opun planurilor de integrare europeană etc.

Dar care trebuie să fie *baza ideologică* a regrupării și unirii forțelor politice pe care o propune el? În ce mod trebuie renovată doctrina S.F.I.O. pentru ca aceasta să devină factorul politic al redresării?

Este o problemă cu care nu-şi bate prea mult capul. O formulă politică de felul aceleia pe care o propune A. Philip nu poate avea decît o justificare ideologică demnă de ea.

„Nu există posibilitatea creării unei noi civilizaţii a muncii (??) decît dacă *toate tendinţele filozofice şi religioase se reunesc* pentru a reconstrui o măsură comună a societăţii, un ansamblu de valori etice pe baza cărora toţi să se pună de acord, în vederea unei acţiuni comune".

Iată ultimul cuvînt al revizionismului, care nu mai are nevoie de nici un fel de comentariu.

Pînă aici nu e nimic de mirare. Sîntem obişnuiţi cu asemenea atacuri şi răstălmăciri ale marxismului, cu asemenea formule politice şi ideologice. Şi dacă întregul conţinut al vieţii sociale contemporane, numeroase fapte, desmint toate „ideile" adversarilor marxismului ori toate formulele lor, cu atît mai rău pentru fapte — vor spune (sau vor gîndi) aceştia. Dacă le amintim nu o facem pentru noutatea lor, (nu e posibilă noutate şi originalitate în lupta dusă de vechiul muribund împotriva noului), ci datorită faptului că multe asemenea „idei" au găsit, din păcate, un ecou şi printre unii gînditori care-şi zic marxişti sau chiar comunişti. Şi desigur nu e întîmplător că acelaşi Ignazio Silone care „desfiinţează" dintr-un condei şi fără jenă marxismul, are numai cuvinte elogioase la adresa unor filozofi polonezi ca Leszek Kolakovski, Jerzy Szacki ş.a.

„Nicăieri — spune el —autocritica marxistă nu a luat o anvergură şi forme atît de curajoase ca în Polonia". Dar oare despre autocritica marxistă e vorba? Dacă ar fi aşa, putem fi încredinţaţi că antimarxistul Silone nu ar avea motive de laudă. Tot el ne lămureşte despre ce este vorba. „Ei (adică filozofii polonezi) sînt pe cale de a examina marxismul fie din punct de vedere al situaţiei reale a ţărilor de democraţie populară, fie din punct de vedere al progresului ştiinţific. Ei sînt pe cale de a ridica masca nominalismului juridic al lumii zise „progresistă".

Asupra semnificaţiei revizioniste a unor asemenea aprecieri cu privire la unii gînditori polonezi, nu mai încape nici o îndoială. Pentru a ne convinge de acest lucru nu e nevoie să recurgem la aceea avalanşă de articole publicate într-o serie de reviste occidentale, cum ar fi *Preuves, Temps Modernes* ş.a. În multe din aceste materiale nici numai e vorba de revizionism, ci pur şi simplu de o abandonare totală, făcută într-o manieră teribilistă de senzaţie ieftină, ale celor mai elementare principii socialiste. Noi am arătat în capitolele precedente ce gîndesc unii din acei filozofi polonezi care nu se dezic cu totul de marxism. În legătură cu problema situaţiei şi valorii actuale a marxism-leninismului, trebuie să mai adăugăm că printre filozofii polonezi este răspîndită ideea că nu putem vorbi despre un marxism al epocii noastre. Ea a fost susţinută şi la Conferinţa Internaţională de filozofie de la Varşovia, de către Kolakovski, Oşakowa ş.a. şi într-o serie de articole care au mai fost citate şi îndeosebi în articolul lui Jerzy Szacki *Marxismul şi politica culturală*, unde se afirmă textual că „marxismul epocii noastre încă nu există". El socoate necesar să reabiliteze trotkismul şi buharinismul despre care ni se spune că reprezintă ramuri istoric determinate ale marxismului. Pentru asemenea autori, învăţătura lui Lenin, care a continuat şi îmbogăţit marxismul în noile condiţii ale luptei de clasă şi mişcării de eliberare din epoca imperialismului, aproape că nici nu mai există.

Din acest punct de vedere, tov. W. Gomulka a considerat ca ilustrativă pentru orientarea revizioniştilor poziţia lui L. Kolakovski, care scria că activitatea teore-

tică ce urmăreşte să descopere principalele tendinţe în dezvoltarea societăţii de azi, este condiţia necesară a unui socialism nou şi diferit.

„Autorul porneşte de la teza absurdă că mişcarea socialistă din zilele noastre n-ar avea, în genere, un fundament teoretic. El îi aruncă la o parte pe clasicii marxismului. El se consideră singur capabil să descopere principalele tendinţe în dezvoltarea societăţii contemporane capitaliste, şi după cum se exprimă el, necapitaliste" [1].

Dar ce fel de orînduire este aceea denumită necapitalistă şi ce fel de „socialism" sau „umanism" nou ne promit revizioniştii, aceasta ei nu ne-o spun. Şi e greu să ne închipuim cum ar putea să arate un asemenea „socialism nou" pentru care nu există în societatea contemporană nici un fel de baze concrete — sociale, economice, politice. Este vorba mai curînd de cerinţa restaurării capitalismului sub denumirea confuză de necapitalism.

★

Desigur că toţi acei cărora le sînt scumpe idealurile socialismului sînt interesaţi să lupte împotriva greşelilor trecutului, pentru dezvoltarea acelui climat politic şi spiritual în care ele nu se vor mai putea repeta. Există însă oameni care neagă tot ce s-a făcut valoros în aceşti ani de muncă şi de luptă încordată, care cer schimbări structurale, „lichidarea sistemului însuşi". Atunci cînd asemenea cerinţe sînt formulate în lagărul reacţiunii burgheze, nu e nimic de mirare. Regretabil este însă faptul că mulţi tovarăşi care îşi zic marxişti şi chiar comunişti nu ştiu sau nu vor să se delimiteze de reacţiunea ideologică în aprecierea laturilor negative din politica partidelor comuniste şi a ţărilor socialiste a anilor trecuţi, preferînd să renunţe la unele din principiile fundamentale ale marxism-leninismului. Dezvoltarea creatoare a filozofiei marxiste în condiţiile epocii noastre nu e posibilă însă decît de pe poziţii ideologice clare, principiale, ţinînd seama de valabilitatea universală a ceea ce este fundamental şi esenţial în marxism-leninism, intransigent faţă de orice manifestări ale ideologiei burgheze şi revizioniste.

НЕПРИМИРИМАЯ ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЬ МЕЖДУ РЕВОЛЮЦИОННЫМ МАРКСИЗМОМ И РЕВИЗИОНИЗМОМ

КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ

Отметив в общих чертах актуальность рассматриваемого в настоящей статье вопроса, автор анализирует ведущуюся в настоящее время философскую борьбу между революционным марксизмом и ревизионизмом по поводу некоторых социологических и этических вопросов.

В первой главе, озаглавленной «Догматизм и ревизионизм — два способа метафизического мышления и искажения марксизма», доказывается, что догматизм и ревизионизм имеют общие гносеологические корни и являются двумя способами антидиалектического мышления, которым чужд конкретный анализ противоречивого единства действительности,

[1] W. Gomulka, *op. cit.* p. 86.

Во второй главе, озаглавленной «Принцип партийности в науке», критикуются мнения некоторых философов о связи идеологического с научным, о борьбе с современной буржуазной социологией и о связи философии с естествознанием.

Доказывается следующее:

а) Понятие идеологического, как искажающего, обманчивого отражения действительности, имеет лишь историческую, а не логическую ценность.

б) В рабочем движении осуществляется полное (но не абсолютное) единство между идеологическим и научным вследствие исчезновения объективных причин обмана.

в) В наше время связь между философией и естествознанием создается, с одной стороны, методологическим и объяснительно-гносеологическим значением диалектико-материалистических законов и категорий, а с другой стороны, самими внутренними законами развития науки.

г) Политическая и идеологическая функции партийности науки.

В третьей главе, озаглавленной «О взаимосвязи научной и этической сторон марксизма», содержится критика двух ревизионистских течений, произвольно отрывающих в марксистском мировоззрении этическое от научного либо путем «дополнения марксизма» идеалистической этикой «абсолютных императивов», либо путем недооценки этического, как составной части революционного классового сознания пролетариата. Доказывается, что марксизм впервые осуществил полное единство между этическим и научным, будучи исторической необходимостью, опознавшей себя, свободой в теоретичеком плане, подобно тому как рабочее движение и социалистическое общество являются той же необходимостью, опознавшей себя на практике.

В последней, заключительной главе показывается на нескольких примерах тупик, в который зашло ревизионистское мышление, и неспособность его разработать новые идеи и решения, касающиеся самых важных вспросов современности.

L'IRRÉCONCILIABLE OPPOSITION ENTRE LE MARXISME RÉVOLUTIONNAIRE ET LE RÉVISIONNISME

RÉSUMÉ

Dans la présente étude, l'auteur — après avoir esquissé l'actualité du problème — analyse la lutte philosophique actuelle entre le marxisme révolutionnaire et le révisionnisme au sujet de certains problèmes sociologiques et éthiques.

Le premier chapitre intitulé : *Le dogmatisme et le révisionnisme — deux modalités de la pensée métaphysique et de dénaturation du marxisme,* démontre que le dogmatisme et le révisionnisme ont des racines gnoséologiques communes; ce sont deux modes de pensée antidialectiques, auxquels *l'analyse concrète* de l'unité contradictoire du réel demeure étrangère.

Dans le second chapitre, *Le principe de l'esprit de parti en science*, l'auteur critique les opinions de certains philosophes en matière de rapports entre l'idéologie et la science, combat mené contre la sociologie bourgeoise contemporaine, et rapports entre la philosophie et les sciences naturelles. L'auteur démontre ainsi:

a) le concept d'«idéologie» en tant que miroir déformant, mystificateur, de la réalité, ne possède qu'une valeur historique et non pas une valeur logique;

b) le mouvement ouvrier réalise l'unité complète (mais non pas absolue) entre idéologie et science, grâce à la disparition des *causes objectives* de la mystification;

c) à notre époque, le lien entre la philosophie et les sciences naturelles découle de la valeur méthodologique et gnoséologique-explicative des lois et des catégories matérialistes dialectiques, d'une part, et des lois internes du développement de la science, de l'autre;

d) la fonction *politique* et *idéologique* de l'esprit de parti en science.

Le chapitre 3, qui traite de *La corrélation entre le côté scientifique et le côté éthique du marxisme*, comprend une critique des deux orientations révisionnistes qui séparent arbitrairement les préoccupations scientifiques dans la conception marxiste, soit par «complétement» du marxisme avec l'étiquette idéaliste des «impératifs absolus», soit par une sous-estimation des préoccupations éthiques en tant que partie intégrante de la conscience de classe révolutionnaire du prolétariat. L'auteur démontre que le marxisme a réalisé pour la première fois l'unité complète entre le côté éthique et le côté scientifique, car il représente une nécessité historique, ayant pris conscience d'elle-même — liberté sur le plan théorique — tout comme le mouvement ouvrier et la société socialiste représentent la même nécessité devenue consciente d'elle-même dans la pratique.

Dans le dernier chapitre, en guise de conclusion, l'auteur montre, par quelques exemples, l'impasse totale de la pensée révisionniste, son incapacité d'élaborer des idées et des solutions neuves ayant trait aux problèmes les plus importants du monde contemporain.

DESPRE PROBLEMELE FILOZOFICE ŞI SOCIALE ALE CIBERNETICII *

DE

Prof. dr. GEORGE KLAUSS (Berlin)

1. *Ce este cibernetica?* — dacă luăm în considerare cu toată seriozitatea cuvenită teza materialismului istoric, confirmată de un uriaş material faptic, potrivit căreia modul de producţie imprimă fiecărei epoci caracterul ei material şi în ultimă instanţă şi pe cel spiritual, atunci în aprecierea epocii noastre şi a viitorului apropiat trebuie să ne orientăm privirea asupra laturilor esenţiale ale stadiului actual şi ale evoluţiei viitoare a tehnicii contemporane.

O astfel de perspectivă se pare, la început, că ar trebui să ne conducă automat şi aproape exclusiv la problema energiei atomice. Departe de noi intenţia de a *minimaliza însemnătatea energiei atomice*. Dimpotrivă! Perspectivele tehnice ale acestui uriaş izvor de energie, precum şi ale aplicării radioactivităţii în afara domeniului propriu-zis al energiei atomice nu pot fi îndeajuns de preţuite. Înainte de toate această energie scapă pe om de grija ameninţătoare a epuizării rezervelor de cărbuni şi petrol.

Totuşi, noi sîntem de părere că realizarea tehnică hotărîtoare a epocii noastre nu trebuie văzută în valorificarea energiei atomice, ci în construirea uriaşelor maşini de calculat electronice. Omul, e drept, stăpîneşte energia atomică numai de foarte scurt timp, dar în mod indirect el a întrebuinţat-o întotdeauna, căci aproape toate sursele terestre de energie, pe care omul le-a întrebuinţat de cînd a devenit om, îşi găsesc originea indirect în energia radiaţiilor solare ce se datoresc proceselor de dezintegrare şi fisiune nucleară din soare. Uriaşele maşini de calculat electronice, dimpotrivă, sînt ceva principial nou. Ele se deosebesc de toate uneltele şi maşinile produse şi întrebuinţate pînă acum de om. Noţiunea de „maşină de calculat" bineînţeles nu ne dă semnificaţia universală a acestor aparate. Căci, în nici un caz, nu e vorba despre maşini cu ajutorul cărora putem soluţiona doar probleme numerice, a căror esenţă deci ar consta oarecum în faptul că ele sînt în stare să efectueze aceste operaţii mai repede şi la un nivel mai înalt decît maşinile de calculat uzuale de birou; şi nici nu e vorba despre vechile mecanisme

* Textul revăzut al referatului ţinut la Conferinţa internaţională a catedrelor de materialism dialectic şi materialism istoric (Praga, 21—24 noiembrie 1957).

întrebuințate pentru calcularea integralelor elementare și pentru soluționarea simplelor ecuații diferențiale (integratori etc.). Deosebirea esențială între noile mașini de calculat electronice și mașinile de calculat anterioare — mai mult, mașinile anterioare în general — este de alt ordin. Acest ordin acela din care s-a dedus noțiunea de cibernetică. Pornind de aci, se înțelege de ce aceste noi mașini constituie într-o măsură determinată substratul material al acestei noi discipline științifice și tehnice.

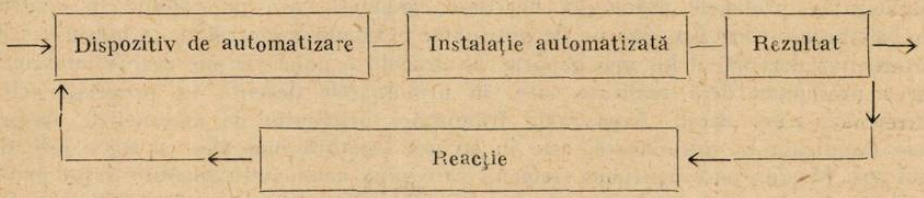
Ce este, așadar, cibernetica? De ce joacă aceste mașini un rol atît de însemnat pentru această nouă disciplină și de unde provine marea frămîntare prilejuită de apariția acestui nou domeniu? Noțiunea de cibernetică, ca atare, nu este nouă, și au existat și înainte mecanisme tehnice care să-i corespundă, deși foarte rar. Renumitul fizician francez Ampère enumeră această disciplină în clasificarea științelor făcută în 1834. Norbert Wiener o definea, de curînd, ca știința despre automatizările care au loc în mașini și animale, de unde se vede că prin apropierea între mașină și animal, această definiție generează probleme.

Ce trebuie înțeles în acest context prin „automatizare"? Să considerăm următorul exemplu: să presupunem că sistemul care trebuie automatizat consta în încălzirea electrică a unui acvariu pentru pești de apă caldă. În principiu, aci sînt posibile trei trepte de reglare, dintre care cea de-a treia se referă la tema noastră. Prima treaptă primitivă are loc atunci cînd prin apăsarea butonului, se pune în funcțiune mecanismul de încălzire pentru cîteva minute, după care timp acest mecanism se oprește automat. A doua treaptă a operației ar putea să constea în punerea în funcție și oprirea printr-un ceas electric, a respectivei instalații zilnic de mai multe ori. Aci n-ar mai fi nevoie în mod constant de intervenția acțiunii omenești. Însă nici această soluție nu ne satisface pe deplin. Chiar dacă am potrivi ceasul electric în mod diferențiat, după anotimp, s-ar putea întîmpla ca într-o anumită zi de vară să fie relativ rece, iar într-una de iarnă relativ mai cald, astfel încît automatul nostru să se declanșeze pentru încălzire atunci cînd apa este încă destul de caldă, iar altădată să nu se declanșeze pentru încălzire cu toate că apa este destul de răcită.

Cele două sisteme caracterizate pînă acum le numim sisteme automate cu circuit deschis. Ele se disting prin aceea că sînt destinate să reacționeze la variațiile unei mărimi independente de procesul tehnic automatizat. Fundamental deosebit de aceasta ar fi descoperirea unui sistem care să înlăture neajunsurile sistemelor anterioare. Noi introducem în sistem un termostat, care este astfel construit încît la depășirea unei anumite temperaturi să oprească încălzirea electrică, iar la scăderea sub normal a temperaturii să o pună din nou în funcțiune. Un astfel de sistem noi îl numim sistem automat cu curent închis. În ce constă deci deosebirea între cele două feluri de sisteme? În primul caz, rezultatul operației dispozitivului de automatizare asupra sistemului care trebuie automatizat nu are nici o influență asupra dispozitivului. În al doilea caz, dimpotrivă, rezultatul produs de dispozitivul de automatizare acționează, la rîndul său, asupra dispozitivului de automatizare, influențîndu-i acțiunea. Un astfel de sistem se numește de aceea sistem automat cu circuit *închis*, deoarece dispozitivul de automatizare nu mai este independent față de sistemul automatizat, ci se află în interacțiune cu acesta. Reacțiunea rezultatului scontat asupra dispozitivului de automatizare se numește în mod obișnuit în limbaj de specialitate „feed-back" (reacție). Ciberne-

tica, ca teorie despre operaţiile de comandă automată, are de-a face, înainte de toate, cu acest sistem cu circuit închis.

Sistem automat cu circuit deschis



Sistem automat cu circuit închis

Iar acum sîntem în măsură să stabilim şi una din deosebirile fundamentale între noile maşini de calculat şi cele care au existat înainte. Noile maşini de calculat sînt sisteme automate cu circuit închis. Dispozitivele de automatizare ale maşinilor sînt acţionate spre noi operaţiuni prin rezultate intermediare dobîndite prin acţiunea de automatizare. Asemenea maşini, sînt de pildă, în măsură de a rezolva ecuaţii diferenţiale. Ca punct de plecare serveşte o soluţie, formală, în general, a acestei ecuaţii. Pe baza acesteia se stabileşte o listă de operaţii pentru soluţia numerică. Cel mai important tip de astfel de maşini, maşini pe bază de cifre (numere), poate — oricît ar suna aceasta de neobişnuit — să efectueze în fond numai operaţii numerice cu totul elementare şi anume: adunare, scădere, împărţire, înmulţire, calcularea secvenţei numerelor, extragerea de numere din tabele şi probleme de interpolaţii. Însă, întrucît este posibilă prescrierea unui astfel de program de operaţii maşinii încît reducerea ecuaţiilor diferenţiale la aceste operaţii elementare să poată fi realizată, maşina poate în consecinţă să efectueze — şi anume cu o viteză şi cu o exactitate incomparabil mai mare — munca calculatorului cu numere. Hotărîtor în aceasta este însă faptul că maşina e în stare să ia ca punct de plecare pentru noi operaţii numerice toate rezultatele intermediare şi rezultatele calculelor secundare.

Numerele şi raporturile între numere sînt însă abstracţiuni obţinute din mulţimi reale şi din relaţii dintre ele. Aceasta dă — invers — posibilitatea de a înfăţişa numerele şi relaţiile lor prin corespondente materiale şi deci de a materializa într-o oarecare măsură calculul. Aceasta se întîmpla în vechile maşini de calculat prin intermediul roţilor dinţate şi a mişcării lor. În maşinile electronice de calcul numeric numerele sînt reprezentate prin impulsuri electrice. În această ocazie nu se întrebuinţează sistemul de numărare zecimal, ci cel diadic, lucrîndu-se astfel numai cu două cifre : 0 şi 1. Faptul că, tuburile electronice pot lucra practic fără inerţie, constituie imensa deosebire cantitativă a noilor maşini faţă de cele vechi. Proprietatea acestei maşini de a constitui sisteme de control închise,

lucrînd numai cu numerele 0 şi 1 realizate material prin impulsuri, respectiv prin lipsă de impulsuri, constituie, între altele, deosebirea lor calitativă faţă de maşinile anterioare. Temeiul acestora se va da în ceea ce urmează.

O analiză precisă a extensiunii domeniului în care aceste maşini pot lucra, arată că ele constituie nu numai un exemplu pentru domeniul ciberneticii, în linii generale — ori cît ar fi el de important — ci că aceste maşini ocupă aici o poziţie centrală. Aceasta este legat de faptul că întrebuinţarea acestor maşini nu se mărgineşte la matematică în sensul restrîns al cuvîntului. Maşinile acestea au o relaţie strînsă cu logica, redînd anumite aspecte noi ale fenomenelor gîndirii omeneşti, şi permit aplicări importante în domenii care nu sînt ale lor. Se pot stabili anumite analogii cu procesele fiziologiei nervoase, analogii care ne conduc în centrul controverselor filozofice, iar pe de altă parte existenţa unor astfel de maşini ca şi perspectiva dezvoltării lor mai departe, ne deschid o nouă viziune despre automatizarea producţiei deja realizate care, în următoarele decenii, va progresa neîndoielnic în ritm rapid. Acea mare frămîntare pricinuită de cibernetică, despre care aminteam în introducere, este în strînsă legătură mai ales cu toate cele de mai sus. Maşina pare a uzurpa domenii care pînă acum erau socotite drept privilegii ale lucrătorului intelectual sau ale lucrătorului cu calificare superioară. Ea înscrie pe ordinea de zi uriaşe restructurări profesionale şi ameninţă în plus cu şomajul mase de milioane de muncitor în ţările capitaliste sau cel puţin ameninţă să le devalorizeze în chip simţitor forţa de muncă prezentă.

Încă înainte cu puţini ani aceste maşini erau o raritate. Potrivit informaţiilor provenite de la Institutul de matematică aplicată al şcolii superioare tehnice din Darmstadt, din 23 mai 1956, în S.U.A. aproape că nu mai există un institut din domeniul ştiinţelor exacte ale naturii sau de matematică în care să nu funcţioneze o maşină electronică de calculat mai mare sau mai mică. Informaţii asemănătoare ne vin şi din Uniunea Sovietică.

Noţiunea de cibernetică a fost din nou formulată de către Norbert Wiener în 1948 dîndu-i-se un nou conţinut. Numai cu puţini ani mai tîrziu a avut loc Congresul de la Namur (26—29 iunie 1956) la care au participat 600 de savanţi din 21 de ţări pentru a discuta problemele ciberneticii. Cibernetica a fost foarte des greşit întrebuinţată. Din interpretarea ciberneticii se trag de pildă multe concluzii filozofice şi sociologice false. Din această cauză unii reprezentanţi ai marxismului au înclinat să creadă că cibernetica s-ar întemeia pe principii fundamentale idealiste. O astfel de poziţie este totuşi de nesusţinut. Cibernetica este un fapt social şi ştiinţific real. Situaţia aceasta nu se poate schimba chiar dacă există teoreticieni care vor, de pildă, să explice procesul de gîndire omenească prin cibernetică, sau care vor să ajungă, pe baza ei, la teoria sociologică a dominaţiei manager-ului şi a tehnocratului.

Problematica pusă de cibernetică e atît de vastă şi pătrunde atît de adînc în fundamentul vieţii noastre materiale şi spirituale, încît merită să fie lămurită pentru opinia publică. Numai în acest fel se va putea împiedica răspîndirea expunerii ei mistificate, cît şi abuzul de răstălmăcire politică şi ideologică, destul de răspîndită, a ciberneticii.

Bazele teoretice ale maşinilor electronice în particular şi ale ciberneticii în general se găsesc în logica matematică, în calculul probabilităţilor şi în teoria matematică modernă a informaţiei. Pe aceasta din urmă nu o putem aprofunda aici. Din vastul domeniu al ciberneticii vom scoate în evidenţă numai două probleme

principale, și anume vom urmări lumina pe care o aruncă cibernetica asupra locului gîndirii omenești în lume și asupra problematicii sociale, care ia naștere din automatizarea totală a unor mari ramuri de producție, de administrație și chiar de activitate spirituală, cu ajutorul mașinilor electronice.

2. *Cibernetica și logica.* Perspectiva din care putem lămuri rolul pe care îl joacă cibernetica în privința aprecierii asupra naturii gîndirii omenești se arată cel mai ușor, dacă pornim de la înțelegerea a ceea ce reprezintă logica pentru cibernetică și cibernetica pentru logică.

Problema legăturii dintre logică și mașinile electronice, se poate pune dintr-un întreit punct de vedere. Pregătirea unei probleme matematice pentru mașină, numită și codificare, este o problemă de logică, deoarece aici trebuie cercetată structura logică a procesului matematic, pe care trebuie să-l efectueze mașina.

Mai departe, cu acest prilej, trebuie reamintit, că mașinile de calculat electronice nu sînt nicidecum numai mașini de *calcul*, ele putînd să prelucreze de asemeni și alte lucruri decît numerele (de pildă comenzi). Aceste mașini pot clasifica, selecționa și executa acele operații despre care se tratează în logica propozițiilor și în calculul elementar de clase.

În sfîrșit, trebuie menționat în mod deosebit că sistemul de declanșare a noilor mașini electronice poate fi descris prin logica propozițională. Aceasta însemnează, pe de o parte, că logica propozițională poate ajuta la proiectarea unor astfel de mașini, iar pe de altă parte, că mașina poate soluționa probleme de logică propozițională. Prin logica propozițională se înțelege partea cea mai elementară a logicii în care e vorba, în esență, despre legătura dintre valoarea de adevăr și fals a judecăților simple A, B, C etc. și valoarea de adevăr și fals a judecăților compuse din ele cu ajutorul constantelor propoziționale, ca „non", „și", „dacă... atunci", „sau" etc. deci a unor judecăți ca „non A", „A și B", „A sau B", „dacă A, atunci B" etc.

Astăzi, aproape că putem să spunem că în general e cunoscut ca fiind posibilă înfățișarea conjuncției logice printr-o diodă corespunzător așezată în releu, iar negația logică printr-un tub electronic reglat printr-o grilă. Prin aceasta putem să transpunem în mașină întreaga logică propozițională, căci o simplă judecată ajunge să ne arate că toate legăturile propoziționale pot fi reprezentate prin conjuncție și negație. În mod asemănător se pot înfățișa alte constante logico-propoziționale. Acest mod de reprezentare este *unic* în ordinea unei posibilități tehnice.

Mc Callum și Smith au construit o mașină logică ce lucrează cu șapte variabile propoziționale, adică clasele A, B, C... etc., și întrebuințează șase tipuri de legături logice de felul celei de mai sus. Mașina poate rezolva toate problemele de logica propozițiilor din domeniul acestor posibilități, domeniu care cuprinde o clasă importantă de probleme.

Aceste legături aici doar amintite ne arată că este posibil să transpunem în mașina electronică aproape toate deciziile logice întîlnite în practică. Aceasta însemnează și mai mult. Noi am amintit deja că aceste mașini lucrează numai cu numerele 0 și 1, 1 fiind realizat printr-un impuls, iar 0 prin lipsa acestuia. În același timp, putem socoti 0 și 1 ca valori logice, ca „adevăr" și „fals"; înmulțirea putem s-o socotim în sistemul nostru ca conjuncție logică, adunarea ca disjuncție logică, fapt prin care se arată cît de mult depășesc marile mașini electronice domeniul calculului numeric și cum se extind în domeniul mult mai universal al logicii. Pornind de la astfel de idei de bază, Couffignal, director al Institutului „Blaise Pascal", a dezvoltat ideea unei mecanizări a logicii, care ar avea drept

urmare faptul că logica formală, privită în perspectivă, ar cădea aproape total în stăpînirea unei astfel de maşini. El porneşte de la cîmpul predicatelor şi arată că dacă avem η predicate independente, se pot construi 2^{2^n} funcţiuni logice. El mai arată că pentru oricare asemenea funcţiuni se pot realiza contacte automate corespunzătoare, cu toate consecinţele, care rezultă după cum s-a mai arătat, pentru calcularea şi stăpînirea conexiunilor corespunzătoare. Cum se comportă o logică ce ia naştere în acest mod, în raport cu logica noastră obişnuită? La prima vedere, se pare că maşina ar avea faţă de logica omenească naturală numai avantaje cantitative. Stau oare lucrurile într-adevăr aşa? Pe plan de calcul e limpede din capul locului că într-un timp previzibil noi vom putea construi maşini care să poată efectua calcule numerice pentru care viaţa unui om înarmat numai cu hîrtie şi creion n-ar ajunge. E oare acelaşi cazul dacă-l transpunem la nivel logic asupra calculului logic descris de Couffignal ? Se pare că această întrebare ar trebui negată. În dicţionarul unei limbi evoluate sînt zeci de mii de noţiuni. Dacă presupunem că numai cinci sute de noţiuni sînt independente între ele, atunci potrivit calculului de predicate al lui Couffignal, ar rezulta o mulţime de funcţii logice, al căror număr se exprimă printr-o cifră urmată de 450 de zero-uri. Complicatele lanţuri deductive logice din cadrul acestui sistem cu construcţii extrem de complicate de noţiuni impun nu numai întrebarea dacă nu s-ar naşte aici probleme pe care un logician înarmat cu hîrtie şi creion nu le-ar putea rezolva într-o viaţă întreagă, ci şi dacă, principial vorbind, structura anatomică a creierului nostru ar fi, în general, capabilă să cuprindă un astfel de calcul.

Această ultimă consideraţie ne conduce la o altă întrebare şi anume: cum se raportează gîndirea logică a omului la structura anatomică a creierului său? Iar aici ni se oferă un şir de analogii care, evident, vizează destul de departe.

În primul rînd fiziologia modernă a activităţii nervoase superioare pare să arate că celulele nervoase şi traiectele nervoase, cu condiţia ca proprietăţile semnalelor să nu depindă de cauzele care le provoacă, pot transpune toate semnalele după principiul „tot sau nimic" al maşinii electronice, respectiv după sistemul „adevăr-fals" al principiilor logice, respectiv după sistemul „0, 1" al principiilor aritmetice. Se pare că şi synapsele, adică locurile în care terminaţiile nervoase se unesc la bifurcaţii, prezintă asemănări care merg destul de departe cu transistorii, respectiv cu tuburile electronice ale maşinilor electronice moderne. Bineînţeles, synapsa nu este un transistor şi transistorul nu este o synapsă. În ultimul timp s-a atras de repetate ori atenţia asupra asemănării structurale dintre părţi din creier şi scheme şi contacte şi releuri ale maşinii. Aceste asemănări nu trebuie nici generalizate şi supraapreciate în mod materialist-mecanic şi nici nu trebuie, pur şi simplu, respinse în mod idealist sau pseudo-materialist-dialectic. Dacă aceste analogii sînt juste, chiar şi numai „grossomodo", atunci de aici decurge că în principiu ar fi posibil, de pildă, pe baza ideilor lui Couffignal, să se construiască teorii cu ajutorul acestor maşini, şi anume astfel de teorii, pe care creierul uman neînarmat cu atare instrumente nici nu le-ar putea înţelege. Omul poate cere maşinii să dezvolte teoria, poate să formuleze problemele şi să anticipeze răspunsul dat de maşină, el nu ştie însă ce face maşina în intervalul cuprins între momentul în care i-a dat problema şi cel în care capătă rezultatul. Această maşină ar fi, într-un anumit sens, oarecum superioară gîndirii umane, deoarece numărul circuitelor neurale închise şi synapsele necesare înţelegerii activităţii sale ar depăşi pînă la urmă considerabil pe cele existente în creierul omenesc.

Se pune întrebarea dacă prin aceasta e pusă în discuţie în principiu, cognoscibilitatea lumii. Noi credem că acestei probleme trebuie să i se dea un răspuns negativ. Noi cunoaştem lumea prin senzaţiile provocate de lumea exterioară, existentă-reală în mod obiectiv şi prin activitatea intelectului uman. De mult ne-am obişnuit cu faptul că organele noastre de simţ neînarmate au numai un grad foarte limitat de acţiune şi că universul ştiinţelor moderne ale naturii ar fi de neconceput fără telescoape sau microscoape electronice etc. Nimeni nu va susţine totuşi că lumea nebuloaselor spirale ar fi incognoscibilă fiindcă nu o putem vedea cu ochiul liber, fără instrumente. Se pare că aceste consideraţii trebuie extinse şi asupra gîndirii. Dacă maşinile moderne de calcul ne duc pe tărîm matematic şi logic care ar fi inaccesibil fără ele, în aceasta nu ni se pare că rezidă vreun element agnostic, ori idealist.

Cu atît mai puţin poate fi vorba prin aceasta de o detronare a creierului uman delimitat, ca forma cea mai superioară de dezvoltare a materiei organice. Căci, în defintiv, omul este acela care construieşte aceste maşini şi le dă programul. Pentru consolarea tuturor acelora pe care aceasta nu-i satisface să adăugăm că Church, Rosser şi Turing au demonstrat că înseşi maşinile care ar poseda o capacitate infinit de mare nu ar putea răspunde de loc sau ar răspunde numai greşit la anumite probleme şi tocmai la problema care ar putea fi formulată cu sens chiar cu datele acestei maşini. Aceasta arată că ele nu sînt atotputernice şi nu pot depăşi omul în nici un fel în probleme principiale. Dacă sub un anumit aspect ele sînt superioare gîndirii logice şi matematice naturale a omului, îi sînt însă în mod hotărîtor inferioare acestuia în problemele supreme şi principiale. Asupra acestei chestiuni vom reveni.

O concluzie putem deja să tragem din cele spuse aici despre cibernetică. În discuţiile din ultimul timp asupra logicii s-a socotit drept cîmp de activitate al ştiinţei logice aşa-numita logică naturală, adică gîndirea logică naturală a omului normal. După partizanii acestui punct de vedere, acest domeniu ar juca pentru ştiinţa logicii acelaşi rol ca şi latura fizică a realităţii pentru ştiinţele fizice. Această poziţie, în mod evident, nu se poate susţine. Chiar dezvoltarea modernă a logicii a scos la lumină legi logice care nu sînt numai expunerea explicită a ceea ce aşa-numitul intelect uman sănătos poartă oricum implicit în sine. Posibilităţile indicate aici arată că cel puţin în principiu poate fi imaginată construcţia unor maşini care să efectueze operaţii logice ce depăşesc capacitatea fiziologică de concepere a creierului uman actual, care aşadar în nici un caz nu aparţin logicii naturale — nici măcar implicit. Prin aceasta, legile logicii se dovedesc tocmai ceea ce trebuie să fie într-o teorie materialistă a logicii, adică abstracţii scoase din realitate. Stabilind însă aceasta, nu mai este de mirare că există legi logice despre care astăzi nici nu bănuim, chiar dacă probabil în gîndirea logică a vieţii de toate zilele pot fi la fel de neinteresante şi de neimportante ca şi geometria cosmică a lui Riemann şi Einstein pentru tîmplarul care vrea să facă un dulap şi pentru care geometria euclideană este cu totul suficientă. Am vorbit pînă acum despre raportul dintre partea elementară a logicii bivalente şi maşini indicînd totodată unele analogii neuro-fiziologice. S-ar putea obiecta că toate acestea ar avea o importanţă cu totul subordonată deoarece logica, care operează cu „adevărat" şi „fals", cu „1" şi „0", cu „da" şi „nu" în mod normal este foarte importantă. Va fi invocat aici poate chiar şi Friedrich Engels care caracterizează pe metafizician în modul următor : „El gîndeşte numai în antagonisme nete ; felul lui de a gîndi

este da, da, nu, nu ; tot ce e în plus vine de la necuratul" [1]. Cu suficientă fantezie şi cu o completă neînţelegere a lui Engels s-ar putea eticheta maşinile electronice ca „antidialectice". Această obiecţie ar fi falsă. Tocmai teoria matematică modernă a informaţiei ne arată că problemele ştiinţifice cu sens pot fi astfel formulate încît răspunsul să fie „da" sau „nu". Măsurătorile fizicii experimentale pot fi în general reduse la întrebarea : aceste două linii paralele se suprapun sau nu se suprapun ? În cele din urmă, răspunsul la orice întrebare ştiinţifică cu sens poate fi reprezentat printr-o serie finită de „da" şi „nu". Iată un exemplu : cineva întreabă „ce temperatură arată astăzi termometrul" ? La această întrebare, aparent, nu se poate răspunde prin „da" sau „nu". Putem însă s-o reformulăm şi să întrebăm : termometrul arată astăzi mai mult de 10° ? Răspuns : „nu" !

A doua întrebare : termometrul arată astăzi mai mult de 0° ? Răspuns : „da".

A treia întrebare : termometrul arată mai mult de 5° ? Răspuns : „nu". Chiar aceste cîteva demersuri permit să ne dăm seama că într-adevăr putem da răspunsul la prima noastră întrebare printr-o serie finită de „da" şi „nu" ; sub acest raport rămînem aşadar în întregime în domeniul logicii bivalente, al logicii care operează cu „adevărat" şi „fals", cu „da" şi „nu" şi ţinem seama şi de posibilităţile de exprimare ale maşinii. Această serie se sfîrşeşte pentru că după un număr finit de încercări ajungem totdeauna în domeniul fluctuaţiilor spontane. Se poate arăta de asemeni că această serie este finită pentru orice întrebare care se referă la realitate. Consideraţiile din acest capitol ne conduc la o altă problemă cu care intrăm chiar în centrul problematicii filozofice a ciberneticii, sau, exprimat în chip mai puţin politicos, al zarvei stîrnite de reclama occidentală în jurul ciberneticii. Această întrebare sună astfel :

3. *Pot maşinile să gîndească?* Această problemă a fost pusă destul de des în cadrul denaturărilor filozofice idealiste ale ciberneticii, cu intenţia prestabilită de a răspunde afirmativ. Noi vom admite această întrebare, dar din alt punct de vedere. În general, există o unanimitate asupra chestiunii de a şti care anume activităţi sînt activităţi caracteristice omului. Dacă arătăm că maşinile pot exercita activităţi care erau pînă acum considerate ca specific umane, scoaterea unor astfel de activităţi din noţiunea de uman ne va ajuta să concepem mai bine esenţa proprie omului. Repetînd aici întrebarea dacă maşinile pot gîndi, trebuie să clarificăm mai întîi ce este o maşină. Cele mai vechi şi mai primitive maşini au fost simple „prelungiri" ale braţelor şi picioarelor noastre. Cele mai simple unelte ale omului trebuiau să fie puse în acţiune chiar de oameni. O nouă epocă tehnică a apărut atunci cînd au fost fabricate primele ceasornice. În mecanismele ceasornicelor este acumulată o anumită cantitate de energie mecanică treptat eliberată sub formă de mişcare mecanică. Ceasornicele au fost oarecum construcţii care se mişcau singure. Nu este o întîmplare că epoca ceasornicelor este epoca legendelor despre Golem şi despre Homunculus, epoca deismului şi a ideii sale despre ceasornicarul divin, dar şi a ideii lui Descartes despre animalul-maşină şi a comparaţiei omului de către Lamettrie cu maşina. Ceasornicului trebuie întotdeauna să i se atribuie dinainte energia mecanică acumulată pe care o va consuma ulterior. Lucrurile stau deja altfel cu maşinile cu aburi. Ele sînt „hrănite" cu cărbune şi creează energie mecanică. Ideea maşinii cu aburi a condus la a doua comparaţie a omului cu maşina. Această comparaţie n-a fost cu totul infructuoasă, deoarece

[1] Fr. Engels, *Dezvoltarea socialismului de la utopie la ştiinţă*, Ed. P.M.R., 1951, p. 50.

a condus tot mai mult la ideea că principiul conservării energiei este valabil şi în cazul organismelor animale şi omeneşti ceea ce a fost o lovitură serioasă dată vitaliştilor. Ea a cauzat mai apoi o rămînere în urmă în domeniul psihologiei şi a domeniilor înrudite.

Maşinile electronice de calculat sînt maşini de un tip complet deosebit. Aici nu mai este vorba în primul rînd despre ce procese energetice stau la baza acţiunilor maşinii, ci despre planul de organizare potrivit căruia ea lucrează şi cum îşi îndeplineşte programul ei de lucru.

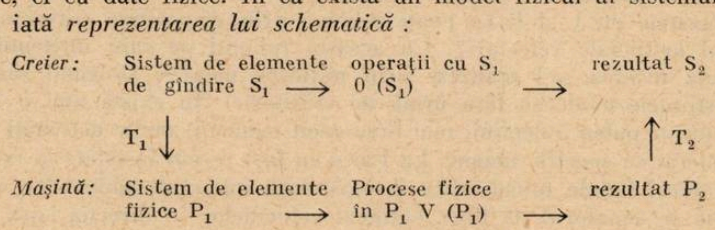
Să considerăm în această ordine de idei un exemplu cunoscut şi deseori discutat. Un automobil este desigur o maşină complicată. Nimănui nu-i vine totuşi în minte să compare activitatea automobilului cu cea a omului, căci ar apare numaidecît obiecţia că automobilul o dată pornit poate chiar să meargă singur, dar nu poate să se conducă singur ; conducerea ar fi tocmai o activitate specific omenească. Această obiecţie însă nu poate fi susţinută. Prin simpla construcţie a unui dispozitiv de celule fotoelectrice corespunzătoare s-ar putea ajunge ca automobilul să evite ciocnirile, să se comporte la întretăieri după anumite prescripţii etc. Următoarea obiecţie ar fi că automobilul n-ar putea să meargă singur pînă la un anumit loc. Automobilului dirijat electronic i se poate da însă un program conexat cu hartă a oraşului şi el va putea îndeplini şi această sarcină. Proiectile teleghidate sînt astăzi în stare să-şi corijeze automat traiectoria cu ajutorul unei hărţi ataşate. S-ar putea continua jocul astfel, găsind mereu noi piedici, ca să ajungem în sfîrşit la o oarecare activitate pe care s-o efectueze numai un şofer cu automobilul său, dar pe care în mod principial, să n-o poată îndeplini automobilul autodirijat. Reiese că nu este deloc simplu să se găsească o astfel de activitate. Nici astfel de argumente, ca acela după care maşinile nu au memorie, respectiv organe de simţ şi prin aceasta ar exista o deosebire principială faţă de om, nu rezistă sută la sută. Maşinile electronice mai complicate au un fel de „memorie" pentru rezultatele activităţii lor care poate fi asemănată cu memoria omului ; cunoştinţele fixate pe cale electromagnetică acolo nu sînt în nici un caz cunoştinţe moarte, deoarece maşinile sînt astfel organizate încît rezultatele trimise în „memorie" pot fi intercalate din nou în cursul activităţii sale ulterioare. În sfîrşit, ele pot fi înzestrate chiar cu „organe de simţ" artificiale (celule fotoelectrice, termostate etc.) şi li se poate adăuga prin dispozitive corespunzătoare chiar şi mîini artificiale (efectori). Cu aceasta robotul pe care înţeleptul rabin Lew din Praga încerca să-l realizeze prin mijloace magice, Golemul său, ar fi construit de ştiinţele moderne fără urmă de vrăjitorie. Nu există nici o îndoială că aceste maşini ar putea îndeplini, mai bine decît oamenii, multe activităţi pe care le-am fi considerat ca specific umane. La Paris au fost recent instalate la întretăieri stopuri electronice. Celule fotoelectrice înregistrează numărul vehiculelor care vin dintr-o direcţie şi semaforul dă liber automat vehiculelor în direcţia spre care se îndreaptă cel mai mare şir de maşini. Un singur agent de circulaţie care ar deservi manual acest semafor n-ar fi în stare să asigure circulaţia în condiţii optime, cum o face maşina.

Sigmund Freud spunea o dată că mîndriei exagerate a intelectului uman i s-au dat trei mari lovituri. Descoperirea lui Copernic i-a luat omului iluzia de a fi centrul lumii. Descoperirea lui Darwin l-a situat în seria dezvoltării animale şi psihanaliza, după cum credea Freud, neglijînd cercetările lui Pavlov, a răpit gîndirii umane pretinsul ei caracter supranatural. Cibernetica ar putea fi considerată aici ca a patra lovitură, întrucît ea a dezbrăcat de caracterul lor privilegiat

o serie de activităţi pe care noi le-am atribuit exclusiv activităţii creierului omenesc. Cele spuse aici nu pot fi respinse explicînd că aceste maşini ar putea efectua cutare sau cutare lucru mai bine decît cutare sau cutare creier omenesc concret sau mai bine poate, decît toate capetele existente în prezent, dar că n-ar putea deloc şi în nici un domeniu să lucreze mai bine decît creierul omenesc în general. Gîndirea omenească „în genere" este o abstracţie care corespunde spiritului universal absolut al lui Hegel sau conştiinţei în genere a neokantienilor. Omenirea produce cunoştinţe într-un ritm mult mai rapid decît le-ar putea dobîndi un singur om în decursul unei vieţi. De aceea specializarea necontenită a ştiinţelor poate fi oprită dacă oamenii nu găsesc mijloace pe care să le opună constrîngerii progresive către specializare. Avantajul pe care maşinile îl prezintă faţă de creierul nostru în privinţa unor anumite aptitudini va acţiona ca o contratendinţă pozitivă faţă de specializarea exagerată, deoarece maşinile ne vor elibera de masa materialului de memorat şi de munca ştiinţifică de simplă rutină, momente esenţiale ale acestei constrîngeri către specializare. Ceea ce există ca avantaj al maşinilor electronice faţă de creierul omenesc nu este cu nimic dăunător omului. Dimpotrivă. Aceste aparate concepute şi produse de om apără omenirea de a deveni treptat un furnicar de specialişti unilaterali.

După ce pînă acum a fost vorba despre analogii între creier şi maşinile electronice, urmează în mod obligatoriu întrebarea hotărîtoare : în ce constă atunci deosebirea dintre gîndirea umană şi aşa-zisa gîndire a acestor maşini, adică tocmai acea deosebire pe care, cum am văzut, nu avem voie nici s-o trecem cu vederea în chip materialist-mecanicist, nici s-o mistificăm în chip idealist.

Am spus pînă acum că aceste maşini pot efectua operaţii logice şi matematice, că pot face traduceri şi că sînt în stare să execute lucrări de birou şi administrative. În general, acest mod de a vorbi este curent. Totuşi, cînd cercetăm problema principială dacă aceste maşini pot gîndi sau nu, nu mai este permis să rămînem la folosirea limbii uzuale şi trebuie să ne ridicăm în sfera abstracţiilor filozofice. Făcînd aceasta vom vedea numaidecît că maşina nu poate să efectueze nici măcar cea mai simplă operaţie de gîndire. Ce este de exemplu o demonstraţie logică ? O operaţie cu noţiuni abstracte. Maşina nu operează însă cu noţiuni abstracte, ci cu date fizice. În ea există un model fizical al sistemului nostru de gîndire, iată *reprezentarea lui schematică :*



Maşina nu poate să facă altceva decît să îndeplinească anumite procese fizice. După cum am văzut cu exemplul logicii propoziţiilor, în multe domenii ale matematicii şi fizicii este posibil să dăm un model mecanic $[P_1, V (P_1)]$ pentru sistemul de gîndire $[S_1, O. (S_1)]$. Datorită acestui fapt maşinile pot să preia circuitul gîndirii de la S_1 prin $O (S_1)$ la S_2 şi să-l înlocuiască cu drumul de la S_1 prin P_1 V (P_1), P_2 la S_2. Traducerea T_1 cu ajutorul căreia putem transforma pe S_1 în P_1 şi traducerea T_2 cu ajutorul căreia transformăm pe P_2 în S_2 o poate efectua numai omul. Astfel, în exemplul nostru logic elementar am coordonat

adevărul și falsitatea unei afirmații cu impulsul și lipsa de impuls și am reprezentat funcțiunea de adevăr a conjuncției din logica propoziției printr-o diodă. Totuși ar fi cu totul absurd să considerăm că mașina ar putea să opereze cu *noțiunile* de adevăr și fals. După cum am arătat, ea nu poate nicidecum să gîndească. A spune că mașina poate gîndi este permis așadar numai într-un sens metaforic. Această constatare nu poate fi anulată prin aceea că ni se arată că însuși traiectul $S_1 - O (S_1)$. — S_2 constă în realitate din două circuite și anume dintr-un circuit al gîndirii și circuitul proceselor fiziologice cerebrale care-i stă la bază. Aceste procese fiziologice cerebrale nu sînt *identice* cu procesele de gîndire, ele constituie numai *baza lor materială*. Ele nu sînt *identice* nici cu procesele care se produc în mașină. Procesele fiziologice au o altă *calitate* decît procesele fizice. Nu este însă exclus să existe asemănări structurale ; această posibilitate ne este cunoscută din alte domenii ale realității. Putem să dăm ca exemplu procese de mișcare în domenii cu totul diferite ale fizicii care sînt descrise prin aceleași ecuații diferențiale. Aceasta înseamnă că între aceste diferite procese există o anumită asemănare structurală. Nimeni nu poate totuși, din acest motiv, să susțină că aceste domenii sînt identice.

De aceea propunem următoarea definiție provizorie a ciberneticii : cibernetica este știința despre procesele de automatizare și de transmitere a informațiilor în mașini și despre analogiile rezultînd de aici cu procesele corespunzătoare la animal și la om. Despre deosebirea dintre mașini și creier se pot adăuga următoarele :

a) Creierul omenesc, folosind noțiunea de homeostazie a lui Bertalauffy, stă în relații biologice cu mediul său biologic, în relații sociale cu mediul său social. În cazul mașinii nu poate fi vorba de aceasta.

b) Starea mașinii la momentul t_1 este complet determinată prin starea la momentul t_0, adică mașina nu are fantezie, ea nu poate să execute judecăți inductive sau prin analogie, nu poate elabora ipoteze, ea poate să gîndească numai extensional și nu întensional, adică, altfel spus, nu poate gîndi nici dialectic. Toate acestea în opoziție cu creierul.

c) Omul este în stare să învețe, mașina dimpotrivă își desfășoară programul stabilit întotdeauna la fel. Mașina nu se aseamănă așadar de loc cu omul real, ci doar cu imaginea pe care și-au făcut despre el anumiți reprezentanți ai behaviorismului. După cum se știe, teoria behavioristă întîmpină dificultăți de netrecut în clarificarea fenomenului învățării. Toate încercările de a stabili în cazul mașinii o analogie cu ceea ce reprezintă pentru om învățarea nu sînt convingătoare.

d) Mașina nu are nici sentimente, nici voință. Ea, spre deosebire de om, nu-și poate stabili singură programul, el trebuie să-i fie prescris.

e) Mașinile au o structură fixată în amănunt. Ele sînt perfecte, dar tocmai de aceea limitate și extrem de sensibile la deranjamente. Creierul are o structură relativ imperfectă, dar tocmai de aceea nu este nici limitat și este relativ nesensibil la deranjamente.

În sfîrșit, mai trebuie amintită o deosebire cantitativă asupra căruia specialiști de seamă au atras atenția : dacă am vrea să construim, cu mijloacele cunoscute astăzi, o mașină electronică cu un număr de tuburi electronice corespunzătoare numărului de neuroni ai omului, ar rezulta un aparat care ar încăpea abia în cel mai mare sgîrie-nori din lume, pentru funcționarea căruia ar fi nevoie de o uzină electrică de cîteva sute de mii kilovați și pentru răcirea căreia ar trebui folosite

apele unui întreg fluviu. Creierul omenesc însă, după cum se ştie, începe într-un spaţiu de ordinul de mărime a unui decimetru cub şi ca să funcţioneze are nevoie de aproximativ 25 de waţi. Desigur, *această* deosebire — oricît ar fi de uriaşă — nu este principială. Folosirea transisitorilor în locul tuburilor electronice o va micşora considerabil, iar ştiinţa viitorului va găsi cu totul alte mijloace, mai economice din punct de vedere al energiei, al spaţiului şi al preţului pentru construirea acestor maşini.

Această enumerare nu are pretenţia de a fi exhaustivă. Un lucru este totuşi limpede : esenţa gîndirii specific umane şi a activităţii specific umane are nevoie, de la apariţia acestor maşini de o determinare mai riguroasă. Aceasta este deja necesar între altele şi de aceea pentru că toate activităţile care nu sînt proprii omului, vor fi atribuite mai curînd sau mai tîrziu maşinii, cu toate că decurg de aici. Aceasta însemnează între altele că noi trebuie să ne schimbăm potrivit acestui nou punct de vedere pregătirea noastră profesională, idealurile noastre pedagogice, producţia noastră, modul nostru de lucru în ştiinţă. Aceste cerinţe nu sînt utopice, ele nici nu pot să fie astfel, căci acolo unde acum încă dezumanizarea omului prin maşină îşi exercită presiunea ei colosală asupra omenirii, în viitor nu o va mai exercita. Cu alte cuvinte : în orînduirea capitalistă epoca tehnică a maşinilor electronice va aduce după sine noi şi grele contradicţii sociale. Dar nici societatea socialistă nu va putea evita punerea unor probleme. Aceste probleme ne duc la ultima, şi în acelaşi timp şi cea mai importantă, dintre problemele care trebuie tratate în această ordine de idei şi anume la problema însemnătăţii sociale a ciberneticii.

4. *Însemnătatea socială a ciberneticii.* Aplicarea masivă a ciberneticii în producţie va avea drept urmare una dintre cele mai mari răsturnări în ceea ce priveşte industria. Maşinile cibernetice fac posibilă în mod principial automatizarea totală în multiple ramuri ale industriei. Într-un viitor destul de uşor de prevăzut, fabrici întregi vor fi conduse în mod centralizat de o maşină electronică, personalul acestor intreprinderi nu va mai consta decît dintr-un mic stat-major de oameni de ştiinţă şi brigăzi pentru reparaţii. Aceasta în nici un caz nu va fi realizată însă prin simpla integrare a maşinilor cunoscute astăzi într-un şir de benzi automatizate. Multe dintre maşinile obişnuite astăzi sînt adaptate la un personal de deservire uman. Maşinile viitorului care vor fi părţi dintr-un întreg, care este fabrica automatizată, vor arăta cu totul altfel decît maşinile de astăzi. De asemenea, ele vor lucra într-un ritm mai rapid şi prin urmare, mai economic. Un muncitor nu poate să efectueze în acelaşi timp decît o singură măsurătoare la un aparat de control. Combinatele automate de măsurare vor fi în stare să execute în acelaşi timp multe măsurători. Fabrica automată a viitorului apropiat va face inutile numeroase categorii profesionale. Această limitare nu se mărgineşte numai la munca manuală. Chiar şi domenii largi ale muncii intelectuale vor fi preluate de maşină. Partea cea mai mare a operaţiilor de contabilitate ale unui birou se pretează mecanizării. Calculul şi plata salariilor sînt într-o serie de întreprinderi mari din America tot atît de mecanizate ca şi calcularea bilanţului şi statistica producţiei etc. Aceleaşi mecanisme de control, care conduc intreprinderi automate, pot fi în principiu — astfel legate cu contabilitatea automată încît întregul bilanţ al întreprinderii, aşa-numita curbă de rentabilitate a întreprinderii şi toate celelalte procedee de calcul pot fi executate automat şi mecanic aşa încît în principiu este

posibil să se ajungă ca într-o oarecare măsură să se realizeze bilanţul unei mari întreprinderi nu numai zilnic, dar şi pe ore.

Aceasta înseamnă, în cazul puţin probabil al aplicării ciberneticii în ansamblul producţiei, că în ţările capitaliste va apare în viitor o armată de şomeri, care nu mai poate fi încadrată în producţie. Aceasta înseamnă mai departe, că pături largi de oameni, exercitînd o asemenea activitate, care pînă în prezent a fost considerată drept o activitate intelectuală, vor fi excluşi de la muncă, deoarece activitatea lor de pînă acum a devenit de prisos.

Pînă acum, printre marea masă a muncitorilor şi a conducerii tehnico-comerciale a marilor întreprinderi s-a plasat aşa-numita aristocraţie muncitorească, adică muncitorii specialişti, bine plătiţi, supraveghetori, funcţionari etc. Tocmai această pătură va fi desfiinţată. Celor care aparţin acestor pături nu le rămîne altă posibilitate decît cea a avansării puţin probabile în pătura conducătoare tehnico-comercială, sau cea de a coborî în marea masă a muncitorilor auxiliari cu puţine şanse de a ocupa un post. Imaginea prezentată aici nu este bineînţeles completă. Producţia bunurilor materiale nu este singura activitate omenească şi chiar în cadrul producţiei bunurilor materiale nu pot fi complet automatizate toate activităţile de producţie. Aceasta nu se referă numai la agricultură, dar şi la industrie. Însă, producerea în masă a acelor bunuri, care din punctul de vedere al economiei naţionale constituie centrul de greutate al producţiei, poate fi cu totul automatizată.

Aceste perspective nu privesc numai clasa muncitoare şi intelectualitatea, ci ating chiar şi structura clasei capitaliste însăşi. Automatizarea totală a producţiei şi administrarea ei necesită investiţii mari. Marile maşini electronice, produse în prezent, sînt oferite de firmele americane la preţul de 3 1/2 milioane de dolari. Prin procurarea unei asemenea maşini nu s-a terminat nicidecum cu automatizarea. Întregul proces de producţie trebuie pregătit pentru automatizare. Multe maşini trebuie să fie reconstruite sau pur şi simplu făcute din nou. Pentru aceasta e necesară antrenarea unui mare colectiv ştiinţific şi, de asemeni, e nevoie de mijloace uriaşe pentru aceste lucrări de dezvoltare.

Numai marile concerne sînt în stare să dispună de astfel de mijloace. O urmare a automatizării va fi producerea considerabil mai ieftină a mărfurilor, ceea ce înseamnă că concurenţa întreprinderilor mici şi mijlocii va fi complet şi definitiv înlăturată. Va lua naştere deci o nouă şi uriaşă concentrare de capital, ceea ce atrage după sine noi contradicţii sociale accentuate.

Se pune problema, cine să cumpere mărfurile produse de aceste fabrici, dacă marea masă de muncitori, ale căror salarii au constituit o parte considerabilă a întregii puteri de cumpărare, s-a transformat în armata şomerilor. Contradicţia dintre mulţimea mărfurilor produse pe de o parte şi puterea de cumpărare pe de altă parte, care a existat întotdeauna în capitalism, ar atinge în această ipoteză un grad şi mai mare. Există oameni „înţelepţi", care propun măsuri pentru evitarea acestor urmări ale automatizării. Asemenea măsuri sînt de exemplu reducerea continuă a timpului de muncă cu menţinerea salariilor, scăderea considerabilă a preţurilor la acele mărfuri care au fost produse în fabrici automatizate, trecerea la economia planificată, lărgirea simţitoare a educării tineretului cu preluarea în acelaşi timp de către stat a cheltuielilor, micşorarea simţitoare a vîrstei de pensionare şi altele asemănătoare. Dacă am vrea să aducem la un numitor comun toate aceste propuneri, cît şi altele de acest gen, ar însemna că capitalismul poate

continua să existe și în epoca energiei atomice și a mașinilor electronice, trebuind doar să efectueze un lucru mărunt, anume : a înceta de a mai fi capitalism.

În perspectiva socialistă, lucrurile se prezintă cu totul altfel. Mai întîi Revoluția Socialistă desființează exploatarea omului de către om. Ea îl face stăpîn peste mijloacele de producție. El nu se mai află față de produsul muncii sale ca față de un obiect străin, și munca sa nu mai este proprietatea altuia, ci a lui proprie. Deoarece munca formează esența ființei umane, prin această socializare se înlătură înstrăinarea omului de esența lui, înstrăinare care există în capitalism.

A. Cornu, pe care l-am citat mai sus, dă încă o însușire suplimentară a „înstrăinării" :

„Această înstrăinare se accentuează din cauza felului diferit al muncii însăși mai ales prin diviziunea muncii mereu în creștere, diviziune produsă de dezvoltarea mașinismului. Prin dezvoltarea mașinismului, muncitorul nu este numai condamnat la o muncă monotonă și abrutizantă, dar este și robit de ea ; el este și ca om tot mai mult separat de capitaliști" [1].

Am vrea să aprofundăm ideea aceasta mai mult. Nu există numai o înstrăinare socială a omului, ci și o înstrăinare tehnică. Numai prima este la început înlăturată prin Revoluția Socialistă. A doua însă rămîne — cu toate că ia forme atenuate. Căci ea este determinată de nivelul dezvoltării forțelor de producție. Înlăturarea „înstrăinării tehnice" este posibilă de abia în orînduirea comunistă.

Karl Marx, în *Critica programului de la Gotha* ne prezintă o viziune genială a orînduirii comuniste. Ea se naște din orînduirea socialistă în momentul în care productivitatea societății omenești a crescut în așa măsură, încît principiul societății socialiste: „Fiecare după capacitățile sale — fiecăruia după munca sa" poate fi înlocuit prin principiul comunist „Fiecare după capacitățile sale, fiecăruia după trebuințele sale".

Printre caracteristicile acestei orînduiri comuniste, Marx enumeră înlăturarea contradicției între munca intelectuală și manuală, încetarea subordonării înrobitoare a indivizilor față de diviziunea muncii. El spune, că atunci munca nu va fi numai un „mijloc de existență", ci însăși „prima necesitate vitală".

Este foarte limpede, că *modul de muncă valabil în capitalism nu poate fi* „prima necesitate vitală" a omului. Această muncă devine în relațiile capitaliste de producție tot mai mecanică și mai lipsită de suflet, înjosind pe om și transformîndu-l într-o parte a mașinii. Aceasta este valabil nu numai pentru muncitorul din producție, ci și pentru numeroasele ramuri ale muncii administrative. Atît contabilul, care își trece zilnic socotelile în contul cutare sau cutare, cît și dactilografa care bate în fiecare zi, la dictare, opt ore la mașină, sînt cuprinși în categoria înstrăinării tehnice. Înstrăinarea tehnică a omului în producție constă în constrîngerea de a depune o muncă necreatoare, de a repeta monoton același lucru, de a executa activități care în principiu pot fi executate și de o mașină, este între altele și „supunerea înrobitoare a individului față de diviziunea muncii".

Această „înstrăinare tehnică" este foarte strîns legată în capitalism cu „înstrăinarea socială", fără să fie totuși identică cu ea. Totuși, eliminarea celei din urmă prin Revoluția Socialistă nu însemnează însă și eliminarea celei dintîi. Majoritatea producătorilor în socialism trebuie să suporte acum ca și înainte „înstrăinarea tehnică". Desigur, ei nu o mai suportă pentru alții, ci pentru ei înșiși, scăpînd astfel de multă amărăciune psihologică și morală. De altfel miș-

[1] A. Cornu, *Karl Marx, Manuscrisele economico-filozofice*, Berlin, 1955, p. 47.

carea inovatorilor în ţările socialiste prevesteşte deja o depăşire a acestei situaţii. Asta nu schimbă faptul, că specializarea şi prin aceasta „supunerea înrobitoare a *individului faţă de diviziunea muncii*" se menţine deocamdată. Aceasta nu schimbă faptul, că munca este în cea mai mare parte o muncă schematică, de rutină.

Automatizarea integrală a oricărei munci rutiniere psihice şi fizice, spre care marile maşini electronice ne deschid calea şi care nu pot fi realizate fără urmări catastrofale decît numai într-o orînduire socialistă, va aduce cu sine eliminarea „înstrăinării tehnice" a omului. Ar fi interesant să urmărim raportul dintre munca creatoare şi munca de rutină. La origine, orice muncă a fost muncă creatoare. Fiecare produs al muncii îşi avea individualitatea sa. Aceasta s-a schimbat cu trecerea la producţia capitalistă. Acum cea mai mare parte a muncii a devenit muncă de rutină, muncă schematică. Produsele muncii şi-au pierdut individualitatea lor. În confecţionarea bunurilor de larg consum, individualitatea produselor înseamnă abatere de la tipul prescris, adică rebut.

Dacă Hegel mai putea spune cu oarecare dreptate în *Fenomenologia spiritului* că omul nu se înstrăinează în produsul muncii sale, ci se regăseşte într-adevăr pe el însuşi, această constatare îşi pierde sensul tocmai pentru orînduirea socială, pe care Hegel voia s-o justifice, adică cea burgheză.

Înstrăinarea tehnică a omului a fost o etapă de tranziţie istoriceşte necesară a omenirii. Numai pe calea aceasta s-a putut ajunge la acel nivel al forţelor de producţie, care permite construirea socialismului şi a comunismului.

Temelia vieţii materiale a omenirii din timpul nostru este producţia industrială de masă. Atîta timp, cît premisele tehnice şi ştiinţifice pentru automatizarea integrală sau cel puţin pentru automatizări parţiale n-au fost încă create, această confecţionare în masă trebuie să se facă de mase de producători, care tocmai în felul acesta sînt supuşi „înstrăinării tehnice". În comunism, maşinile electronice împreună cu automatizarea vor elibera oamenii de munca rutinieră necreatoare. Activităţile omului de ştiinţă, ale artistului, ale tehnicianului etc. care au fost pînă acum rezervate numai unei părţi infime a oamenirii, vor deveni activităţi generale. Toţi oamenii — fie chiar numai într-o măsură modestă — vor activa în mod creator. Atunci omul va putea într-adevăr să se regăsească pe sine — cum spunea Hegel —, în produsul muncii sale, atunci munca va putea să devină realmente dintr-un mijloc de satisfacere a trebuinţelor vieţii prima necesitate a vieţii însăşi. Se întîlneşte ocazional părerea, că masiva punere în funcţiune a acestor maşini împreună cu automatizarea ar duce în comunism la o dominaţie a matematicienilor şi fizicienilor asupra masei mari a producătorilor — sau întrebuinţînd stilul american sau trotzkist — la o dominaţie a managerilor şi a tehnocraţilor. Această afirmaţie e lipsită de orice sens. Ea trece cu vederea democratizarea mereu crescîndă şi controlul celor ce muncesc — paralel cu dezvoltarea spre comunism — asupra întregii activităţi a societăţii şi în special asupra producţiei. Această opinie falsă aplică resturile încă existente ale conştiinţei capitaliste în ţările socialiste de azi la era comunismului, ceea ce constituie un perfect non-sens din punct de vedere istoric.

Calea spre această epocă a omenirii nu este uşoară. Se ivesc nu numai obstacole tehnice, ci şi de ordinul conştiinţei. Atîta timp cît există pe globul nostru capitalismul, posibilităţile tehnice enumerate aici pot fi folosite şi în scopuri antiumane. Cunoscutul matematician Norbert Wiener, care a contribuit atît de mult la construirea maşinilor electronice spunea :

„Este mai uşor să construieşti o galeră care foloseşte oameni numai cu o fracţiune a valorii lor, decît o lume în care oamenii îşi pot realiza valoarea lor deplină".

În socialism, automatizarea va fi un izvor al bogăţiei materiale. Ea va realiza înlăturarea înstrăinării omului, pe plan tehnic, aşa cum Revoluţia Socialistă a realizat-o pe plan social.

Reducerea timpului de lucru realizată prin aceasta va oferi oamenilor din orînduirea socialistă posibilităţi mereu crescînde în direcţia preocupărilor ştiinţifice, culturale şi sportive. Va fi posibil să se îndrepte un mare număr de oameni şi mijloace spre soluţionarea problemelor nerezolvate, de exemplu : pentru dezvoltarea astronauticei, pentru cercetarea cancerului, a problemelor îmbătrînirii ş.a.m.d. Pentru rezolvarea problemelor ştiinţifice şi pentru educaţia ştiinţifică vor putea fi puse la dispoziţie mijloace imense. După victoria comunismului pe glob, automatizarea va permite de asemenea să se dezvolte mai departe într-un ritm rapid ţările înapoiate şi slab dezvoltate. Automatizarea economiseşte instruirea în mase a muncitorilor calificaţi în aceste ţări. Ea scuteşte aceste ţări de schimbările structurale adesea dureroase, care constau în aglomerarea unor mase de muncitori în oraşe, în problema locuinţelor legate de ea şi alte dificultăţi sociale.

Energia atomică înlătură grija omenirii în căutarea energiei, grijă care rezultă din secarea treptată a zăcămintelor de cărbuni şi petrol şi oferă, pe lîngă aceasta, perspective pentru dezvoltarea rapidă a unui şir întreg de domenii ale ştiinţei cu toate aplicaţiile tehnice corespunzătoare.

Maşinile electronice şi automatizarea legată de ele deschid omenirii nebănuite perspective de viitor, care vor fi însoţite de o schimbare radicală a producţiei şi, la urma urmei, a întregii societăţi omeneşti. Dacă omenirea reuşeşte să rupă cătuşele capitalismului, cele mai noi cuceriri ale ştiinţei şi tehnicii îi permit să realizeze cea ce Friderich Engels a numit saltul omenirii din imperiul necesităţii în împărăţia libertăţii.

О ФИЛОСОФСКИХ И СОЦИАЛЬНЫХ ВОПРОСАХ КИБЕРНЕТИКИ

КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ

Автор развивает в связи с кибернетикой две основные идеи, а именно: а) связь кибернетики с логикой в виду разрешения вопроса, может ли электронная машина мыслить и б) вопрос о последствиях автоматизации производства на основе электронных машин.

Что касается первого вопроса, то автор, основываясь на принципах марксистской философии, доказывает, что машина может лишь механически разрешать вопросы, поставленные человеком, и, следовательно, не способна создавать. Электронные машины в качестве инструментов (орудий) мышления могут, однако, избавить мышление от исполнения механических операций, тем самым освобождая его для собственно творческого труда.

Что касается второго вопроса, то автор указывает, с одной стороны, на результаты автоматизации производства в капиталистическом обществе, где автоматизация углубляет противоречия этого троя, а, с

другой стороны, на то, что при социалистическом строе те же машины, предназначенные для автоматизации производства, освободят человека от порабощения его машиной в смысле исполнения чисто механической работы, позволив ему направить все свои силы на выполнение, в настоящем смысле слова, человеческой работы.

Все исследование является аргументацией в пользу кибернетики, доступным объяснением, в свете диалектического материализма, роли и значения кибернетики и отклонением попытки вывести из этой науки идеалистические и реакционные заключения.

SUR LES PROBLÈMES PHILOSOPHIQUES ET SOCIAUX DE LA CYBERNÉTIQUE

RÉSUMÉ

L'auteur développe deux idées fondamentales en liaison avec la cybernétique : *a)* le rapport entre la cybernétique et la logique, afin de résoudre le problème qui consiste à savoir si la machine électronique peut penser, et *b)* les conséquences de l'automation de la production réalisée par les machines électroniques.

En ce qui concerne la première question, l'auteur, s'appuyant sur les principes de la philosophie marxiste, montre que la machine ne peut résoudre les problèmes posés par l'homme que d'une manière mécanique ; qu'elle n'est donc pas capable de création. En échange, G. Klauss démontre que les machines électroniques, en tant qu' «intruments (outils) de la pensée, peuvent dispenser celle-ci d'effectuer les opérations mécaniques, la rendant par là-même disponible pour le travail créateur proprement dit».

En ce qui concerne le second problème, l'auteur montre les effets de l'automation de la production dans la société capitaliste, d'une part, où l'automation approfondira les contradictions inhérentes de ce régime, et d'autre part, l'auteur montre comment dans le régime socialiste les mêmes machines, par l'automation de la production, libéreront l'homme de l'asservissement à la machine, dans le sens du travail purement mécanique, lui permettant par là d'employer toute sa force pour le travail proprement humain.

L'étude constitue une argumentation en faveur de la cybernétique, elle met en évidence, dans la lumière du matérialisme dialectique, le rôle et l'importance de la cybernétique. L'auteur repousse tout essai de tirer de cette science des conclusions idéalistes et réactionnaires.

MISOLOGIA * SAU «FILOZOFIA ABSURDULUI»

DE

MIRCEA FLORIAN

Iraţionalismul, ca epilog al ideologiei occidentale, este impasul unei gîndiri care s-a înnămolit în idealism şi ar vrea să iasă din această „mare moartă", dar constată totodată neputinţa sa. Iraţionalismul contemporan este o autoflagelare a acelui care nu a izbutit să cunoască adevărata înfăţişare a raţiunii, ci falsifică realitatea şi degradează raţiunea, pentru a masca şi justifica propria sa impotenţă. Începuturile, abia observate, ale mişcării iraţionaliste contemporane sînt mai vechi — ele sînt tot atît de vechi ca şi gîndirea modernă. Condiţiile social-culturale ale acestui fenomen specific modern, avînd unele analogii în cugetarea antică sclavagistă pot fi rezumate în următoarele :

Burghezia în perioada ridicării sale a respins misticismul religios, caracteristic feudalismului, promovînd un raţionalism, deşi adeseori mecanicist şi metafizic, care exprima convingerea că lucrurile, societatea corespund cerinţelor raţiunii. O dată cu accentuarea contradicţiilor societăţii capitaliste, posibilitatea acestei întemeieri „raţionale" dispare ; existenţa capitalismului exprimă conflictul permanent şi crescînd dintre forţe şi relaţii de producţie, conflict care împiedică ideologia burgheză să se articuleze raţionalist, evoluînd spre iraţionalism. Cum acest conflict îşi are germenii în structura societăţii capitaliste, deşi prezent de la început, el se manifestă din plin abia în zilele noastre, ceea ce constituie baza socială a accentuării tendinţelor iraţionaliste actuale.

Misologia, care bîntuie şi macină ideologia burgheză contemporană, îşi scoate seva din falsa opoziţie dintre lume, realitate, uneori numai „viaţă" — de o parte, şi gîndire, raţiune, intelect, spirit — de altă parte. Între realitate şi gîndire (raţiune) nu există acord, conformitate, ci conflict, „fractură", care dă naştere sentimentului de „absurd". Există între realitate şi raţiune un hiatus, o prăpastie. Descartes a formulat numai ca o ipoteză, pe care în cele din urmă o respinge, posibilitatea unui „geniu rău" care a putut crea o lume străină raţiunii, o lume absurdă, iraţională, cu o structură cu totul diferită de legile gîndirii. Absurdul care este tema principală a eseului lui Albert Camus *(Le mythe de Sisyphe)*

* Misologie (de la misos = ură şi logos = raţiune) termen întrebuinţat de Platon în *Fedon*, pentru a defini desconsiderarea raţiunii.

exprimă relația de neconformitate dintre realitate și inteligență. „Acest divorț dintre om și viața sa, dintre actor și decorul său este în sensul propriu sentimentul absurdității" [1]. Înainte de Camus, „filozofia absurdului" a fost susținută de gînditorul italian Giuseppe Reusi, în mai toate operele sale, dar îndeosebi în *La filosofia dell'Assurdo* (1937), în care repetă că „această lume este absurdă, ireparabil în prada absurdului și răului" [2]. Prin urmare, absurdul se află în lucruri, în univers, cu condiția ca să fie prezentă o conștiință care posedă o altă structură opusă celei „existențiale". Conștiința gînditoare are o sete nepotolită de explicație, de unitate, de deducție, care se ciocnește brutal de iraționalitatea inexplicabilă, de imposibilitatea deducerii, de multiplicitatea haotică a „datelor" reale. „Absurdul va fi cu atît mai mare cu cît va crește distanța dintre termenii comparației mele" [3]. De o parte, exigența necesității, a conexiunii logice, de alta haosul, hazardul, neprevăzutul. „Și pe aceste două certitudini, apetitul meu după absolut și unitate, și ireductibilitatea acestei lumi la un principiu rațional, eu cred și acum că nu le pot împăca" [4]. Logica formală postulează lipsa de contradicție, identitate ; realitatea se dezvăluie contradictorie; logica postulează ca orice fenomen să fie legat de antecedent mulțumită principiului rațiunii suficiente; realitatea cunoaște date pure, fără conexiuni cauzale. Care va fi atitudinea teoretică a „omului absurd"? „A descrie — aceasta este ultima ambiție a unei gîndiri absurde" [5]. În ordinea practică, consecințele „filozofiei absurdului" sînt tot așa de grele. „Astfel eu scot din absurd trei consecințe care sînt revolta mea, libertatea mea și pasiunea mea. Prin simplul joc al conștiinței, eu transform în regulă de viață ceea ce era o invitație la moarte — și refuz sinuciderea" [6]. Căci, în adevăr, concluzia practică a „absurdismului" este sinuciderea... „Există numai o problemă filozofică, în adevăr serioasă: sinuciderea. A aprecia dacă viața face sau nu face să fie trăită, înseamnă a răspunde la chestiunea fundamentală a filozofiei" [7]. Dacă nu evadăm din absurd prin sinucidere, ne rămîn revolta conștiinței, afirmarea libertății și pasiunea de a persevera într-un efort steril, asemenea lui Sisif. Da, Sisif este eroul absurdului, este eroul muncii inutile și fără speranță.

Ne-am oprit ceva mai mult la teoria „absurdistă" a lui Camus nu pentru originalitatea ei paradoxală, ci dimpotrivă, pentru caracterul ei tipic, banal chiar, în ce privește definirea iraționalismului în genere, nu numai a celui contemporan. Premisa, adeseori numai subînțeleasă, a iraționalismului este incongruența, nepotrivirea esențială dintre realitate (mai ales „viață") și gîndire. În filozofia franceză, acest „paradox epistemologic" a fost pus în circulație de Em. Meyerson încă de la prima sa operă *Identitate și realitate* (1907). Realitatea este irațională, diversitate; gîndirea este rațională, identitate. Antagonismul dintre gîndire și realitate este departe de a fi o premisă indiscutabilă prin evidența ei. Prin ce minune într-o lume irațională apare gîndirea rațională, adică o gîndire care reflectă lucrurile așa cum sînt? Așa numita neconformitate dintre gîndire și realitate este tot o constatare a gîndirii, și încă o constatare care pretinde să fie adecvată, conformă realității. Cum se face că toate celelalte cunoștiințe nu sînt conforme realității,

[1] Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe*, p. 18.
[2] *Ibidem*, p. 269.
[3] *Ibidem*, p. 48.
[4] *Ibidem*, p. 73—74.
[5] *Ibidem*, p. 131.
[6] *Ibidem*, p. 89.
[7] *Ibidem*.

afară de „constatarea" neconformității? Este o exceptare dubioasă ca și alte asemenea excepțări în gnoseologie. Nu există nici un motiv temeinic împotriva unei potriviri originare între gîndire și realitate, între subiect și obiect: obiectul se oferă cunoașterii și cunoașterea se îndreaptă spre obiect. Numai o teologie luciferică, un pansatanism putea născoci ideea unui „geniu pervers" care a creat în fața rațiunii omenești o lume pe dos, o lume irațională.

Ideea unei opoziții profunde între realitate și gîndire nu este o descoperire contemporană. Ea este veche, fiindcă vechi sînt și prejudecățile care au alimentat-o. Îndeosebi, merită să fie citate două mari prejudecăți care au subminat filozofia premarxistă: 1) prejudecata că realitatea este constituită *numai* din indivizi, din singularități concrete, ireductibile — prejudecată pe care noi am numit-o „nominalistă" —; 2) prejudecata că „rațiunea" (gîndirea), prin activitatea ei „spontană" care se ridică pînă la capacitatea „creației", adaugă realității concrete, individuale ordinea oarecum ireală a noțiunilor, a „abstracțiilor", de care ea este inițial străină. Cînd se întîmplă ca ordinea noțională, „inteligibilă" să nu fie considerată ca o abstracție ireală, imaginară, este proiectată într-o realitate „superioară" dincolo de cea sensibilă, în lumea Ideilor imaculate și imutabile, cum se întîlnește în doctrina lui Platon. De o parte „lumea sensibilă", haotică, irațională, de alta „lumea inteligibilă", ordonată, rațională. În analiza noastră, vom lua lucrurile așa cum ni le-a păstrat istoria în arhivele ei și vom căuta să ne descurcăm în ele, pentru a da la lumină etapele raționalismului și iraționalismului. Vom înregistra paralel și etapele raționalismului căci nici el nu este nevinovat, nu este fără păcate, ci dimpotrivă el poartă, prin unele din accepțiile și metamorfozele sale istorice — persistente și astăzi în cultura burgheză — greaua răspundere a apariției și întăririi iraționalismului.

Afirmam că iraționalismul se axează pe divorțul presupus dintre realitate și gîndire. În ce constă acest divorț, care sînt caracterele celor doi termeni în relație de opoziție? S-ar zice că valurile întrebărilor ne-au aruncat pe un țărm necunoscut. În realitate, ancorăm din nou în furtunoasa opoziție raționalism-iraționalism. În ce fel ? Într-un fel destul de simplu: realitatea și gîndirea vor fi determinate, după cum le atribuim cînd raționalitate, cînd iraționalitate. Unica noastră preocupare va fi deci să descoperim sensurile variate ale raționalismului și iraționalismului, sensuri care se diferențiază după cum raționalitatea sau iraționalitatea definesc realitatea sau gîndirea, căci să nu credem că totdeauna iraționalitatea a fost privilegiul realității și raționalitatea apanajul gîndirii. Două sînt posibilitățile extreme: 1) realitatea este rațională, gîndirea este irațională; obiectul este rațional, subiectul este irațional; 2) realitatea este irațională, gîndirea este rațională; obiectul este irațional, subiectul este rațional. Amîndouă formulele se întîlnesc în trecul culturii, de la începuturile ei, ca și în frămîntările contemporane. Încă de la începutul secolului al XVIII-lea, Leibniz scria în opera sa care a fost dată publicității abia mai tîrziu, *Noi încercări asupra intelectului* : „Există astăzi oameni care cred că este o distincție (de bel esprit) de a declama împotriva rațiunii și de a o trata drept o pedantă incomodă" [1].

[1] G. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, II, cap. 21.

A. REALITATEA ESTE RAȚIONALĂ, GÎNDIREA ESTE IRAȚIONALĂ

Titlul însuși surprinde și provoacă întrebarea: s-a susținut oare vreodată că, în fața realității raționale, a naturii supusă cauzalității, determinismului, gîndirea este alogică, emotivă, mistică, irațională? Istoria culturii ne documentează că această convingere, în forme fruste sau mai conturate, este foarte veche și totodată foarte nouă, așadar, persistentă, dacă prin gîndire se înțelege mentalitatea mitică alogică, poetică. Ce sînt, drept vorbind, toate sistemele speculative decît o mistificare subiectivă a realității pentru a satisface „nevoile interiorului"? În fața realității cu legi proprii se proclamă subiectivitatea ca adevăr. Rațional este obiectivul, naturalul; irațional este subiectivul, perspectiva oarecum supranaturală, mitică.

a) Vechea cultură greacă a inițiat știința europeană o dată cu premisa fundamentală că realitatea ascultă de rațiune (logos) și că inteligența (nous), ca potență reală este principiul organizator anaxagoric al cosmosului. Structura logică a lumii are drept corespondent structura irațională a gîndirii emotive, apetitive, instinctuale, imaginative — pe scurt, a mitului. Trecerea „de la Mythos la Logos" este trecerea de la subiectiv la obiectiv, real, natural, de la irațional la rațional. Asimilarea iraționalului cu „puterile misterioase" ale „interiorului", ale afectivității și imaginației, ale unei gîndiri „veritabile", mai adînci este o tendință a minții omenești, izvorînd din lipsa de dezvoltare a științei, sau din neglijarea datelor ei.

Un cugetător german care și-a cîștigat odinioară merite reale prin combaterea stăruitoare a idealismului subiectiv, Willy Freytag, a ținut să-și spună cuvîntul în disputa din jurul iraționalismului în lucrarea : *Irrational oder rational ?* Untersuchungen und Entwurf zu einer Deutung, 1935. După ce respinge identificarea iraționalului cu alogismul absolut, deci după ce arată că iraționalul nu-și are sediul în domeniul gîndirii, deoarece nu există o gîndire ilogică, irațională, pur intuitivă, descoperă iraționalul în afecte, voință, valori. Dar afectivul nu-și este sieși suficient, ci caută o exprimare noțională, rațională, de aceea el tulbură gîndirea, se strecoară cu perfidie în interiorul ei, o mistifică. „Așadar, aci trebuie să căutăm una din cauze și încă una constant activă, a credinței în irațional" [1]. Greutatea de a încadra logic sentimentul nu este o slăbiciune a gîndirii, a logicii. Este o eroare părerea că, dacă ducem noțiunile pînă la limita raționalității lor, dacă le facem oarecum „fluide", ele devin sentimente profunde, intuiții, care sînt apte să exprime mai deplin realitatea. Sentimentele au propria lor structură. Ele sînt libere de ezitările gîndirii, fiindcă sentimentele divulgă o stare a subiectului, în timp ce gîndirea încearcă să lumineze realitatea dinafara omului, natura. Sentimentul nemuririi, infinitului, sentimentul cosmic stau la rădăcina iraționalului, sînt izvorul lui. „În sentimentele de acest fel mi se pare că este înrădăcinat iraționalul" [2] Toate sentimentele ne apar iraționale, fiindcă ne apar inexplicabile, sau cel puțin motivele lor rămîn în umbră. Dar, totodată, tocmai de aceea ele sînt cu atît mai puternice, mai irezistibile. „Inima are rațiunile sale pe care rațiunea nu le cunoaște" (Pascal).

Putem extinde acest sens al iraționalului la tot ce este subiectiv, așa încît primul sens al iraționalului este identic cu subiectivitate. Nu se poate nega că un principal izvor al iraționalismului contemporan este idealismul, subiectivismul, agnosticismul. Chiar dacă subiectul este identificat cu gîndirea, cu *rațiunea*, aceasta este definită prin dinamism, prin acțiune „creatoare", prin voință absolut liberă,

[1] W. Freytag, *Irrationul oder rational ?* 1935, p. 227.
[2] *Ibidem*, p. 228.

spontană, care o face tributară puterilor iraționale. „Principiul conștiinței", resortul idealismului subiectiv, enunțul că lumea este dată nemijlocit numai ca reprezentare *în* conștiință, ca simple „conținuturi" interioare, trebuia să naufragieze în iraționalism. Numeroase curente filozofice cu răsunet în gîndirea secolului al XIX-lea alimentează apele tulburi ale iraționalismului: agnosticismul pozitivist, voluntarismul german de toate nuanțele, optimiste sau pesimiste, primatul rațiunii practice al criticismului kantian și al neocriticismului francez, filozofia „experienței pure" a lui Mach și Avenarius, pragmatismul, istorismul lui Dilthey etc. Toate aceste curente au același epilog: falsificarea logicului, a rațiunii. „Cu acestea ne-am apropiat considerabil de esența iraționalismului. Dacă iraționalismul constă în ignorarea felului de a fi al logicului și dacă, totodată, logicitatea constituie esența obiectivității, atunci trebuie să concepem iraționalismul ca ignorarea felului de a fi al obiectivității. Ignorarea felului de a fi al obiectivității, îndeosebi confundarea obiectivului cu subiectivul poate fi numit subiectivism în sensul cel mai general al cuvîntului. Iraționalismul (în sensul nostru) și subiectivismul (în sensul cel mai general) coincid" [1].

Relevam înainte că un izvor al iraționalismului contemporan este însuși chipul de a concepe gîndirea sau rațiunea. Gîndirea este activitate eminentă, este dinamism care merge pînă la creație și chiar „autocreație" (G. Gentile). Caracterul „dinamic" al gîndirii a fost integrat în două concepții aparent opuse, dar cu același rezultat: iraționalismul. Vom ilustra cele două posibilități prin doctrinele a doi gînditori contemporani: Hans Vaihinger, cunoscut interpret kantian, și Richard Müller-Freienfels, gînditor minor, specializat într-un iraționalism diluat. Numele lui Vaihinger este legat de o concepție care a făcut oarecare zgomot la un moment dat: ficționalismul sau „filozofia lui ca și cum" *(des als ob)*. Singurele elemente reale ale cunoașterii noastre, spune Vaihinger, sînt senzațiile și mișcările, acțiunile ce urmează senzațiilor. Specificul omului stă în aceea că între aceste extreme, între senzație și mișcare, se interpune activitatea gîndirii, activitate ce se reduce la construirea de noțiuni formal contradictorii, de *ficțiuni* cum sînt atomul, infinitul mic, „omul mijlociu" etc. Ficțiunea este o noțiune voit irațională, este o construcție conștient falsă, care este însă biologic utilă și ca atare dă rezultate practice. Ficțiunile intră în procesul cunoașterii ca auxiliare, pentru a face să progreseze cunoașterea. Ficțiunile sînt considerate „ca și cum" ar fi adevărate, pentru a face cunoașterea să se miște din loc și să treacă peste senzații. Ficțiunile se justifică prin eficacitatea lor teoretică și practică, prin rezultatele lor surprinzătoare. Din fals, din irațional scoatem raționalul. Vaihinger consideră sistemul său ca o concluzie a unei îndelungate dezvoltări filozofice cu numeroși precursori.

R. Müller-Freienfels descoperă alături de cunoașterea intelectuală, rațională, o cunoaștere prin instinct, care nu este totuși opusă rațiunii, nu este strict irațională, ci „suprarațională". În nici un caz cunoașterea instinctuală nu este infrarațională, o inteligență rudimentară sau o cunoaștere para-rațională, cu totul diferită de cea rațională, ci ea este rațională pe un plan superior și ca atare desăvîrșește rațiunea. Instinctul, dacă nu este rațional, nu este nici contra rațiunii. „Un suprarationalism, așa cum îl înțelegem noi, este convins că universul, luat în totalitatea sa, nu este exclusiv rațional, și el adaugă că, pînă la un anumit punct, sîntem

[1] Andreas Konrad, *Irrationalismus und Subjektivismus. Eine immanente Kritik des Satzes des Bewusstseins* in N. Hartmanns Erkenntnismetaphysik, 1939, p. 9.

capabili de a înțelege înseși trăsăturile iraționale ale realității, dacă recurgem la totalitatea facultăților noastre, printre care instinctul este una din cele mai importante" [1].

Dacă eroarea ficționalismului este strania concepție a unei gîndiri care fabrică „ficțiuni" pentru a ajunge la adevăr, cînd era mai simplu să meargă de-a dreptul la adevăr, eroarea „supranaturalismului" lui Müller-Freienfels, ca și a altora, este refugiul în instinct, pe care îl așază deasupra rațiunii, pentru a garanta realitatea unor reprezentări cărora știința le refuză obiectivitatea. Este un subterfugiu, din nefericire, obișnuit, prea obișnuit, de a trece cu vederea constatarea că obiectivitatea, adică afirmarea unei realități independentă de subiect *nu* este o chestiune de mijloc sau de izvor de cunoaștere. Realitatea, fie că este accesibilă „inteligenței" („rațiunii"), fie că este accesibilă „instinctului" („sentimentului") este totdeauna o chestiune de verificare, de control prin acțiunea pe care o exercită orice real nu numai asupra celui ce-l afirmă, ci asupra oricui este dispus să-l cunoască și în cele din urmă asupra altor realități, cum și prin acțiunea pe care noi o exercităm asupra lucrurilor. „Practica omului și a omenirii este verificarea, este criteriul obiectivității cunoașterii" [2]. Real este numai ceea ce suportă controlul critic prin acțiune și practică, adică ceea ce se încadrează în rețeaua de interacțiuni care definește realul. Omul însuși participă la real și este un factor al universului numai prin acțiunea sa.

a_1) O varietate a primei mari specii de raționalism-iraționalism este de asemeni comună gîndirii vechi și gîndirii moderne, numai că raportul opoziției este răsturnat în cele două perioade. Pentru concepția platonică, rațional este numai ceea ce ascultă de scopuri conștiente, rațională este deci acțiunea care urmărește realizarea unui scop, iar scopul este Ideea, în cele din urmă Ideea supremă a Binelui. Așadar, rațional este numai *finalismul*. Numai dacă înțeleg „pentru ce", „în ce scop" se întîmplă un proces și apare un lucru, rațiunea este satisfăcută. Simpla descoperire a cauzei eficiente, materiale, a cauzei „oarbe" nu se scoate din sfera iraționalului mai mult sau mai puțin subiectiv. Explicația cauzală, mecanică este irațională, fiindcă este legată de sensibilitate care prin natura ei schimbătoare este subiectivă [3]. Raționalismul, fundat pe finalism (teleologie) este un moralism, o „eticizare" a cosmosului. Ordinea finalistă a lumii este o ordine morală. Dacă iraționalismul (în sensul platonic) se îndoiește de existența unei ordine morale a lumii, atunci el are perspectiva de a fi adevărat. Lumea rezistă raționalizării moraliste nu numai în ordinea fizică, ci chiar și în ordinea umană.

În afară de unele excepții, gîndirea modernă, avînd ca îndreptar noua știință experimentală și matematică a naturii, a răsturnat rolurile. Explicația prin cauze eficiente, „mecanice" este obiectivă, rațională, în timp ce explicația prin cauze finale este o proiectare a subiectului în lucruri, este irațională din punctul de vedere al fizicii. Iraționalismul inerent finalismului este exprimat tipic în gîndirea modernă de Spinoza. Scopurile sînt „ficțiuni ale minții" *(figmenta mentis)*. Gîndirea modernă, față de deprecierea finalismului conștient, providențial, de care s-a abuzat mai ales în secolul al XVIII-lea, a încercat să-și ia revanșa în cadrul romantismului. Dacă finalismul conștient este uman, este antropomorfic, finalismul

[1] R. Müller-Freienfels, *Rationalisme et irrationalisme*, în *Recherches philosophiques*, vol. I (1931—1932), p. 137.

[2] V. I. Lenin, *Caiete filosofice*, E.S.P.L.P., 1956, p. 176.

[3] Platon, *Fedon*, 99 a—d.

inconştient, conformitatea cu un scop inconştient exprimă esenţa vieţii şi poate esenţa lumii. Este dar iraţional ceea ce realizează un scop inconştient, ceea ce lucrează instinctiv. Concepţia romantică a unui Spirit cosmic care îşi realizează scopurile inconştiente, obscure, servindu-se „şiret" de scopurile conştiente ale oamenilor, care ignorează originea adevărată a scopurilor lor, s-a perpetuat pînă azi în cunoaşterea instinctivă, suprarațională a lui Müller-Freienfels.

În rezumat, într-un sens secundar, în cadrul primei specii a raportului dintre raţionalism şi iraţionalism, pentru antici explicaţia finalistă, teleologică este raţională, iar explicaţia cauzală este iraţionalistă; dimpotrivă, pentru moderni, explicaţia cauzală este raţională şi explicaţia teleologică iraţională. Romantismul a profitat de această inversare pentru a proclama finalismul *inconştient* ca un misterios principiu explicativ al universului. Cu această ultimă versiune trecem la a doua mare specie de iraţionalism (corespunzător: de raţionalism).

B. REALITATEA ESTE IRAŢIONALĂ, GÎNDIREA ESTE RAŢIONALĂ

A doua specie de opoziţie a raţionalului şi iraţionalului este de precădere modernă; ea a luat naştere din marea criză ideologică produsă de constituirea şi dezvoltarea clasei burgheze, precum şi de constituirea noii ştiinţe experimentale şi matematice a naturii, care prin determinismul ei materialist şi prin tehnica ei cuceritoare a zdruncinat concepţia idealist creştină, credinţa într-o existenţă spirituală supranaturală, nesupusă determinismului, absolut liberă, perfectă şi veşnică. Nu susţinem prin aceasta că filozofia antică nu a cunoscut iraţionalul ontologic. Ce este „apeiron-ul" (infinitul, nedeterminatul) lui Anaximandros sau, mai ales, materia plutonică, o „neexistenţă" (μὴ ὄ ν) în perpetuă şi haotică agitaţie? Deosebirea adîncă dintre epoci este o deosebire de accent, de valorificare. În timp ce anticii regretau prezenţa iraţionalului şi doreau ca el să nu existe, degradîndu-l de aceea pînă la „neexistenţă", atîţia gînditori moderni şi contemporani jubilează de satisfacţie în prezenţa iraţionalului şi ar regreta neexistenţa lui.

b) O primă varietate a acestei specii de raţionalism-iraţionalism este cunoscută celor familiarizaţi cu ideile frămîntate după primul război mondial. Noul iraţionalism devenit „modă" — tiranică, cum este orice modă — are ca principiu ideea de viaţă şi a înflorit mai ales în Germania sub numele de *Lebensphilosophie*, avînd ca principali protagonişti pe Fr. Nietzsche, Wilh. Dilthey, Georg Simmel, Max Scheler, Osw. Spengler, Lud. Klages şi atîţia alţii mai mărunţi. Vom sublinia caracteristica cea mai izbitoare a iraţionalităţii vieţii: ideea de destin, atît de răspîndită la un moment dat. Însăşi libertatea absolută a „existenţialismului" este un fel de destin iraţional. Concepţia fundamentală a existenţialismului este că existenţa precedă esenţa. „Dacă, în adevăr, existenţa precedă esenţa..., nu există determinism, omul este liber, este libertate... Nu avem nici înapoia noastră, nici înaintea noastră justificări şi scuze. Sîntem singuri, fără scuze. Este ceea ce aş exprima spunînd că omul este condamnat să fie liber. Condamnat, fiindcă el nu s-a creat pe sine însuşi, şi de altminteri totuşi liber, fiindcă, o dată aruncat în lume, el este responsabil de tot ceea ce face" [1].

---

[1] J. P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, 1946, p. 36—37.

Aşadar, viaţa este iraţională, fiindcă ea se desfăşoară cu puterea destinului, ca o lege superioară nu numai voinţei noastre, ci şi necesităţii mecanice a materiei. Dacă privim însă cursul obişnuit al vieţii, fără ochelarii iraţionalismului, cursul vieţii se înfăţişează într-o perspectivă cu totul alta. Viaţa este sau devine raţională, dacă, în desfăşurarea ei, ascultă de voinţa noastră şi rămîne în raza puterii şi prevederii noastre. Poate că nu este exclus ca acelaşi proces al vieţii umane să se înfăţişeze întîi ca un verdict şi o forţă a destinului şi apoi să fie „raţionalizat", deci să fie dominat şi călăuzit de voinţă. Trecerea de la destin la libertate este opera inteligenţei, a reflexiei, a înţelepciunii. Prin conştiinţă se face saltul de la destin şi sclavie la voinţă şi libertate, ceea ce, în faza nereflectată, „spontană", era acceptat ca inevitabil, ca „fatal", în faza reflexiei intră sub controlul voinţei. Astfel starea de sclavie, primită la început ca un destin, începe să fie dominată şi în cele din urmă este suprimată, fiindcă s-a trezit conştiinţa tot mai lucidă a sclaviei şi a cauzelor ei. Pe scurt, acest sens al iraţionalului — viaţa are ca lege specifică destinul — relevă rolul complex al voinţei libere şi al conştiinţei, care îşi realizează programul în faţa obstacolelor ce par irecuzabile, fiindcă nu au fost încă recuzate şi înfruntate. Fr. Engels a demonstrat că acest proces revoluţionar de trecere de la necesitate şi fatalitate la libertate prin actul conştiinţei, al înţelegerii este un mare principiu al socialismului ştiinţific. „Forţele sociale la fel ca şi forţele naturii acţionează orbeşte, violent şi distructiv atîta timp cît nu le cunoaştem şi nu ţinem seama de ele. Dar, o dată ce le-am cunoscut, o dată ce am înţeles acţiunea, direcţia şi efectele lor, nu mai depinde decît de noi ca să le supunem tot mai mult voinţei noastre şi să atingem prin ele scopurile noastre. Aceasta se referă mai ales la uriaşele forţe de producţie de astăzi" [1].

O formă a acestei variante de iraţionalism, deosebit de însemnată pentru înţelegerea vieţii istorice, a fost descoperită de Fr. Engels, examinînd principiul hegelian: „tot ce e real e raţional, şi tot ce e raţional e real", principiu care valida starea de fapt din Prusia despotică şi reacţionară. Nicăeri mai bine decît în viaţa istorică nu se constată relativitatea noţiunii de iraţional, dependenţa ei de noţiunea de raţional care rămîne primordială. Principiul hegelian trece cu vederea că, în istorie, ceea ce este real pierde realitatea, deci raţionalitatea, şi devine ireal, deci iraţional. Monarhia franceză a devenit în 1789 ireală, lipsită de necesitate, şi revoluţia a devenit reală şi raţională. Aşadar, iraţionalul este raţionalul care a pierdut caracterul de realitate istorică, aşa cum voinţa liberă devine fatalitate şi sclavie, dacă conştiinţa pierde controlul evenimentelor. Fiecare treaptă de dezvoltare este necesară şi deci raţională sau îndreptăţită pentru timpul şi condiţiile din care îşi trage originea, dar ea devine şubredă, iraţională şi neîndreptăţită faţă de condiţiile noi, superioare, care se dezvoltă în propriul ei sîn; ea trebuie să facă loc unei trepte superioare, care la rîndul ei va intra în ciclul decadenţei şi al dispariţiei. „Astfel teza lui Hegel se transformă prin însăşi dialectica lui Hegel în contrariul ei: tot ceea ce este real în domeniul istoriei omeneşti devine cu timpul neraţional, este deci neraţional prin însăşi determinarea sa, poartă în sine din capul locului un caracter neraţional; şi tot ce este raţional în mintea oamenilor este sortit să devină real, oricît ar contrazice realitatea aparentă existentă. Teza despre caracterul raţional al oricărei realităţi se transformă, după toate regulele metodei hegeliene de gîndire, în teza: tot ce există, merită să piară" [2]. Engels

[1] Fr. Engels, *Anti-Dühring*, E.S.P.L.P., 1955, p. 309.

[2] Idem, *Ludwig Feuerbach şi sfîrşitul filosofiei clasice germane*, în Marx-Engels, *Opere alese în două volume*, vol. II, ed. a II-a, E.S.P.L.P., 1955, p. 392.

vorbeşte de „tot ce este raţional în mintea oamenilor... şi devine real". Putem comenta propoziţia lui Engels, în chiar spiritul ei, că ceea ce este raţional în mintea oamenilor nu este încă real şi pare de aceea iraţional, dar că va deveni real şi va străluci.

b_1) Am ajuns la sensul principal al iraţionalismului. Vom dovedi că acest sens a luat naştere dintr-o falsă interpretare a raţiunii, adică din disocierea celor două momente definitorii ale raţiunii, ale intelectului. Este de aşteptat să întîlnim două sensuri opuse ale raţionalului, ca şi ale iraţionalului. Cum am constatat adeseori, nu numai „raţiunea", ci şi ceea ce numim „înţelegere", „concepere", „inteligenţă" sînt sufocate de interpretări unilaterale, adevărate mutilări, ale inteligenţei, ale raţiunii. A înţelege, a explica, a raţiona nu înseamnă numai a descoperi — nu a produce ! — unităţi, sinteze, elemente comune, generale, identice, abstracte, ci înseamnă a descoperi — repetăm: a descoperi! — elementele diferenţiate, multiplicitatea, distincţiile, particularităţile. Noi nu „identificăm" şi nu „discriminăm", ci constatăm identităţile şi deosebirile care sînt în lucruri independente de gîndire, de raţiune. Inteligenţa, oricît de pătrunzătoare, nu şterge deosebirile, pentru a „construi" identicul, generalul, ci dă la lumină şi păstrează deosebirile acolo unde sînt şi aşa cum sînt — şi pentru motivul că ea nu le poate şterge sau desfiinţa şi nici nu le poate introduce şi înfiinţa, acolo unde nu sînt în lucruri. Cum raţiunea descoperă noi identităţi, ea descoperă în acelaşi timp noi deosebiri. Multiplul (deosebirea) este, alături de identic, un factor integrant al inteligibilului, nu numai ca resort, ca motiv al înţelegerii, dar şi ca moment dominant. Nu este locul să demonstrăm importanţa acestui sens nou al raţionalului, al inteligibilului. Raţiunea nu este numai unitate, identitate, ci şi multiplicitate, noutate. Raţiunea nu creează, nu produce identicul şi deosebirea (noutatea), ci numai le scoate la lumină, acolo unde sînt şi aşa cum sînt. *Preferinţa, în raţionalitate, a unităţii, identităţii şi generalităţii în dauna diferenţei, a noutăţii individuale este păcatul originar al raţionalismului tradiţional.*

Totuşi raţionalismul s-a dezvoltat pe această linie imaginară, pînă în vremea noastră. Dacă raţionalul este definit prin „identificare", urmează că iraţionalul va fi definit dimpotrivă ca multiplul pur, ca varietatea pur individuală. Este vrednic de consemnat că, uneori, iraţionalul a fost considerat ca fiind identicul, ca „unul şi totul", ca indistinctul. Pentru mistic, idealul este desfiinţarea multiplului, ştergerea oricărei determinări şi triumful unităţii indistincte. Se constată uşor cît de aproape unul de altul se situează raţionalismul şi iraţionalismul, după ce am despărţit cele două note indisolubil conexe ale raţiunii: unitatea, identicul, de o parte, multiplicitatea, noutatea, de altă parte. Este lesne de înţeles că raţionalismul metafizic a trecut sub tăcere această compromiţătoare înrudire a sa cu iraţionalismul, în ipostaza acestuia cea mai consecventă: misticismul. Cînd Parmenides a proclamat cu glas puternic ce a răsunat peste veacuri că existenţa este una şi aceeaşi, iar multiplicitatea este o „părere", o iluzie a „muritorilor", nu ştim sigur dacă prin el vorbeşte raţionalismul, cum cred mulţi interpreţi ai eleatismului, sau dimpotrivă vorbeşte misticul, cum au întrevăzut unii (de ex. K. Joël). De asemenea la Platon contemplarea orbitoare a Ideilor eterne şi inalterabile satisface deopotrivă pe raţionalistul metafizic şi pe mistic, echivoc care a asigurat platonismului o neobosită admiraţie din partea metafizicienilor. Platon satisface toate gusturile şi răspunde „nevoilor interioare" patetice. Şi poate că un Platon virtual stă aţipit în fiecare din noi.

Evidențierea, în orbita cunoașterii, a multiplului, a diferențialului, particularului, a individualului sau concretului este opera acelei direcții gnoseologice opuse raționalismului tradițional, este opera empirismului sau senzualismului premarxist și nemarxist. Iraționalismul contemporan este, cel puțin în parte, moștenitorul empirismului, deși în sosul preparatului iraționalist intră și alte ingrediente mai piperate. Empirismul tradițional are răspunderea convingerii că elementele cunoașterii sînt „datele" pure, „senzațiile" concrete, individuale, care nu au între ele nici o legătură necesară, nici o legătură reală de ordin cauzal, pe scurt, poartă răspunderea convingerii că la început cunoștința este o masă informă de date, un haos de „impresii" și „senzații". Tot ce este general, orice legătură în cunoaștere vine de la „interior", de la imaginație sau gîndire, care sînt active, capabile de „prelucrare" a materialului inform.

Această concepție, cu străvechi rădăcini, explică multe din formele iraționalismului contemporan. O ilustrare directă, un fel de cobai de experiență filozofică, este teoria lui Em. Meyerson. Dogma acestei teorii este că rațiunea cu legea ei fundamentală, principiul identității, este *toto coelo* deosebită de existență, deoarece existența este „altul", acel factor străin care rezistă identificării raționale, reducerii la „același". Meyerson constatase de mult „contradicția ireductibilă dintre intelect și natură" [1]. În ciuda abisului dintre existența multiplă și rațiunea identificantă, știința urmărește o himeră, un „paradox epistemologic": ea vrea să raționalizeze universul, să-l „asimileze" — termen alimentar întrebuințat și de André Lalande. „Asimilarea" este o „identificare", adică reducerea multiplului la unitate, la identic, care în cele din urmă este spațiul. „Paradoxul" este vizibil: în caz că rațiunea izbutește în străduința ei de „identificare", dispare, este desființată existența care aștepta o soartă mai bună de la rațiunea care vrea s-o explice. Finalul identificării raționale este „acosmismul". Din fericire, „identificarea" nu progresează la indefinit, pînă la capăt, pînă la suprimarea existenței multiple, iraționale. Ea este o grea luptă, o gigantomahie, fiindcă existența, ontologicul rezistă. „Datul", care se împotrivește identificării este „iraționalul". Acesta constă din senzații, calități, devenire — devenirea rămîne irațională cu toate silințele lui Hegel — pe scurt din datele nemijlocite ale conștiinței. Doctrina lui Meyerson ajunge la concluzia că „inteligența este antinomică", îndată ce se află în fața existenței, dar antinomia nu izvorăște din interiorul inteligenței, din structura ei cum crede Hegel, ci îi este dictată dinafară de structura existenței [2]. Inteligența este una, existența este multiplă. Meyerson nu-și pune întrebarea, elementară totuși : cum se explică potrivirea, cel puțin parțială, a rațiunii identificante cu realul divers, cum se face că diversul irațional se supune „asimilării" raționale, deși el este cu totul străin identicului. Faptul că diversul intră în compoziție intimă cu rațiunea identică este o îndoită dovadă: întîi, că diversul pretins irațional nu este atît de irațional, ci cuprinde factori identici, deci raționali; al doilea — poate încă mai semnificativ — că rațiunea nu este pură identitate, ci ea cuprinde în sine diversul, așa încît a înțelege nu înseamnă a identifica, ci a *descoperi* identicul în divers, deci a descoperi procesul dialectic — real și rațional — al diversului și al identicului.

Nic. Hartmann, un adept contemporan al *iraționalului* ca noțiune-limită a cunoașterii, rezervă pentru primul din cele trei sensuri pe care le dă iraționalului,

[1] Em. Meyerson, *Identité et réalité*, 1907, p. 338.
[2] Idem, *De l'explication dans les science*, 1921, vol. II, p. 352.

aceeași dogmă, anume că diversul este irațional: datele sau calitățile senzoriale sînt alogice, deși sînt și ele obiecte ale cunoașterii. Căci să nu confundăm — ne îndeamnă Hartmann — cunoașterea cu înțelegerea logică. Al doilea sens al iraționalului este „transinteligibilul", care nu se referă la obiectul ca atare, ci la cunoașterea lui. Obiectul este rațional, are forme categoriale ce-l pot face inteligibil, dar categoriile sale sînt altele decît ale noastre. Așadar, el este „irațional pentru noi" [1]. Sensul al doilea al iraționalului hartmannian stă sau cade cu dogma kantiană că noi cunoaștem numai datorită unor categorii *a priori*, așa încît orice altă ordine în afară de aceea inerentă rațiunii și „funcțiilor ei sintetice" este „irațională pentru noi". Este drept că Hartmann, spre deosebire de Kant, admite că și lucrurile au o structură categorială, dar această structură corespunde numai în parte structurii categoriale a rațiunii; restul este alcătuit din categorii pentru care nu există echivalent în rațiunea noastră — restricție gratuită, cu totul nedemonstrabilă. Convingerea noastră este că formele categoriale ale gîndirii sînt *întîi* formele lucrurilor, de aceea, chiar din punctul de vedere al lui Hartmann nu înțelegem de ce lucrurile divulgă subiectului cunoscător numai unele din categorii, ținînd ascunse pe celelalte, pentru a le drapa în zăbralnicul negru al „transinteligibilului", al unui irațional inaccesibil.

Dar Hartmann acceptă și un al treilea irațional: „iraționalul radical" sau „iraționalul eminent". Radical este iraționalul „în sine", alogicul, haosul absolut, antinomicul, nepătrunsul, insolubilul, insondabilul. Desigur, ipoteza iraționalului radical nu este un contrasens. Ea este concluzia logică a dogmei nominaliste; datele senzoriale sînt haotice, ca și a dogmei raționalist-metafizice: ultimul cuvînt îl are identitatea, în care totul se confundă de nepătruns, ceea ce este și dogma misticismului. Hartmann, după ce a îngrădit dogma nominalistă, ca și aceea raționalist-mistică, pentru a face posibilă cunoașterea, i-a asigurat un refugiu într-un colț inatacabil, fiindcă ni se interzice orice acces la el. Drept vorbind, al treilea sens al iraționalului este o părere inocentă, fiindcă el nu angajează la nimic și nu schimbă mare lucru. Ceea ce va scăpa totdeauna cunoașterii este reducerea la limită, rezidiul dogmei nominaliste. Ceea ce nu știm în nici un fel ne lasă rece, este ca și cum nu ar fi. Totuși și acest al treilea sens al iraționalismului la Hartmann urmărește același scop: să justifice „problematicismul" autorului, credința că toate problemele „metafizice" rămîn veșnic probleme și ca atare sînt insolubile. Iraționalismul este alimentul alterat al „metafizicii problemelor".

„Existențialismul", doctrină la modă în Apus, este o rafinare a dogmei nominaliste că date sînt numai „existențe" individuale, contingente, strict concrete, fără legătură interioară, absurde, „gratuite", care nu pot fi „explicate" sau „deduse". J. P. Sartre se pronunță fără înconjur, în acest sens, în unele din operele sale, chiar literare. „Esențialul este contingența. Vreau să spun că, prin definiție, existența nu este necesitate. A exista înseamnă *a fi aici*, pur și simplu. Existenții apar, pot fi *întîlniți*, dar niciodată nu pot fi *deduși*. Sînt oameni, cred, care au înțeles asta. Numai că ei au încercat să treacă peste această contingență inventînd o ființă necesară și cauză de sine. Nici o ființă necesară nu poate explica existența: contingența nu este o aparență înșelătoare, o părere pe care o putem împrăștia ; este absolutul, prin urmare, este gratuitatea perfectă" [2]. Existențialiștii germani, îndeosebi pe linia lui Martin Heidegger, văd în „existențial" fundamentul

[1] Nic. Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, 1935, p. 171.
[2] J. P. Sartre, *La nausée*, ed. 13, 1938, p. 167.

iraționalului, singura posibilitate de a depăși raționalul, fiindcă „existența" se dezvăluie numai dacă renunțăm de a face din cunoașterea logică singura sau principala cale pentru înțelegerea lumii. Noua cale este o cunoaștere, irațională „trăită", adică este căutarea în «trăirile umane, în felul de a simți al omului (*Dasein*) accesul la o specifică „înțelegere a existenței"»[1]. Ideea centrală a existențialismului, ideea de neant, de nimic, este o sfidare voită a logicii, a principiului noncontradicției. „Căci gîndirea, care este totdeauna gîndirea *a ceva*, ar trebui, *ca* gîndire a Nimicului, să lucreze împotriva propriei sale esențe"[2]. Așadar, simpla posibilitate a „ideii" de Neant duce la divorțul dintre filozofie și intelect sau rațiune, care crede că Neantul este un subprodus al negației, al unei funcții fundamentale a intelectului, în timp ce *negația*, ca și *nu*-ul, sînt derivate al Nimicului primordial.

b_2) Drept ilustrare a felului just de a defini rațiunea, ca o împletire a diversului și identicului, oricîte combinații ar fi posibile între cei doi termeni, vom examina cîteva noțiuni principale, care au servit iraționalismului contemporan drept cal de bătaie: 1) individualitatea; 2) mișcarea și devenirea, 3) imposibilitatea de a *deduce* multiplul dintr-o unitate primordială.

Individualul, unicul pare a fi piatra de scandal a rațiunii. Individualul sfidează „conceptualizarea" prin bogăția determinărilor sale, așadar, prin opoziția dintre individual, unic, neiterativ, de o parte, și general, noțional, iterativ, de altă parte. Dacă considerăm fără prejudecăți starea reală de lucruri, opoziția dintre individual și general, nu este nici un pericol ca rațiunea, gîndirea să se recunoască dezarmată în fața individualului. În adevăr, individualul este constituit structural dintr-o confluență de note generale, care nu pot exista independent, ci numai ca apartenente la o existență individuală. Chiar așa-numitele „principii ale individuației", spațiul și timpul, locul și momentul, sînt tot note generale, fiindcă același loc poate fi avut, în momente diferite, de mai multe corpuri, iar în același moment există corpuri felurite. Individualul este o unitate, o textură de generale numeric indefinite. Individul, oricît de complex și superior, nu este alogic, fiindcă el poate fi determinat, poate fi clasat printr-o notă generală care apoi se diferențiază tot mai mult. Individul pare irațional, fiindcă este expresia maximă a raționalului, a determinării, fiindcă este *supradeterminat*. Individualul nu este nedeterminatul și nedeterminabilul, ci este suprema determinare, cea mai mare acumulare de determinări. Realitatea este structurată individual, fiindcă individualul este treapta cea mai înaltă de determinare. Realitatea se oprește în activitatea ei neobosită numai dacă a zămislit din momente generale o existență unică, fără repetiție. Individualul se situează într-o serie ce pare nesfîrșită de conceptualități și valabilități. Se poate dar spune, că pretinsul irațional al individualului este raționalul care nu a fost și nu poate fi sleit în determinările lui și care de aceea apare ca o temă indefinită, ca o vastă perspectivă de noțiuni, ca o poartă mereu deschisă rațiunii. În acest sens „iraționalul" are rolul de a stimula rațiunea, are funcția de a nu lăsa rațiunea să adoarmă. Repetăm ceea ce spuneam înainte: inteligența (rațiunea) se dezvoltă pe două linii congruente: concretul, determinările tot mai diverse, și abstractul, determinările tot mai generale și identice. „Progresul intelectual constă atît în a forma reprezentări destul de concrete, pentru ca nici o proprietate specială să nu fie omisă, cît și din reprezentări destul de abstracte,

[1] H. E. Eisenhuth, *Der Begriff des Irrationalen als philosophisches Problem*, 1931, p. 208, 215.

[2] M. Heidegger, *Was ist Metaphysik*, 1929, p. 11.

pentru a îngădui să se exprime puncte de vedere generale şi comune" [1]. Pe scurt, individualul, concretul este unitatea originară a unui număr indefinit de note generale, abstracte. Abstractul (generalul) este substanţa, esenţa individualului, fiindcă abstractul nu există independent, ci totdeauna în „unitatea", în „concreţiunea" individualului — „generalul nu există decît în particular, prin particular" [2].

Greutăţi suplimentare, exploatate de iraţionalism, grevează cele două fapte fundamentale ale realităţii : mişcarea şi devenirea. Realitatea este totdeauna individualizată, iar individualul, prin structura lui de existenţă independentă, se mişcă, se schimbă, devine. Mişcarea şi devenirea sînt înrudite, dar nu sînt acelaşi lucru, ci ele au condiţii diferite de producere şi de constituire. Mişcarea impresionează prin unitatea şi continuitatea ei. Bergson nu oboseşte de a sublinia că mişcarea este un act unic, ireductibil la diversitatea poziţiilor care constituie spaţiul străbătut. Dimpotrivă, devenirea se prezintă ca o multiplicitate de însuşiri în succesiune, ca o discontinuitate succesivă de proprietăţi care totuşi se cer completate de unitate, de continuitate. Aşadar, mişcarea este iniţial unitate şi continuitate, care însă reclamă, pentru înţelegerea lor, o pluralitate de stadii, de poziţii şi de momente. Devenirea este dimpotrivă, o pluralitate de stadii, de momente, de calităţi, care însă reclamă, pentru înţelegerea lor, o unitate, o continuitate, o trecere continuă. Este clar deci că mişcarea şi devenirea dau iluzia iraţionalului, numai dacă se izolează unul din momentele raţionalului, şi anume sau multiplul, discontinuitatea, sau unitatea, continuitatea. Ieşirea din acest fals impas este admiterea şi aci, ca la individual, concrescenţa originară a unului şi multiplului. Iraţionalul îşi justifică funcţia sa numai prin obligaţiile pe care el le are faţă de raţional, prin serviciile pe care el le poate aduce raţionalului. În cazul individualului, unitatea este un factor eminent raţional, deşi izolat devine iraţional; multiplicitatea rămîne să fie explorată pe trepte indefinite, potrivit nevoilor explicaţiei, raţionalităţii — numai multiplul izolat alimentează aspectul iraţional. Misticismul este nu numai cultul unităţii pure, ci şi cultul multiplicităţii pure.

De asemeni, în cazul mişcării, unitatea, ca principiu raţional, este dată în chiar faptul mişcării, în cadrul căreia momentele nu se deosebesc, dar tema rămîne descoperirea diversului, a momentelor ce o constituie şi care nu se topesc în unitatea „actului". În sfîrşit, structura devenirii este alta: în devenire este dat iniţial diversul, iar sarcina raţiunii este descoperirea unităţii şi continuităţii. Ne-am înşela dacă am crede că opera raţiunii, sub imboldul tacit al iraţionalului, este uşoară. În acest domeniu, soluţiile provizorii sînt totdeauna îngăduite, dacă sîntem conştienţi de provizoratul lor. Marea dificultate se constată în fenomenul mişcării. Ea constă în *trecerea*, adică în *procesul* în care se unesc ireductibil unitatea şi diversul, continuitatea şi discontinuitatea. *Trecerea* este un dat prim pe care se cuvine să-l luăm ca atare. Însuşi termenul de „trecere" este dubios. Am săvîrşi o eroare dacă am interpreta mişcarea ca o „trecere de la un *loc* la altul, ca şi cum ar fi posibil ca un mobil să nu se afle la un moment dat, în nici un loc, ci *între* două locuri — situaţie absurdă. Esenţialul este că un mobil trece continuu de la un loc la altul. Tot aşa va fi apreciată şi devenirea: mai multe calităţi în succesiune alcătuiesc o unitate, stadii discontinue constituie o continuitate, fie că este graduală, fie că este în salt. Căci trecerea de la o calitate la alta, de la o discontinuitate la alta se poate efectua sau prin mici discontinuităţi fie cali-

[1] H. Höffding, *Esquisse d'une psychologie fondée sur l'expérience*, 1906, p. 223.
[2] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, E.S.P.L.P., 1956, p. 323.

tative fie cantitative, sau printr-o mare discontinuitate, printr-un salt. Saltul nu suprimă conexiunea, oarecum continuitatea, legătura dintre momentele discontinue ale devenirii, ci se reazemă pe ele, le subînțelege, ceea ce face inteligibilă devenirea. În legătură cu definiția hegeliană a cantității ca unitate a discontinuității și continuității, Lenin subliniază termenul de „continuitate" [1].

Într-un al treilea sens, iraționalul pretinde că exprimă tot ceea ce *nu* poate fi dedus dintr-un principiu, în așa fel încît ceea ce este dedus să se înfățișeze ca o serie inteligibilă, ca o serie continuă în perfectă gradație. Am vrea să vedem cum tot ce este dat formează o gamă de calități și cantități continue — fie, provizoriu, și cu goluri care vor fi umplute — așa încît fiecare existență se va situa la locul său. Nu ar trebui atunci, în această raționalizare matematică a lumii, să vedem, de exemplu, toate simfoniile ocupînd fiecare locul ei logic, așa cum se ordonează elementele chimice în clasificarea lui Mendeleev? Și să notăm că este vorba aici de „creații" omenești, mai mult sau mai puțin conștiente și de aceea ne-am aștepta ca fiecare simfonie să știe dinainte locul pe care îl va ocupa în seria simfoniilor în genere. Pretențiile unui asemenea iraționalism sînt pe drept cuvînt absurde. Deducerea unui multiplu dat în așa fel încît el să alcătuiască o serie logică, continuă, este un ideal matematic care nu este îndreptățit să monopolizeze tot ce este rațional sau inteligibil. Cum știința în genere nu se confundă cu matematica decît etimologic (mathema = știință), dacă prin matematică se înțelege o ordine cantificabilă și exprimată simbolic, tot așa rațiunea nu se confundă cu deducția pură, cu silogistica demonstrativă. Rațiunea postulează o solidaritate variabilă a multiplului și unității, a deosebirii și identității, a esenței și relației. Marea eroare a raționaliștilor dogmatici, primită și de iraționaliști, fericiți că li s-a dat acest prilej de ușor succes, este reducerea raționalului la seriile cantitative, la seriile sumare ale unei gîndiri leneșe. Nu numai ceea ce se prezintă schematic ca o serie gradată și închisă în sine este rațional.

În experiența noastră, în practica socială și în știință, nu întîlnim nicăieri asemenea serii, nici măcar în domenii în care primează inteligența. Astfel, istoria teoriilor științifice sau a doctrinelor filozofice nu se înfățișează ca o serie perfectă, în așa fel inteligibilă încît să vedem clar cum a doua teorie trebuia să vină după prima și că între ele nu este loc pentru o alta. Discontinuitatea rămîne un caracter primar, fundamental în complexul experienței. Dacă idealul matematic persistă să ne obsedeze, vom repeta și noi că „realitatea nu se lasă construită, dedusă din premise generale". Obiectele matematice ne apar eminent raționale, fiindcă determinările lor sînt mai puține și chiar pot fi îmbrățișate pînă la istovirea numărului lor. De aceea iraționalul, în această din urmă accepție, ar putea avea un aspect pozitiv. Realitatea nu se prezintă ca un tratat de matematică, în care teoremele se înlănțuie necesar, *more geometrico*, adică se deduc unele din altele și constituie un sistem admirabil ordonat. Această situație care se pretinde irațională nu împiedică realitatea de a avea o structură logică, ale cărei limite și condiții este bine să ne fie reamintite chiar și sub numele de iraționalism. Să ne ferim însă de pretenția nesăbuită a iraționalismului: „totul sau nimic".

În concluzie, dacă ne instalăm în problematica nedeformată de prejudecăți a filozofiei, constatăm că opoziția rațional-irațional nu-și justifică răsunătoarea importanță dobîndită în filozofia mai nouă. Iraționalul este raționalul în devenire ; el păstrează cel mult rolul euristic de descoperire a unor noi tărîmuri raționale,

[1] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, E.S.P.L.P., 1956, p. 87.

a unor posibilităţi inedite de exerciţiu logic. Raţionalul nu este definitiv, ci un bun care trebuie să fie necontenit pus la adăpost de imperfecţiile momentului, fiindcă orizontul său nu cunoaşte margini. Nu există un iraţional absolut, radical, pentru care nu avem nici un mijloc logic de apropiere. Iraţionalismul a luat naştere din explicaţia cu sine însăşi a raţiunii, din năzuinţa acesteia de a-şi cunoaşte puterile, din obligaţia raţiunii de a nu întrerupe nici o clipă contactul cu realitatea, de a o „explicita", de a reflecta, ceea ce este funcţia de căpetenie a conştiinţei şi gîndirii. Iraţionalul, dacă nu joacă acest rol de ferment necesar vieţii raţionale, este parazitul ei.

Ni se impune ca încheiere convingerea că iraţionalismul s-a insinuat în spărturile raţionalismului tradiţional, metafizic sau idealist, exploatîndu-le şi făcînd din aceste deficienţe trecătoare propria sa raţiune de a fi. De aceea iraţionalismul va avea tot atîtea feţe cîte are şi raţionalismul care nu şi-a dezvăluit toate virtualităţile. Un raţionalism care pune accentul numai pe o latură a lucrurilor — identitate sau diferenţă, finalitate sau cauzalitate mecanică, fatalitate sau libertate absolută, sentiment pur sau inteligenţă pură, continuitate sau discontinuitate, subiectivism pur sau obiectivism pur, absolut sau relativ etc. — va naufragia în apele tulburi şi agitate ale iraţionalismului, în timp ce raţionalismul materialist-dialectic care a rezolvat problema rolului raţiunii şi al senzaţiei în procesul cunoaşterii, integrînd aspectele opuse ale lucrurilor, le va ierarhiza după funcţia lor concretă, nu va cădea victima iluziei absolutului în chestiunea cunoaşterii lucrurilor şi se poate dispensa de prezenţa parazitară a iraţionalismului.

МИСОЛОГИЯ ИЛИ «ФИЛОСОФИЯ АБСУРДА»

КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ

Исходя из исторического факта, что западная философия зашла в иррационалистический тупик, автор предпринял двойное исследование — генетическое и структурное. В генетическом отношении современная философия почти во всех ее течениях склоняется к иррационализму, так как в ней господствуют два основных течения — идеализм и субъективизм с точки зрения системы и метафизика и обособление основных понятий с точки зрения метода. Поэтому вследствие подобного мышления должна была возникнуть глубокая противоположность между существованием (вселенной) и мышлением. Противоположность между существованием и мышлением имеет две различные формы : 1) существование рационально, мышление иррационально, мифично ; 2) существование иррационально, мышление рационально. Вторая форма имеет наибольшее влияние в современном мышлении.

Автор отрицает какое бы то ни было независимое значение иррационализма : иррациональное является тенью рационализма, не нашедшего наиболее охватывающую, наиболее соответствующую формулу действительности. Иррациональное порождается недостаточным проявлением силы разума, являясь лишь результатом статической концепции разума. Рационализм, подчеркивающий лишь одну сторону вешей — тождествен-

ность или различие, чувство или ум, финализм или механическую причинность, фатальность или свободу, непрерывность или прерывистость, субъективность или объективность, абсолютное или относительное и т. д. — потонет в иррационализме, в то время как диалектико-материалистический рационализм, объединив в одно целое все противоположные их стороны, иерархически их расположив по их конкретным функциям, не питая чрезмерных, утопических надежд в отношении бытия и познания его, может отказаться от паразитарной роли иррационализма.

LA MISOLOGIE OU «PHILOSOPHIE DE L'ABSURDE»

RÉSUMÉ

L'auteur entreprend une double étude, au double point de vue genèse et structure, en prenant pour point de départ le fait historique que la philosophie occidentale en est arrivée à l'impasse irrationaliste. Sous le rapport génétique, la philosophie moderne, par presque tous les courants qu'elle comporte, tend vers l'irrationalisme car elle est dominée par deux motifs essentiels : l'idéalisme, le subjectivisme, au point de vue du système; par la métaphysique, par l'isolement des concepts fondamentaux, au point de vue de la méthode. C'est pourquoi, le résultat d'une telle manière de penser devait être l'institution d'une profonde opposition entre l'existence (l'univers) et la pensée. L'opposition entre l'existence et la pensée a deux grandes formes: l'existence est rationnelle, la pensée est irrationnelle, mythique; l'existence este irrationnelee, la pensée este rationnelle. La seconde forme a le plus d'influence sur la pensée d'aujourd'hui.

Dans sa conclusion, l'ouvrage conteste à l'irrationalisme toute signification indépendante : l'irrationalisme est l'ombre d'un rationalisme qui n'a pas trouvé sa formule la plus large, la plus adéquate à la réailté. L'irrationnel s'alimente de l'insuffisante affirmation de la raison, il est donc l'effet d'une conception statique de la raison. Un rationalisme qui met l'accent seulment sur un côté des choses — identité oudifférence, sentiment ou intelligence, finalisme ou causalité mécanique, fatalité ou liberté, continuité ou discontinuité, subjectivité ou objectivité, absolu ou relatif, etc. — finira par faire naufrage dans l'irrationalisme, tandis que le rationalisme matérialiste dialectique, qui intègrera les aspects contraires des choses, pourra les hiérarchiser d'après leur fonction concrète et, pour cette raison, ne fondera pas d'espérances excessives, utopiques, sur l'existence et la connaissance de cette dernière — pourra se dispenser du rôle parasitaire de l'irrationalisme.

DUBLA NEGAȚIE ÎN VORBIREA CURENTĂ

DE

DAN BĂDĂRĂU

Tratînd despre dubla negație, ne-am propus să studiem unele resurse ale limbii noastre, și în genere ale limbilor europene în spiritul lor, și să căutăm temeiurile logice ale acestor resurse. Se poate constata, într-adevăr, că limba noastră, și limbile europene în genere, ne oferă un mare număr de enunțuri în care apar două negații ce se anulează. De unde preceptul că două negații fac o afirmație. Este totuși cazul să ne arătăm mirați că acest precept este considerat ca o axiomă și că oricine îl acceptă fără demonstrație, ba chiar fără cercetare și fără discuție, în timp ce este departe de a fi evident. Deja la prima vedere, acumularea într-un enunț a două adverbe de negație sau a două particule de negație nu are motiv să producă alt efect decît acumularea spre exemplu a două conjuncții de opoziție, precum ar fi *dar* și *însă* (ca în exemplul : „dar omul însă este biman"), formulare pe care limba o declară nedorită și pe care o respinge ca reprezentînd un pleonasm și unde nu poate fi vorba în nici un caz ca cea de-a doua conjuncție să o anuleze pe cea dintîi. Atunci cînd vorbirea folosește particule de negație, dimpotrivă, o reiterare a negației nu numai că este cu totul tolerată de limbă, dar corespunde chiar uneori unei funcții precise, aceea a dublei negații pe care avem să o studiem în efectul ei cel mai însemnat, acel al anulării negației pe care este susceptibil să-l prezinte. Funcția aceasta răspunde unei reguli, căci nu orișice repetire a negației constituie o dublă negație; cînd zicem, de pildă: „nu, nu este tîrziu", avem o simplă negație repetată răspunzînd numai scopului de a întări negația, și nu prezintă întru nimic tendința de a o anula, pe cînd „omul nu este fără de cusur" atestă o privațiune (fără de) care dărîmă efectul particulei negative pusă pe verb (nu) și ne înfățișează tocmai un caz de dublă negație ce se anulează [1].

Un temei al logicii aplicat posibilităților limbii în ce privește reiterarea negației este de la sine înțeles că se va putea întinde apoi la un număr mai mare de negații conținute într-un enunț, la tripla, la cuadrupla negație etc., adică la un număr par și la un număr impar de negații. Căci, tripla, cuadrupla negație nu oferă nici o

[1] Pe de altă parte, trebuie să precizăm că enunțurile ce le vom studia în cadrul logicii formale nu au a fi confundate cu complexele dialectice denumite de H. Wald, dubla negație. Vezi H. Wald, *Dialectica materialistă, ca logică* în *cercetări filozofice*, 1955, an. 1, p. 117, notă.

dificultate nouă din momentul în care stabilim condiţiile dublei negaţii ; acestea fiind cunoscute, o a treia negaţie este ca o simplă negaţie adăugată, iar o a treia şi o a patra — împreună — ca două negaţii ce urmează regulii dublei negaţii şi aşa mai departe. Dacă deci întîmpinăm greutăţi în calea noastră, ele vor fi epuizate cu primul cuplu de negaţii şi nu avem să cercetăm mai departe.

Dar aceste greutăţi pot fi multiple şi variate. Într-adevăr, trebuie ca de la început să părăsim iluzia că problema dublei negaţii se poate soluţiona pentru toate echipamentele limbii cu simplicitatea pe care o prezintă valorile algebrice cu privire la care se poate demonstra uşor că — (—a) este tot una cu + a. De la prima vedere, în adevăr, se va recunoaşte că valorile numerice afectate de sensuri contrare se situează nu ca valori propriu-zis opuse, ci ca elemente simetrice (faţă de zero), şi că sîntem departe de a putea căuta ceva analog în domeniul valorilor logice, astfel că cuplul matematic pozitiv-negativ este de altă natură decît cuplul logic afirmativ-negativ, termenul de *negativ* împrumutat de matematicieni logicii fiind poate singurul element susceptibil să întărească impresia că există ceva comun între simetria matematică şi opoziţia logică [1]. În realitate —a (citiţi : minus a) nu neagă pe a în felul în care —*alb* (citiţi: nealb) neagă pe *alb*. Departe de a ne aşeza de o parte şi de alta a unei poziţii neutre, actul negării logice participă la caracterul extrem de bogat al unor separări şi disocieri şi intră în făgaşul potenţelor şi al indeterminaţiunii conceptelor pe care matematica este departe de a-l putea bănui în exerciţiul ei. Pe de altă parte, lipsa de cantitate logică a propoziţiilor matematice, care derivă din natura obiectelor matematice, lasă înafară trecerile de la particular la universal şi invers pe care vom vedea că le comportă negările în genere [2], treceri care complică nespus de mult consideraţiile asupra negaţiilor. În sfîrşit, acolo unde matematicile recurg la enunţuri care au toate aspectele diferitelor enunţuri comune de opoziţie, întîmpinăm aceleaşi dificultăţi ca pentru obiectele ieşind din sfera matematicilor ; cele spuse nu ne conduc, într-adevăr, să susţinem că matematicile ignorează opoziţiile logice ; dimpotrivă, matematicile folosesc din plin procedeuri ca demonstraţia prin absurd care pune în cauză contradicţia, raţionamentul *a fortiori* care presupune subalternarea etc. Numai că aceste negaţii nu au nimic a face cu teoria valorilor negative sau dublu negative despre care am vorbit.

Contradicţia, aşa cum este mînuită în domeniul matematicii, ne poate chiar servi de model de negaţie. Pentru Aristotel, într-adevăr, negaţia se apropie foarte mult de negaţia matematică, opoziţia între *afirmaţie* şi *negaţie* tinzînd să se confunde, pentru Stagirit, cu opoziţia de contrazicere. În concepţia aristotelică există patru feluri de opoziţie : acea a *relativilor* (ca dublul şi jumătatea), acea a *habitudinii* şi a *lipsei* (pentru un om, a vedea sau a fi lipsit de vedere), acea a

---

[1] În schimb, logica clasică a preluat din matematici tocmai termenul de *opoziţie* care păstrează într-o măsură ecoul unei ordonanţe spaţiale şi ar putea el însuşi să militeze în favoarea unei concepţii care ar asimila poziţia opuşilor logici cu acea a unor simetrici.

[2] Într-o ordine de idei diferită dar analogă, lipsa de cantitate logică a propoziţiilor matematice ne dă raţionamente corecte care nu ar mai fi valabile pentru concepte mai puţin abstracte. Astfel, avem silogismul în figura a doua:

$$\begin{array}{l} 2+2+2=6 \\ 2\times 3=6 \\ \hline \text{Deci,}\quad 2\times 3=2+2+2 \end{array}$$

O astfel de formaţie, avînd ambele premise afirmative ca şi concluzia, nu ne lasă să recunoaştem regula fundamentală a silogismului în figura a doua.

contrariilor (ca binele și răul) și aceea a *afirmației* și a *negației* (a sta jos și a nu sta jos) [1] care este tot una cu *contradicția.*

Dar mai este ceva de observat. Spre deosebire de toate celelalte feluri de opoziții care afectează termenii, contradicția poartă, pentru Aristotel, asupra propoziției în întregul ei și se alipește de copulă considerată ca element generator al propoziției ; această interpretare pe care o dăm contradicției la Aristotel, și pe care o găsim deja la Zeller [2] sau, mai tîrziu, la O. Hamelin [3], se justifică și prin exemplul dat de Aristotel pentru contradicție, exemplu reprezentat printr-un verb la persoana a treia (X stă jos, X nu stă jos). Cu un cuvînt, opozițiile, altele decît contradicția, au loc în principiu între concepte, adică între termeni în afară de orice legătură dintre ei, pe cînd contradicția presupune că legătura dintre concepte este dată într-o judecată ; ea guvernează această relație dintre termeni și este specifică unei judecăți actuale [4].

Dar afirmația și negația fiind, pentru Aristotel, tot una cu contradicția, rezultă că afirmația și negația se opun, în logica aristotelică, după cum termenul copulativ al unei judecăți date compune (unește) sau divide (separă) predicatul și subiectul. Negația, ca răsturnare a afirmației, se fixează pe verb ; astfel „neg că S este P" va fi tot una cu „S nu este P". Această versiune aristotelică, pe care o socotim singura exactă și consecventă pînă la capăt, duce la o consecință importantă. Opoziția de contradicție, privită ca guvernînd propoziția, este radicală, absolută și nu tolerează intermediari ; o acțiune se face sau nu se face, o legătură între termeni este sau nu este ; dimpotrivă, contrarietatea între termeni priviți izolați presupune extreme ale unui aceluiași gen (ca perechea și neperechea), dar admite uneori prezența unor intermediari (cenușiul, între negru și alb) și dă chiar naștere unor derivări (ca opoziția între cenușiu și galben care își are temeiul într-un obiect mai închis ca culoare și un altul mai deschis). Dacă deci afirmația și negația se referă la contradicția dintre propoziții și nu la contrarietatea dintre termeni, ea participă la acest caracter absolut care elimină pozițiile ternare și exclude orice intermediar ; nu există deci două feluri de a nega o afirmativă. „Unei aceleiași afirmații — va zice Aristotel [5] — îi corespunde o singură negație, căci negația trebuie să nege exact ceea ce afirmația afirmă cu referire la un același subiect".

Am spus că această consecință este importantă. Într-adevăr, pe baza ei, și în sistemul pe care îl reprezintă, se poate dovedi că dubla negație echivalează cu o afirmație. Căci, dacă negația simplă este o negare a afirmației, rezultă din faptul că nu pot exista două feluri de a nega o afirmație, că negația dublă nu este și ea, la rîndul ei, o negare a afirmativei, o negare de o altă speță care ar introduce o negare ce s-ar adăuga primei negări ca o compozantă, în așa fel încît ambele negări să ne dea o rezultantă de un sens oarecare. Dacă deci admitem că a doua negare îndeplinește o oarecare funcțiune logică și nu este un simplu ornament lingvistic parazitar, înseamnă că ea neagă propoziția deja afectată de negație, înseamnă că neagă negația. Or, principiul pe care ne întemeiem că opoziția dintre

[1] *Categ.*, 10, 11 b, 17 și urm. Această împărțire este cea clasică aristotelică și reapare în diferite texte în opera lui Aristotel; totuși în *Metaf.*, V, 10 și în *Fizica*, V, 3, 227 a, 7—10 găsim încă două feluri de opoziție: a începutului și a sfîrșitului și a generației și a corupției. Dar aceste două din urmă opoziții nu-și găsesc o aplicație firească în logica formală și nu vom avea să le luăm în considerație.

[2] *Die Philosophie der Griechen*, 3-e Auflage, p. 214.

[3] *Le Système d'Aristote*, 1920, p. 139 și p. 149.

[4] Arist., *Categ.*, 10, 13 b, 10.

[5] *Peri Hermeneias*, 7, 17 b fine.

afirmație și negație are un caracter absolut [1] rămîne valabil, astfel că dacă afirmației i se opune negația fără nici un intermediar, apoi negației (prime) nu i se poate opune decît afirmația. Drept care negarea negației este echipolentă cu simpla afirmație.

Doctrina aristotelică pe care am evocat-o în cele ce precedă are o frumoasă ținută. Dacă însă înțelegem să studiem, după cum ne-am propus de la început, posibilitățile și cerințele limbii cu privire la procedeele negației și ale dublei negații observăm deîndată că învățătura aristotelică este departe de a ne putea reda varietatea formelor și de a ne explica echipamentele de tot felul pe care limbile le folosesc în această privință. Ne va fi permis să ne punem o singură întrebare pentru a ilustra din plin discrepanța dintre teoria aristotelică și realitatea limbii. Putem într-adevăr să mergem alături de aristotelism cu referire la negația simplă și să recunoaștem că negația unei judecăți poartă pe termenul copulativ ca în „Socrate nu stă jos" în opoziție cu „Socrate stă jos". Unde vom așeza însă a doua negație ? Desigur nu în proximitatea iarăși a copulei și nu există nici un exemplu în vreo limbă a unei dublări a negației în legătură imediată cu verbul. Iată deci că necesitatea de limbă ne scoate foarte repede din făgașul aristotelismului. Căci dacă a doua negație nu se așază faptic pe verb, ea se așază în mod necesar pe un alt element al propoziției și avem astfel construcții de care aristotelismul nu dă socoteală sau chiar care îl tulbură în fundamentele sale. Să considerăm enunțuri ca „Socrate nu este fără cusur", „Petru nu vede fără ochelari" ; în mod incontestabil, ele ne oferă dubla negație și sînt echipolente cu „Socrate are cusururi", „Petru vede cu ochelari" ; dar ele introduc opoziția de *habitudine* și de *lipsă*, adică un tip de opoziție bine cunoscut de aristotelism, pe care acesta înțelege totuși să-l lase înafară de considerațiile asupra *afirmației* și *negației*, pe cînd noi ne găsim în obligația de a-l introduce în studiul dublei negații, deci și în acel al afirmației și negației.

Să precizăm că *Metafizica* [2] arată că lipsa se poate concepe în trei feluri : *a)* subiectul nu posedă un atribut susceptibil de a fi posedat, dar pe care subiectul, prin natura lui, nu este făcut să-l prezinte (în sensul în care plantele nu au ochi cu care să vadă) ; *b)* subiectul nu posedă un atribut pe care, el sau genul din care face parte, este făcut să-l posede (cățelul nou născut sau cîrtița — deși de genul animal — nu văd) ; *c)* subiectul nu posedă un atribut în timpul și fiind realizate toate condițiile în care este făcut să-l aibă. Acest din urmă tipic, pe care îl întîlnim în exemplul vederii și orbirii accidentale la om, în timpul și în condițiile adică în care este normal ca o ființă umană să vadă, este acel ce trebuie ales ca reprezentînd cel mai bine opoziția *habitudinii* și *lipsei* în concepția lui Aristotel. Acestea fiind spuse, vedem că opoziția *habitudinii* și *lipsei* este legată de un subiect determinat și de natura acestuia, ceea ce nu este cazul pentru opoziția de *contradicție* care se referă la propoziția privită ca relație ; din acest punct de vedere,

---

[1] Termenul *absolut* nu este folosit aici de logicieni formali în sensul metafizic idealist, ci în înțelesul de *radical*, de *complet*; după cum am văzut, o opoziție absolută, în acest sens, este o opoziție care nu cunoaște trepte intermediare și nici nu-și are termenii antitetici așezați pe astfel de trepte care mai presupun și altele.

[2] V, 22, pînă la 1022 b, 29, dar și X, 4, 1055 b, 4 și urm. A se vedea asupra privației în gen, IV, 1011 b, 20.

lipsa nu ne apare ca o simplă negație purtînd pe o relație dintre subiect și atribut, ci ca o negație care contrariază exigențele ce derivă din natura subiectului [1].

Totuși, după cum am spus, constatăm că *lipsa* (exprimată cel mai des în limba romînă sub forma : *fără de*) este susceptibilă să anuleze negația de contradicție sau, ceea ce este același lucru, că ea poate să asigure mecanismul unei a doua negații, contrar celor ce se pot deduce din aristotelism. Dar *lipsa* afectează atributul ca în enunțurile „puterea faraonilor nu era fără limită" sau „peisajul nu este lipsit de farmec" care exprimă ideea că puterea faraonilor își avea limitele ei și ideea că cutare peisaj are farmec. De unde rezultă că o lipsă pe care o prezintă un obiect care figurează ca atribut într-o judecată este de natură să anuleze negația pusă pe verb.

Opoziția de *habitudine* și de *lipsă* nu este singura care umbrește concepția unitară a aristotelismului asupra afirmației și negației [2]. Limbile europene ne mai oferă și alte modele de dublă negație așezată pe copulă și pe atribut [3]. Ne gîndim la particulele *non*, *ne* și *in* care afectează atributul prin integrarea lor în cadrul unor termeni zișinedefiniți, în vreme ce verbul este negat prin *nu* așezat în imediata lui vecinătate. Putem să mergem însă și mai departe ; anumite forme existente în limba uzuală presupun posibilitatea trecerii negației de pe verb pe atribut, ca în cazul „această frază nu este clară" care ne dă : „această frază este neclară". Or, *neclar* fiind în mod evident termenul opus prin contrarietate a termenului *clar*, rezultă că limba echivalează în fapt opoziția *contrariilor* cu opoziția dintre *afirmație* și *negație*. Astfel, că uzul limbii se arată a fi cu totul în dezacord în acest punct cu doctrina logicii formale aristotelice.

Să precizăm care este această doctrină. Aristotel ne pune în gardă în mod expres împotriva oricărei operații al cărei rezultat ar fi trecerea de la un termen definit la un termen nedefinit. Pentru el [4], a spune că „ceva nu este alb" nu e tot una cu a spune că „ceva este ne-alb" ; dovada o avem în faptul că „toate lucrurile sînt albe" nu este negată de „toate lucrurile sînt ne-albe" (ambele propoziții sînt false), ci de „toate lucrurile nu sînt albe [5]". De unde rezultă că ambele forme opuse celei dintîi nu sînt echivalente între ele.

Să ne oprim puțin la discutarea acestui punct. Abordîndu-l, vom fi conduși să examinăm în mod corelativ și opoziția de contrarietate în legătură cu dubla negație. Nu este identitate — spune Aristotel [6] — „între „a fi ne-egal" și „a nu fi egal" ; căci, în primul caz, sub ce este ne-egal se află ceva, anume *inegalul*, în vreme ce, în celălalt caz, nu avem nimic. Iată de ce nu orișice este egal sau

[1] Arist., *Metaf.*, X, 4, 1055 b, 3. Cf. Bonitz, *Metaf.*, p. 433. A se mai vedea o dezvoltare a acelorași teze și în *Categ.*, 10, 13 b, 20—25.

[2] În ce privește această concepție, observăm în treacăt că un pasaj din *Metaf.*, IV, 2, 1004 a, 12—15, face deosebirea între negație și privațiune (lipsă), negația exprimînd absența în vreme ce privațiunea *afirmă* o natură particulară a subiectului; privațiunea ar genera tocmai acel factor de indeterminație pe care vom vedea că îl prezintă negația în sensul nostru. Ar fi cazul să medităm mai îndelung la acest pasaj; din nenorocire el constituie foarte probabil o alterare a textului lui Aristotel.

[3] O a doua negație poate să poarte și asupra subiectului propozițional. Deocamdată, lăsăm acest punct în afara considerațiilor noastre, ca o chestiune ținută în rezervă.

[4] *Analitica Primă*, I, întreg. cap. 46. După cum se va vedea, vom analiza aici aristotelismul într-un fel mai strict și sperăm mai definitiv de cum am făcut-o într-un articol precedent *Despre indeterminație în judecățile particulare* (în *Cercetări filozofice*, 1956, nr. 1) în care considerațiile în acest punct nu au jucat decît un rol accesoriu.

[5] Exemplul este chiar al lui Aristotel. Cf. *Anal., Pr.*, I, 46, 52 a, 20.

[6] *Anal. Pr.*, I, 46, 51 b, 25—28.

inegal, pe cînd totul este egal sau nu este egal". Aristotel vrea să spună că *a nu fi egal* este un simplu enunț negativ care nu ne pune în fața unui obiect dat, este o simplă frîntură de frază care cheamă un subiect cu care să se completeze spre a dobîndi un înțeles oarecare (ca în cazul „nivelul solului nu este egal") ; dimpotrivă, *a fi ne-egal* implică un obiect și anume *ne-egalul* sau *inegalul*, un obiect care nici nu presupune măcar un înțeles de negare. În limba noastră avem în chip hotărît o seamă de substantive și de adjective construite cu sufixul *in* în care caracterul negativ nu mai apare din plin, sau chiar nu mai apare de loc ; astfel, *ingrat* nu se mai prezintă astăzi în legătură cu lat. *gratus* cu ajutorul căruia a fost format la origine ; la fel s-a întîmplat cu *intact* (cf. lat. *tactus)*, *indigest* (cf. lat. *digestum)*, *individ* (din lat. scolastic *individuus* = ce nu poate fi desfăcut în părți), *infam* (cf. lat. *fama* = reputație), *imbecil* (din lat. *in* și *baculus* = toiag ; liter. om fără un toiag pe care să se sprijine) și cu atîtea alte cuvinte ce ne vin din limba latină [1]. Teoria lui Aristotel implică deci că atributele precedate de *in-*, *non-*, *ne-* sînt simple calificative, ce se pot aplica, ca și opușii lipsiți de aceste sufixe, unor obiecte existente spre a le caracteriza. Acesta este și cazul adjectivelor *egal* și *inegal ;* despre ceva ce nu există putem să spunem că nu este egal, iar nicidecum că este inegal (că există adică într-un fel oarecare).

Ce sens urmează să dăm tuturor acestor puncte din doctrina aristotelică ? În primul rînd, nu ne opunem să considerăm că o judecată al cărei atribut este precedat de sufixul *in-* (sau *ne-*, sau *non-*) este o judecată afirmativă de tipul comun ; așadar, nu numai „S este P", dar și „S este non-P" trebuie privită ca fiind o judecată afirmativă ; în vreme ce „S nu este P" e o judecată negativă [2]. În al doilea rînd acordăm că „S este P" și „S este non-P" pot fi amîndouă false, ceea ce implică în mod evident că aceste două propoziții nu sînt contradictorii și că „S este non-P" nu este riguros echivalentă cu „S nu este P", negație directă a propoziției „S este P" și contradictoria acesteia. Dar nu este mai puțin adevărat că în „S este P" și în „S este non-P" avem două propoziții ale căror atribute se opun în calitate ; ambele propoziții, după cum am recunoscut, pot fi false, dar ambele nu pot fi adevărate, ceea ce presupune că ele se opun ca contrariile.

Ne aflăm deci aici în fața a două propoziții afirmative contrarii între ele, ca în fața unui paradox pe care singură dialectica l-ar putea face acceptabil [3], deși marele Stagirit nu se împotrivește el însuși să-l recunoască posibil, considerînd numai, în pasajul din *Hermeneias* la care ne referim, că nu este firesc gîndirii omenești să enunțe contrarietatea afirmînd faptul contrar, ci mult mai curînd să o exprime negînd judecata de la care am pornit. Iată că am urmărit să obținem de la Stagirit o concesie în ce privește composibilitatea unor propoziții opuse diferînd prin calitatea atributului și că ne trezim că Aristotel ne face o concesie de o altă natură și cu mult mai importantă în timp ce așază deodată contrarietatea, în declarația de mai sus, în planul propozițional în care refuză în mod constant

[1] De obicei ca neologisme prin intermediul limbii franceze.

[2] Aristotel reia în mod încă mai precis această teorie în *Hermeneias*, cap. 7, ultimul paragraf de la 23 a și primele paragrafe de la 23 b. Kant, se știe, va deosebi judecăți afirmative, judecăți negative și judecăți cu predicat negativ pe care le va numi indefinite (*unendlich*). Clasificarea tripartită kantiană nu are însă meritul de a ușura analiza pe care o facem în cele ce urmează.

[3] Paradoxul s-ar putea exprima mai pregnant zicînd că două propoziții care nu diferă în calitate pot fi totuși contrare între ele după calitatea atributului.

să o considere. Pentru el, am văzut, contrarietatea afectează termenii (ca în *alb* și *ne-alb)* în vreme ce contradicția este afirmația și negația referitoare la propoziții *(a sta jos* și *a nu sta jos)* ; atît timp cît contrarietatea și contradicția se desfășoară pe două planuri atît de deosebite, îi va veni greu aristotelismului să explice faptul de limbă pe care l-am observat mai sus că o infirmare a atributului este de natură să anuleze o infirmare a relației dintre atribut și subiect (ca în cazul în care „această frază nu este clară" își găsește anulată negația de pe copulă prin „această frază nu este neclară" unde am introdus o a doua negație, așezînd o particulă negativă pe atribut) ; căci acest fapt presupune tocmai o interferență între contrarietate și contradicție care nu ne poate surprinde prea mult dacă acceptăm ideea, conform declarației de mai sus din *Hermeneias,* că contrarietatea se desfășoară și ea pe planul propozițional și că este susceptibilă să se manifeste prin negarea unei judecăți.

Cu alte cuvinte, totul s-ar petrece ca și cum particula *in-* (sau *ne-*, sau *non* -) ar fi transferată de pe atribut pe copulă, ar întîlni negația deja prezentă pe copulă și ar anula-o conform exigențelor dublei negații. Prin concesia de mai sus, Aristotel ne dă prin urmare un ajutor prețios ; rămîne să vedem pînă în ce punct ne va putea fi de folos. În pasajul amintit din *Hermeneias,* Aristotel concede că propoziția afirmativă „omul este drept" își are contrara în propoziția afirmativă „omul este nedrept" ; dar că este mai firesc gîndirii omenești să exprime aceeași contrară prin negativa „omul nu este drept". Trecerea teoretică de la afirmativa „omul este nedrept" la negativa „omul nu este drept" este marcată printr-un transfer al negației de pe termenul atributiv pe termenul copulativ. De bună seamă, am putea să avem un transfer analog de pe termenul subiect pe termenul copulativ în cazul în care luăm contrarul subiectului ; și am putea, în mod simetric, să concepem transferul negației de pe copulă pe atribut sau pe subiect. Numai că, în acest din urmă caz, operația are ca efect generarea unui subiect nou ; lucrul este deja vizibil cînd operăm asupra unui subiect într-o „universală" de tipul „toți militarii nu sînt viteji" care ne dă, în urma transferului, „toți nemilitarii sînt viteji", dar, mai pregnant, cînd subiectul este o noțiune singulară ca în cazul „Socrate nu este sănătos" care ne va da „Ne-Socrate este sănătos".

Dar, dacă este vorba că transferul negației de pe copulă pe subiect generează un subiect nou, înseamnă că, în acest caz, operația nu este corectă, că avem o judecată cu totul deosebită (despre altceva) și, în tot cazul, că ambele enunțuri nu sînt echipolente între ele. Aristotel, cu drept cuvînt, nu se aventurează în această direcție. Teoria propozițiilor contrare, așa cum este expusă de Aristotel [1], gravitează în jurul opoziției subiectului (și nu a atributului), dar nu în sensul de mai sus ; propoziția „toți militarii sînt viteji" are ca contradictorie „nu toți militarii sînt viteji", iar ca contrarie „nici un militar nu este viteaz"[2], astfel că contrarietatea așază negația în proximitatea subiectului, dar nu schimbă calitatea subiectului ceea ce ar risca să genereze un subiect opus, ci afectează calitatea propoziției lăsînd subiectul intact.

---

[1] Cf. *Anal. Pr.* I, 1, 5, II, 8, 59 b, 9 și *Hermeneias,* VI; VII, 17 b, 4—9 și 16 ; XIV. Cf. și *Categ.,* 11.

[2] Să nu ne lăsăm induși în eroare, în treacăt fie zis, de prezența lui *nu* lîngă verb în această din urmă expresie ceea ce ar putea să dea iluzia unei duble negații. Este vorba aici numai de o întărire a negației care este o exigență a limbii pe care nu o regăsim în limbile germanice care dau „Kein Militär ist mutig" și respectiv „no military man is brave".

O astfel de întîmplare în ce privește transferul negației în legătură cu subiectul ne invită la prudență în ce privește și alte sectoare. Se vede clar, în tot cazul, că transferurile acestea sînt de natură să producă efecte care l-au izbit deja pe Aristotel. Prin transferul negației de pe copulă pe subiect creăm un subiect altul decît acel inițial, și anume un subiect nehotărît (Ne-Socrate, ne-militarii). Propoziția obținută nu este echipolentă cu cea inițială. Ce se întîmplă însă cînd operăm transferul negației de pe atribut pe copulă și invers ? Aristotel declară că și un atribut oarecare căruia îi adăugăm particula de negație are un caracter nedefinit. Lucrul este exact. Cînd spunem că un obiect este *ne-alb* spunem cum nu este, nu cum este ; culoarea acestui obiect este arătată ca nehotărîtă. Dar, adăugăm noi, același fapt se poate constata cînd așezăm negația pe copulă ; cînd spunem că un obiect *nu este* alb, spunem iarăși cum nu este acel obiect și nu cum este. De unde reiese că transferul negației de pe copulă pe atribut nu introduce nedefinitul ; acesta se găsește deja instalat în enunțul care cuprinde negația pe copulă.

Înseamnă că trecerea negației de pe atribut pe copulă și invers urmează să fie considerată cu totul altfel decît trecerea negației de pe subiect pe copulă și invers, că nu este simetrie completă între cele două feluri de operațiuni. În acest punct, Aristotel și logica formală clasică încetează de a ne fi de folos. În schimb, putem constata că, în această privință, ne putem bucura de un sprijin real din partea logicii dialectice, nu atît în litera ei hegeliană cît în spiritul ei dinamic, în ceea ce este în ea permanent și cu adevărat revoluționar față de formalismul clasic. Deja pentru Hegel, de altfel, judecata nu este altceva decît o operație avînd la bază conceptul, adică noțiunea subiect; „a judeca — scrie Hegel — este a determina, a institui (*setzen*) noțiunea“ [1]. De unde indicația că în afară de orice judecată noțiunea nu este încă un obiect; și Hegel vede lucrurile în acest sens; pentru el, o noțiune nu este determinată decît atunci cînd dobîndește un predicat; altcum ar fi o simplă denumire goală de orice conținut. „Subiectul fără predicat este ceea ce, în fenomen, e lucrul fără proprietăți, lucrul în sine“ [2]. Prin judecățile în care intră în calitatea ei funcțională de subiect, o noțiune se afirmă ca o unitate a unor determinări multiple. Ceea ce înseamnă că subiectul e mai bogat și mai larg decît predicatul care cuprinde numai una dintre determinările subiectului; în schimb, predicatul există indiferent de subiect ca ceva mai general decît el; ca atare, întîlnirea subiectului cu predicatul reprezintă o fixare a subiectului și totodată o autonegare care semnifică unitatea generalului și particularizarea exprimată de predicat. În judecată, noțiunea există ca noțiune *particulară*, în înțelesul că există ca noțiune *determinată*, sau ca noțiune diferențiată; dar mai există și ca identitate cu sine însăși, ca limitare [3].

Desprindem din toate acestea că în viziunea pe care o are Hegel despre trecerea de la concept la judecată descoperim o structură de relații pe care nu ne-o poate reda logica tradițională statică. În accepțiunea lui Hegel, într-adevăr, logica formală oferă o imagine exterioară a gîndirii, fiind o descriere care arată legăturile externe ale formelor de gîndire și nu legăturile interne de conținuturi care se deduc unul din altul în mod necesar, fiind o logică a judecăților care se oprește

[1] *Encyklopädie der philos. Wiessensch*, § 166, observații.

[2] *Encyklopädie*, § 138. Vezi și observațiile la punctul 4.

[3] Cu privire la această întîlnire a subiectului cu predicatul, analizată ca o trecere de la abstract la concret, deci ca o definire obiectivă a conceptului, se poate consulta P. Apostol, *Probleme de logică dialectică în filozofia lui G. W. F. Hegel*, Ed. Acad. R.P.R., 1957, în special cap. XI, dar și cap. X, p. 195—199.

la judecăți ca la niște edificii formale, iar nu o logică vie a legăturilor dintre conținuturi în care apar obiectele determinate în modul lor de ființare.

Conceptul, în adevăratul lui înțeles, este, ca subiect, factorul care întrunește, sub formă de predicate, o sumă infinită de determinări care îl caracterizează în vreme ce alte determinări în număr tot atît de infinit îi sînt străine (omul nu este triunghiular, nici feruginos, nici palmiped, nici astronomic, nici etc., etc., etc.) [1]. Între un subiect și un predicat nu este deci nici un fel de analogie în ce privește funcția lor propozițională; negarea unui subiect va fi o negare a subiectului în sine; pe cînd negarea unui atribut va fi separarea acestuia de un subiect și nu o negare în sine. Prima operație desființează subiectul împreună cu tot cortegiul de determinări, adică de predicate care aderă la el; al doilea tip de operație lasă în picioare atît subiectul cît și predicatul și nu face decît să le despartă sferele noționale.

Această structură a judecății ne explică de ce deplasarea negației de pe copulă pe subiect nu are sensul corespunzător așteptărilor noastre; pe de altă parte, ea dă socoteală de faptul că o judecată avînd negația pe copulă este echipolentă cu o judecată avînd negația pe atribut, ceilalți termeni fiind comuni. Negarea subiectului generează un subiect nou; subiectul pe care operăm își pierde identitatea și operația ne face să obținem o noțiune ce nu este decît complementara noțiunii inițiale [2]. Cît despre negarea atributului ea are exact același efect ca negarea propoziției în ansamblul ei; iată de ce transferul semnului de negație de pe atribut pe verb este posibil și de ce negația de pe verb dublată de o negație pe atribut este susceptibilă să echivaleze cu o afirmație.

Spre deosebire de logica formală, logica dialectică nu se teme a mînui nedefinitul. Tratînd despre judecățile de existență — care sînt judecățile cele mai elementare în ce privește valoarea lor cognitivă —, Hegel ne dă o sugestie prețioasă. Pentru el, a spune că „trandafirul nu este roșu" sau că „trandafirul este ne-roșu" nu este altceva decît a spune că „trandafirul are o culoare alta decît roșu", că poate fi adică alb, galben, roz etc. Nedefinitul se întinde deci la toate spețele genului proxim, altele decît cea negată, cu rezerva, bineînțeles, că subiectul nu este totdeauna susceptibil, după cum o știm pe bază de experiență, să se întindă dincolo de acele spețe ale genului care sînt recunoscute *predicabile* subiectului dat [3].

Rezultă de aici că nedefinitul instituit de negarea atributului introduce noțiunea complementară care este, la Hegel, noțiunea antitetică; astfel, dacă negăm predicatul *bun*, obținem nedefinitul *non-bun* care nu este, cel puțin în principiu,

---

[1] În fapt, Hegel păstrează denumirea kantiană de judecăți infinite (*unendliche Urteile*) rezervînd-o însă numai unor judecăți care pun în legătură de excludere noțiuni disparate, în stare de totală indiferență implicativă, precum „sufletul nu este roșu", „trandafirul nu este elefant", „intelectul nu este masă". Asemenea raporturi arbitrare sînt în număr infinit, ele nu aparțin tipurilor pe care le studiem. După expresia lui Hegel, în astfel de judecăți „sfera generală" a predicatului nu convine subiectului. A se vedea și la Aristotel, *An. Sec.*, I, 32, 88 a, propozițiile cu termeni disparați („omul este cal" etc.).

[2] Gustav Öffenberger, într-o analiză subtilă pe care o face în *Probleme de Logică* (Ed. Acad. R.P.R., 1956) în legătură cu valoarea cognitivă și obiectivă a judecăților negative privite dintr-un punct de vedere dialectic, atribuie lui Fr. Bassenge denumirea de clasă complementară (*Ergänzungsklasse*) pentru clasa non-P în opoziție cu clasa P, ambele aceste clase integrîndu-se în clasa direct supraordonată (*unmittelbar übergeordnet*). Credem că aceste termene sînt familiare tuturor logicienilor moderni și că pot fi interpretați nu numai în sensul extensivist al logicii matematice, dar și într-un sens comprehensivist.

[3] În sensul că trandafirul nu este susceptibil a fi nici indigo, nici violet, nici albastru și nici verde.

decît predicatul cu caracter antitetic *rău*. Același predicat cu caracter antitetic, derivat din nedefinit, îl generează și negarea întregii propoziții, propoziția „X nu este bun" fiind echipolentă cu „X este rău". Antiteticul se formează, și într-un caz și în celălalt, pe bază de gen proxim, fie că avem a face cu doi termeni bine precizați (*bun* și *rău* subordonați categoriei morale), fie că ne aflăm în prezența unui complex de termeni (ca în cazul în care genul *culoare* comportă *roșu*, dar și alte culori toate cuprinse în *ne-roșu*); această din urmă posibilitate comportă, la rîndul ei, două variante: sau termenul antitetic îmbrățișează întreg domeniul lăsat la o parte de termenul inițial definit, sau este limitat el însuși, după cum am arătat în rezerva de mai sus, de unele specii ale genului proxim care nu-i convin de fapt; este cazul sugerat tocmai de exemplul lui Hegel al trandafirului ne-roșu care poate fi alb, dar nu și violet. Hegel nu face deosebirea între aceste două nuanțe și raționează mai mult pe aceasta din urmă — care este cea impură —, din care cauză el nu înțelege în ce constă veritabilul salt de la nedeterminat la antitetic pe care îl definește totuși printr-o intuiție genială ca un punct de plecare pentru o depășire ce se face în direcția unei *concretizări*, luînd ca model trecerea de la o judecată de existență la o judecată reflexivă [1]. Ca să pătrundem bine hegelianismul în acest punct nu trebuie să luăm exemplul lui Hegel cu „trandafirul ne-roșu", acesta fiind colorat în diferite feluri pe care nu le putem întruni într-un singur termen, ci să ne referim la un număr care, nefiind unitate, poate fi doi, sau trei etc., adică, într-un cuvînt pluralitate, ceea ce ne dă antiteza unitate-pluralitate. În acest fel, vedem de îndată încă mai departe; căci nedefinitul provenind din negarea lui *unu* echivalează cu un definit care este *pluralitatea*, iar progresiunea de la indefinit la definit *(vom Unbestimmten zum Bestimmten)* presupune o „permutare" dialectică de la un predicat cu caracter negativ la un predicat cu caracter afirmativ.

Așadar, prin negație gîndirea se depășește, adică ea depășește limitările pe care și le-a dat; și orice fixare a unei noțiuni este o autonegare a ei, este „o întoarcere negativă a noțiunii asupra ei însăși". Dar întoarcerii îi urmează o întoarcere a întoarcerii, negației îi urmează negația negației, dubla negație adică; și dacă negației sau limitării îi corespunde o afirmație care este antiteza, dublei negații, dublei limitări, îi corespunde iarăși o afirmație care este sinteza. Progresiunea a avut înțelesul unei concilieri *(Auflösung)*, a unei uniri a contrariilor care a reprezentat trecerea la o nouă determinație [2]. De data aceasta, trandafirul nu este nici roșu, nici ne-roșu; este colorat. Pentru dialectică, jocul negației nu se desfășoară la suprafață, pe un singur plan. Nu trebuie să pretindem că logica dialectică contestă, în acest punct, principiile logicii formale, în ciuda disprețului — de multe ori forțat — pe care Hegel îl profesează pentru logica lui Aristotel, în special în sectorul acesta al contradicției. Ar fi însă prea puțin să spunem că logica dialectică conferă aparaturii logice un aspect lărgit, mai suplu. În cîmpul logicii, ca și aiurea, hegelianismul desigur nu are numai merite. Dar se poate spune despre el că are, aplicîndu-i-se expresia franceză, „les qualités de ses défauts". Contopirea dintre contradicție și contrarietate pe care o operează are efectul, pentru noi binevenit, de a da socoteală de conjugarea negației pe copulă și a negației pe atribut așa cum o observăm în limba comună. Iar avîntarea sa imprudentă în zona nedefinitului, domeniul interzis de Aristotel în chip expres, explică desfășurarea procesului logic al negației pe un al doilea plan, sub acel pur formal, în sensul unei

[1] Cf. Öffenberger, *art. cit.*, p. 287.
[2] § 79—82.

progresiuni care ne face să întrezărim că două negații sînt cu totul altceva decît două anulări succesive, operație care nu ar avea nici un înțeles deoarece a doua negație ar urma să anuleze ceva ce este deja nul. Prin interpretarea sa constructivistă a dublei negații, Hegel ne deschide o cale nouă punînd accentul pe progresul pe care îl realizează mintea, în cursul dublei oscilații, prin faptul că se îmbogățește cu toate ecourile [1] pe care le trezește mînuirea conceptelor [2]. Dacă negăm că sentinela din cutare post este simplu soldat (teză) înseamnă că afirmăm că trebuie să fie ori caporal, ori sergent, adică gradat (antiteză), dar, oricum am conduce negațiile, acordăm că este vorba de un militar (sinteză). Inconvenientul pe care îl prezintă hegelianismul este că nu se străduiește să centreze înțelesul negației, și al dublei negații, pe țesitura lor propozițională, care este singura corectă; el nu se slujește de judecată decît pentru a degaja structura conceptului în funcțiunea sa de subiect propozițional, adică privit în raport cu predicatele ce-i convin sau nu-i convin; el înlocuiește cu deplin succes conceptul static al logicii formale printr-un concept dinamizat și viu; dar, o astfel de procedare nu ar fi trebuit să-l sustragă în mod definitiv de la o analiză corectă a judecăților care, prin dubla negație, se înscriu totuși într-un circuit închis, în ciuda amplorii jocului unor concepte complementare, și în perspectiva unei restituiri a judecății inițiale.

Considerațiile noastre asupra dublei negații ar fi cu totul incomplete dacă s-ar mărgini la enunțurile simple pe care le-am analizat în cele ce precedă. Trebuie să recunoaștem chiar că adevăratul ei domeniu este acel al enunțurilor mai bogate în sensul că limba comună o folosește mai cu seamă în astfel de enunțuri. Modelul unui astfel de enunț bogat îl avem în exemplul „credeam că este greu" care se oferă dublei negații pentru a da „nu credeam că nu este greu", ambele propoziții fiind echipolente între ele. Nu totdeauna însă două negații așezate pe două elemente distincte ale unei propoziții se anulează; astfel cînd zic „nu am văzut că X nu are ambele brațe" nu vreau să înțeleg că am văzut că X are ambele brațe, ci că mi-a scăpat că îi lipsește unul dintre brațe; cu alte cuvinte „X nu are ambele brațe" (îi lipsește un braț), dar acest fapt nu l-am observat. Cînd zic „dacă fulgeră, trăsnește" și „dacă nu fulgeră, nu trăsnește", nu înseamnă că al doilea enunț este echipolent cu cel dintîi, că am în cel din urmă o dublă negație care se anulează. Este evident că am aici o alternanță; ambele enunțuri sînt (sau pot fi) adevărate și rămîn totuși diferite. Dimpotrivă, „nu am crezut că nu ne vom întîlni" și „am crezut că ne vom întîlni" nu implică două posibilități ca în exemplul precedent, ci una singură, aceea pe care am enunțat-o la urmă.

Propozițiile coordonate nu răspund regulei că două negații, așezate cîte una pe fiecare dintre frazele lor, se anulează. Procesul acesta pe care-l urmărim, sub denumirea de dublă negație, nu are loc cu precădere decît în cazul unui tip de propoziție cu doi membrii. Acest tip credem că este acel al propozițiilor modale.

---

[1] Într-o lucrare suplimentară, cînd vom stabili lucrurile mai precis, vom arăta că mînuirea negației stîrnește nu numai astfel de ecouri noționale, dar și congruențe cu propoziții înrudite.

[2] Asupra concepției statice a logicii vechi cf. A. Joja, *Elemente pentru explicarea deducției și inducției*, în *Cercetări filozofice*, 1955, nr. 3, p. 61—62.

Ce este o modală? Teoria modalelor are darul de a fi anevoioasă încă din evul-mediu cînd logicienii o numeau *crux logicorum*. În linii generale, o modală este o judecată simplă afectată de o determinație sau de o condiție; o astfel de definiție este foarte elastică și deschide perspective deosebit de largi pe care Aristotel le-a întrevăzut în *Hermeneias* [1], dar pe care nu le-a urmărit. Căci cea mai largă accepțiune în care Aristotel privește propozițiile modale le restrînge deja în chip considerabil; ne referim la prezentarea aristotelică din opera citată în care modala este tratată ca o judecată al cărei *predicat* suportă o modificare; din acest punct de vedere, „Socrate fuge" este o propoziție simplă, iar „Socrate fuge iute" o propoziție modală. Aristotel nu se menține însă în cele din urmă nici pe această poziție teoretică care deja înlătură eventualitatea ca modul să afecteze un alt element decît predicatul; în fapt, el nu distinge decît două moduri pe care le studiază îndeaproape în *Analitica Primă* [2]: *necesarul* și *contingentul* sau *posibilul*. Ceea ce înseamnă că pentru Aristotel există trei feluri de judecăți și anume:

a) Asertoricile, fără modalitate: „Socrate este om";

b) Necesarele sau apodicticile: „Este necesar ca Socrate să fie muritor";

c) Contingentele sau problematicile: „Este posibil ca Socrate să fie adormit".

În ce privește această problemă a modalelor, scolasticii aristotelici nu au urmat întocmai împărțirea aceasta din *Analitica Primă*. Ei s-au lăsat inspirați și de perechile de contradictorii din *Hermeneias* [3] și au considerat patru feluri de modale înșirate în următorul tabel devenit clasic:

a) Posibilitatea *(est possibiliter)*: „Este posibil ca Socrate să fie om";

b) Imposibilitatea *(est impossibiliter)*: „Este imposibil ca Socrate să fie perfect";

c) Contingența *(est contingenter)*: „Este contingent ca Socrate să fie în viață";

d) Necesitatea *(est necessario)*: „Este necesar ca Socrate să fie muritor" [4].

O analiză a modalelor ne arată că astfel de judecăți ne lasă să deosebim două aserțiuni: una care se referă la actul de atribuire însuși, iar alta care poartă asupra felului în care se realizează atribuțiunea: cea dintîi a căpătat denumirea de *dictum*, cea de-a doua denumire de *modus*; în exemplul „Este necsear ca Socrate să fie om", avem un *dictum* în „Socrate este om" și un *modus* în „Este necesar ca...". Pe baza acestei distincțiuni în *modus* și *dictum*, modalele s-au împărțit în grupuri, astfel încît să apară caracterul afirmativ sau negativ ce poate primi fiecare membru.

---

[1] Cap. 12. Anumite interpretări presupun că Stagiritul ar fi mers foarte departe. Găsim comentarii în acest sens la Ammonius π. ερμ., 214, 25 și urm. 230 Busse, la Philopon, *Anal. Pr.*, ed. Wallies, 304, 28—30, sau Boetius, π ερμ., ed. I, II, 12, început. De fapt însă Aristotel nu a dat nicăieri o definiție a modalității în genere; el nici nu folosește măcar termenul τρόπος atît de curent la comentatori, spre a desemna modurile sau modalitățile.

[2] I, 2, *încep.* și I, 9—22.

[3] 12, 22 a, 11—15.

[4] Se va observa că enunțurile latine în lista de față exprimă modalitatea (possibiliter, necessario etc.) sub formă adverbială. Această remarcă trebuie pusă în legătură cu cele ce urmează la p. 80.

Caracterul afirmativ este însemnat prin +, cel negativ prin —. Obținem tabelul următor (I):

	1.	modus	posibil	+	dictum +	A
	2.	,,	imposibil	+	,, +	
	3.	,,	contingent	+	,, +	
	4.	,,	necesar	+	,, +	
	5.	modus	posibil	—	dictum +	I
	6.	,,	imposibil	—	,, +	
	7.	,,	contingent	—	,, +	
	8.	,,	necesar	—	,, +	
(I)	9.	modus	posibil	+	dictum —	E
	10.	,,	imposibil	+	,, —	
	11.	,,	contingent	+	,, —	
	12.	,,	necesar	+	,, —	
	13.	modus	posibil	—	dictum —	U
	14.	,,	imposibil	—	,, —	
	15.	,,	contingent	—	,, —	
	16.	,,	necesar	—	,, —	

Oricine vede că ultimul grup, întrunit sub vocala convențională U, este afectat de dubla negație; are adică un *dictum* negativ și un *modus* tot negativ [1], complexul modal avînd forma „nu este posibil ca S să nu fie P" sau forma „nu este imposibil ca S să nu fie P" sau forma „nu este contingent ca S să nu fie P" sau în sfîrșit forma „nu este necesar ca S să nu fie P".

O proprietate esențială a modalelor clasice este că ele formează patru grupe de cîte patru propoziții echipolente, înțelegîndu-se prin propoziții echipolente propoziții care au un același sens sub echipamente formale deosebite. În consecuția lor uzuală [2], ele se așază în următorul tabel (II) ;

A — Este posibil ca S să fie P
ma — Este contingent ca S să fie P
bi — Nu este imposibil ca S să fie P
mus Nu este necesar ca S să nu fie P

E — Este posibil ca S să nu fie P
den — Este contingent ca S să nu fie P
tu — Nu este imposibil ca S să nu fie P
li Nu este necesar ca S să fie P

[1] În conformitate cu convenția ce era deja în uz în vremurile lui Thomas Aquinatus, un *modus*, și un *dictum* ambele afirmative sînt reprezentate prin A, un *modus* afirmativ și un *dictum* negativ prin E, un *modus* negativ și un *dictum* afirmativ prin I, iar un *modus* și un *dictum* ambele negative prin U. De unde următorul distih mnemotehnic:

Destruit U totum, sed A confirmat utrumque,
Destruit E dictum, destruit I que modum.

Fonseca, logician din secolul al XVIII-lea, propune următorul distih de ritm mai rapid:

E dictum negat, I que modum
Nihil A sed U totum.

[2] Cf. Rondelet, *Théorie logique des propositions modales*, Paris, 1861, p. 31 și urm.

I — Nu este posibil ca S să fie P
li — Nu este contingent ca S să fie P
a — Este imposibil ca S să fie P
ce Este necesar ca S să nu fie P

Pur — Nu este posibil ca S să nu fie P
pu — Nu este contingent ca S să nu fie P
re — Este imposibil ca S să nu fie P
a Este necesar ca S să fie P

De remarcat că aceste patru grupe *Amabimus, Edentuli, Iliace, Purpurea* cuprind cîte o singură dată fiecare dintre propoziţiile din tabelul (I) şi le cuprind pe toate. Proprietatea pe care o ilustrează tabelul (II) poate fi arătată în mai multe feluri. Pînă la noi ordine, vom suprima din tabelul (II) modalitatea contingentului şi vom obţine astfel grupe ternare, care, vom vedea din ce în ce mai clar cu timpul, că alcătuiesc fondul unui caz de „elită". Omitem, pe de altă parte, ca neinteresantă pentru noi, grupa *Iliace* [1]. Totodată, schimbăm ordinea propoziţiilor şi a grupelor într-un fel care să ne fie mai convenabil, şi lăsînd intacte, bineînţeles, valorile respective, subliniem cu două linii propoziţiile cu un *dictum* şi un *modus* ambele negative, cu o linie propoziţiile avînd un *dictum* sau un *modus* negativ şi lăsăm nesubliniate propoziţiile cu un *modus* şi un *dictum* ambele afirmative. Iată ce obţinem:

(III)

1 { ***Nu este posibil ca S să nu fie P***
Este imposibil ca S să nu fie P
Este necesar ca S să fie P

2 { ***Nu este necesar ca S să nu fie P***
Nu este imposibil ca S să fie P
Este posibil ca S să fie P

3 { ***Nu este imposibil ca S să nu fie P***
Nu este necesar ca S să fie P
Este posibil ca S să nu fie P

De la prima vedere se poate observa că nu există o simetrie totală între grupele tabelului (III) în sensul că grupa a treia cuprinde două propoziţii sublinate cu o linie pe cînd grupele 1 şi 2 cuprind fiecare cîte o singură propoziţie avînd acest caracter. Acelaşi fapt se poate pune în evidenţă şi într-un alt fel, mai izbitor, corespondenţele fiind marcate după cum urmează:

(IV)

U (dubla negaţie)	E sau I (negaţie simplă)	A (afirmaţie)
Posibil	Imposibil	Necesar
Necesar	Imposibil	Posibil
Imposibil	{ Posibil Necesar	—

[1] Această grupă, într-adevăr, nu cuprinde enunţuri afectate de dubla negaţie.

Tabelul (IV) ne arată că modalei de imposibilitate negată de două ori (rîndul 3, coloana 1) nu-i corespunde nici o afirmativă (același rînd, coloana 3), ci numai o modală de posibilitate negată o dată sau o modală de necesitate iarăși negată o dată; acest rezultat îl înregistrăm deocamdată, urmînd să-l analizăm ceva mai departe. Dar același tabel (IV) ne mai lasă să observăm că o modală de posibilitate negată de două ori (rîndul 1, coloana 1) are ca echipolentă o modală afirmativă de necesitate (rîndul 1, coloana 3) și nu, așa cum am fi în drept să ne așteptăm pe baza funcțiunii dublei negații, aceeași modală afirmativă de posibilitate în care ambele negații s-ar reduce pentru a ne reda propoziția inițială. În același fel, modala de necesitate, negată de două ori, nu ne readuce la modala inițială, ci la modala afirmînd posibilul (rîndul 2, coloana 3). Ceea ce înseamnă, cu alte cuvinte, că „este posibil ca S să fie P", negată o dată pe *dictum* și o dată pe *modus*, are ca produs „este necesar ca S să fie P", iar nu propoziția de la care am pornit; tot așa „este necesar ca S să fie P", negată o dată pe *dictum* și o dată pe *modus* ne dă „este posibil ca S să fie P" [1] care iarăși nu este echipolentă cu propoziția inițială.

Reiese din toate acestea că, în ce privește modalele clasice, două negații, una așezată pe *modus* și cealaltă pe *dictum*, pot echivala cu o afirmație, în sensul că propoziția generată este echipolentă cu o afirmativă, dar această afirmație nu reprezintă o revenire la expresia inițială. Problematica afirmativă, de două ori negată, este echipolentă cu apodictica afirmativă; pe de altă parte, apodictica afirmativă, de două ori negată, este echipolentă cu problematica afirmativă [2].

În relație cu această proprietate a modalelor clasice, avem a da cîteva explicații accesorii. În primul rînd, dubla negație repartizată pe *dictum* și pe *modus* a problematicii afirmative ne dă o echipolentă, după cum am văzut, cu apodictica afirmativă. „Este posibil să mă duc" ne dă, în aceste condiții, „nu este posibil să nu mă duc", echipolentă cu „este necesar să mă duc" ; aceasta din urmă nu exclude totuși propoziția inițială „este posibil să mă duc", dacă admitem că necesarul include posibilul, depășindu-l. Pe de altă parte, am văzut că apodictica afirmativă, negată o dată pe *dictum* și încă o dată pe *modus*, ne dă problematica afirmativă [3] ; „este necesar să mă duc" devine „nu este necesar să nu mă duc" echipolentă cu „este posibil să mă duc"; totuși, nici aici forma finală nu exclude forma inițială, ci numai nu o implică; „nu este necesar să nu mă duc" nu implică „este necesar să mă duc", dar nu exclude această propoziție. Este deci remarcabil că în ambele cazuri precedente dubla negație nu generează expresii incompatibile cu expresiile inițiale negate.

Primul nostru contact cu modalele ne duce așadar la un rezultat neprevăzut. Eram într-adevăr în drept să ne așteptăm, în conformitate cu cele spuse la începutul studiului de față, că două negații afectînd un același corp se anulează sau nu se anulează și, în acest din urmă caz, subzistă în mod independent. Iată însă că ne aflăm în prezența unei a treia eventualități, aceea în care dubla negație provoacă oscilări pendulare între un corp și alt corp. Modalele scolasticilor ne pun așadar în prezența unei anomalii. Nu este totuși cazul să ne arătăm prea surprinși de această situație; în ce privește răsunetul pe care îl poate avea în studiul de față, ea

[1] Ea mai corespunde și cu „este posibil ca S să nu fie P"; dar acest din urmă enunț nu ne este dat de tabel, și nu vom ține socoteală de el deocamdată.

[2] Sub rezerva observației de la nota precedentă.

[3] Iarăși sub rezerva de mai sus.

reprezintă un veritabil „caz de elită". Scolastica a afinat în mod savant teoria modalelor căutînd să degajeze relaţiile dintre apodicticile şi problematicile aristotelice. Tabelele pe care le-am folosit şi care se inspiră de la scolastici răspund acestei preocupări; oficiul lor este tocmai de a căuta să determine posibilul în funcţie de necesar şi invers. Pentru scolastică propoziţia (1) „este posibil ca S să fie P" este echipolentă cu propoziţia (2) „nu este necesar ca S să nu fie P", iar propoziţia (3) „este necesar ca S să fie P" este echipolentă cu propoziţia (4) „nu este posibil ca S să nu fie P". Reciproca este adevărată, echipolenţa jucînd în ambele sensuri, astfel că şi (2) este echipolentă cu (1), iar (4) cu (3), dubla negare a apodicticii este echipolentă cu problematica, iar dubla negare a problematicii echipolentă cu apodictica [1].

Nu înseamnă totuşi că nu avem latitudinea să considerăm în sine apodictica sau problematica pentru a le supune dublei negaţii. Ce vom constata? Cu ocazia indispoziţiei subite a cuiva într-un tren în mers, ni se întîmplă să exclamăm: „nu este posibil ca în tot trenul să nu fie un medic". Vorbirea curentă ne arată aici în ce limită se apropie gîndirea omului mediu de subtilităţile logicii clasice. Prin aserţiunea de mai sus noi nu pretindem că în fiece tren de călători *este necesar* să fie un medic, ci numai că este *posibil*, şi încă *foarte posibil*, ca între atîţia călători să fie şi un medic. Se vede deci că judecata „nu este posibil ca nu..." are un sens, ca să zicem aşa, întărit faţă de „este posibil ca..." şi că tinde înspre „este necesar ca..." fără a se confunda cu această din urmă judecată.

Vom vedea mai departe că noţiunea de *posibil* este destul de echivocă şi că este nevoie să ţinem socoteală de aceste accepţiuni diverse cînd studiem modala de posibilitate. Ne măgulim cu ideea că analiza *posibilului*, pe această cale a dublei negări, este unul dintre principalele foloase pe care le prezintă cercetările noastre de faţă [2]. Să ne fie îngăduit deocamdată să înregistrăm faptul că *posibilul* negat comportă o deviere de sens în raport cu *posibilul* afirmat. Există în unele limbi substantive care au la plural rezonanţe de sensuri pe care nu le au la singular [3]. O rezonanţă nouă o are şi posibilul negat, rezonanţă care umbreşte toate sensurile celelalte ale termenului *posibil* şi se întăreşte cu dubla negare, cînd „nu este posibil ca S să nu fie P" capătă semnificarea de „nu este admisibil ca S să nu fie P", chiar acea de „trebuie ca S să fie P". Înţelegem acum în ce sens problematica negată o dată pe *dictum* şi o dată pe *modus* tinde înspre apodictica afirmativă.

Dar să mergem mai departe. Cazurile precedente se referă la o dublă negaţie constituită prin aşezarea uneia dintre negaţii pe *modus* şi a celeilalte pe *dictum*. Ce se întîmplă acum dacă aşezăm ambele negaţii pe *modus* sau ambele negaţii pe *dictum?* Construcţiile ar fi de tipul „nu este imposibil...", „nu este non-necesar" etc... „ca S să fie P" şi, pe de altă parte, de tipul „este posibil, este necesar etc... ca S să nu fie non-P". De bună seamă, propoziţia „nu este imposibil ca S să fie P" este echipolentă cu „este posibil ca S să fie P", iar propoziţia „nu este non-necesar ca S să fie P" este echipolentă cu „este necesar ca S să fie P"; pe de altă parte, „este posibil (sau necesar, sau imposibil) ca S să nu fie non-P" sînt expresii respectiv echipolente cu „este posibil (sau necesar, sau imposibil) ca S să fie P".

[1] O primă presimţire a unei astfel de situaţii găsim chiar la Aristotel, *Metafizica*, V, 12, 1019 b, 30 (exemplul dat acolo).

[2] Graţie acestor variante de sens vom vedea că modala de posibilitate se desface în fond în mai multe modale, între care şi modala de contingenţă.

[3] În limba romînă, cînd spun despre cineva că „nu mai are zile", acord frazei mele un înţeles pe care singularul *zi* este departe de a-l prevedea.

Însfîrșit „nu este imposibil ca S să nu fie P" este echipolentă cu „este posibil ca S să nu fie P" și, totodată, cu „este necesar ca S să nu fie P". După cum am văzut mai sus [1] negarea imposibilului nu dă o afirmativă care să antreneze și afirmația pe *dictum;* faptul se explică dacă considerăm că imposibilul este negația posibilului și că negația imposibilului echivalează cu o dublă negație a posibilului, ceea ce înseamnă că avem aici o dublă negație pe *modus* care va lăsa intactă negația pe *dictum*, negațiile de pe *modus* reducîndu-se între ele.

Rămîne să dăm o interpretare de ansamblu tuturor acestor fapte, referitoare la modale. Dar dacă este vorba să considerăm ansamblul, este nevoie să ne referim nu la categoriile de posibil, de necesar și de imposibil, ci să împingem teoria modalelor la limitele ei firești. Aristotelismul ne permite după cum am văzut ca — cel puțin în principiu — să acordăm familiei modalelor o extensiune mult dincolo de cele trei categorii pe care le-am avut în vedere în cele ce precedă. În drept, modalele sînt propoziții cuprinzînd un membru *(modus)* care condiționează celălalt membru *(dictum);* lingviștii par să fi întrevăzut [2] înaintea logicienilor că modalitatea îmbracă forme rămase oarecum nebănuite. Expresii ca: este bine ca..., este drept ca..., este frumos ca..., este umilitor ca..., este admisibil ca..., se cuvine ca..., se cade ca..., este nimerit ca..., etc., constituie bazele unor propoziții modale. În limba noastră, modalele se deosebesc de alte feluri de propoziții cuprinzînd doi membri, prin aceea că modalitatea se exprimă prin conjunctiv precedat de *ca* în vreme ce propozițiile compuse destul de asemănătoare admit indicativul precedat de *că*; avem astfel „este bine *ca* oamenii să se înțeleagă între ei" (modală) față de „văd *că* oamenii nu se înțeleg între ei" (nemodală). Or, aceste modale, în număr aproape infinit, nu formează grupe conjugate așa cum se întîmplă cu modalele pe care le-am studiat mai sus și care se coordonează între ele pe baza modalităților de posibilitate, de imposibilitate și de necesitate. În aceste modale din urmă intervin, am văzut, elemente savante; acestea se datoresc recunoașterii și acceptării congruenței posibilului despre care vom vorbi în altă parte; interferențele categoriei posibilului au dus la formarea unor corelative susceptibile de a face obiectul unor considerații logice subtile în special asupra problematicilor și a apodicticilor. Modalele pe care le avem în vedere acum și care aparțin limbii uzuale nu au fost supuse unui tratament analog din partea logicienilor; un enunț de forma „nu este frumos ca oamenii să nu se ajute între ei" a rămas, ca și toate celelalte enunțuri neprivilegiate, de sine stătător, fiind privit înafară de orice echipolență cu alte modale și izolat de congruențele sale. Și observăm că într-un astfel de enunț cele două negații se reduc pur și simplu [3].

---

[1] p. 77.

[2] Ch. Bally. *Lingustique générale et linguistique française*, Berne, 1950, p. 36.

[3] Desigur, s-ar putea încerca pentru aceste modale încă nestudiate unele apropieri care să ne-o reamintească pe acea dintre posibil și necesar; experiența s-ar putea face de pildă pentru „este facultativ ca..." în corelație cu „este obligator ca..." sau pentru „este întîmplător ca..." în corelație cu „este firesc ca...". Dar astfel de cercetări, în care modul facultativ și modul întîmplător ar fi asimilate modului posibil, iar modul obligator și modul firesc modului necesar, ar prezenta un interes mediocru fiind inspirate îndeaproape de considerentele clasice asupra modalelor posibilului și necesarului și nu ar aduce probabil în discuție nici un element nou. Pe de altă parte, o astfel de asimilare forțată se izbește în chip inevitabil de unele imposibilități de exprimare ale limbii comune și, ceea ce este încă și mai grav, întîlnește unele forme destul de complexe și de neobișnuite pentru ca subiectul vorbitor să nu mai poată desluși prea bine gîndul ce se ascunde sub spusele sale; astfel, a spune că „nu

Ne rămîne deci să aruncăm o privire asupra acestor modale nestudiate de scolastică pe care le tratăm în chip izolat în legătură cu dubla negaţie. Vom constata cu acest prilej că aceste modale pînă acum neprivilegiate se vor bucura de privilegiul de a ne lămuri asupra unor puncte tocmai fiindcă nu sînt conjugate între ele ca posibilul şi necesarul, ci izolate. Cu alte cuvinte, vom studia modalele în legătură cu dubla negaţie sustrăgîndu-le de la o *infirmare* cu trecerea la o modală conjugată. În cele ce urmează, vom trata aceste modale continuînd să aşezăm o negaţie pe *modus* şi cealaltă pe *dictum*, după modelul pe care ni-l oferă de altfel limba comună. Astfel, „este firesc ca verile să fie călduroase" ne va da, prin dubla negaţie, „nu este firesc ca verile să nu fie călduroase", enunţ în care este cu totul vizibil că cele două negaţii se anulează. Dacă refuzăm — şi cu drept cuvînt — să adoptăm în mod *mecanic* tradiţia după care două negaţii într-un acelaşi corp expresiv se anulează, ne aflăm în situaţia de a căuta o explicare a rezultatului obţinut. La prima vedere, o negare fiind, după cum am văzut, o introducere a unei indeterminări, două negări distribuite la doi membri foarte distincţi ai unui enunţ, ca în cazul de mai sus, produc două indeterminări distincte care par să se sustragă oricărei stăpîniri din partea vorbitorului şi să scape ca atare oricărei reduceri. În realitate însă modalitatea îndeplineşte în esenţa ei un soi de funcţie adverbială şi aristotelismul a întrevăzut acest fapt cînd reprezintă modala prin exemplul „Socrate fuge iute" (enunţul „Socrate fuge" fiind o propoziţie simplă). În acest caz, „este firesc ca verile să fie călduroase" se poate asimila cu „verile sînt călduroase în mod firesc", modalitatea şi *dictum*-ul fiind astfel *încorporate* într-o propoziţie unitară [1], ceea ce ne dă dreptul să tratăm de astă dată dubla negaţie ca în judecăţile asertorice simple pe care le-am analizat în prima parte a studiului de faţă [2].

Nu trebuie deci să considerăm modalele ca cuprinzînd doi membri care ar avea valoarea a două propoziţii puse în relaţie după tipicul unei conjunctive sau a unei disjunctive. Studiul dublei negaţii are cel puţin meritul de a evidenţia caracterul propriu la astfel de judecăţi. Un enunţ de tipul „nu mi-e sete şi nu vreau să beau apă" cuprinde două negaţii ce nu se anulează şi totodată două propoziţii ce nu se reduc la una singură; sîntem departe aici de a avea a face cu o modală; tot astfel se întîmplă şi cu formularea „sau nu mă pricep la mode sau haina mea

---

este facultativ ca un nufăr să nu fie alb" ar putea fi considerat ca şi cum s-ar spune că un nufăr nu are facultatea de a nu fi alb, ceea ce înseamnă că este obligator să fie alb; totuşi, enunţul „nu este facultativ ca un nufăr să fie alb" corespunde el însuşi în mod vizibil cu „este obligator ca un nufăr să fie alb"; de unde ar rezulta că „este obligator ca un nufăr să fie alb" corespunde totodată cu „nu este facultativ ca un nufăr să *nu* fie alb" şi cu „nu este facultativ ca un nufăr să fie alb". Această dublă corespondenţă ar putea fi interpretată în funcţie de indeterminările introduse de dubla negaţie dacă discuţia nu ar fi oţioasă şi prilejuită în fond de impreciziile limbii curente şi inspirată de o asimilare forţată cu dubla potenţă despre care avem să tratăm în altă parte.

[1] Invers, o propoziţie simplă poate dobîndi aspectul formal al unei modale. Astfel, „călătorului îi şade bine cu drumul" devine „este bine ca un călător să-şi vadă de drum". De remarcat că termenul supus permutării îşi păstrează în ambele forme caracterul de adverb: în prima expresie, într-adevăr, *bine* îşi îndeplineşte funcţiunea adverbială pe lîngă *şade*, în a doua pe lîngă verbul modal *este*. Lucrurile nu se petrec însă totdeauna la fel: în „este firesc ca...", verbul modal este un impersonal, iar termenul *firesc* are caracterul adverbial semnalat mai sus, în vreme ce în „este obiceiul ca...,, verbul modal se înfăţişează la persoana a 3-a, iar termenul *obiceiul* îi este subiect.

[2] A se vedea mai sus p. 68—73. Despre enunţări sub formă adverbială, vezi p. 85.

cea nouă nu este bine croită". Dimpotrivă cînd zic: „nu vreau ca duminică să plouă", relația este de așa natură că primul membru cîntărește direct asupra celui de-al doilea și că negația tinde să treacă de pe primul verb pe al doilea verb pentru a da „vreau ca duminică să nu plouă"; această transmutare a negației ar produce o ciocnire cu o negație ce s-ar afla de mai înainte pe verbul al doilea; sînt deci ispitit să vorbesc aici de o modală, prezentînd un *modus* ce condiționează un *dictum*, ceea ce nu este cazul pentru judecățile compuse care ne apar în exemplele date imediat mai sus unde cele două propoziții unite prin conjuncția *și* sau prin conjuncția *sau* își păstrează o existență paralelă. Nu ne propunem, de altfel, ca în studiul de față să determinăm cu exactitate limitele domeniului atît de vast al modalelor și ne mulțumim, tratînd despre dubla negație în vorbirea curentă, să întrezărim cîmpuri nebănuite în ce privește existența modalelor. Am descoperit, într-adevăr, în cele ce precedă că nu numai judecățile simple ne oferă acea particularitate a două negații ce se anulează, ci și unele sorturi de judecăți cuprinzînd doi membri; astfel de judecăți se deosebesc de judecățile propriu-zis compuse, de pildă disjunctivele, care sînt departe de a prezenta acea particularitate pe care spiritele neprevenite socotesc că o pot atribui tuturor judecăților. Or, nu ne puteam sustrage de la o cercetare care să ne permită să stabilim dacă judecățile în sînul cărora se anulează dubla negație au caractere comune și care sînt acele caractere. Și investigațiile noastre ne-au pus în prezența unui grup foarte mare de judecăți care au aceleași proprietăți ca și modalele clasice (de posibilitate, de imposibilitate și de necesitate); anume că sînt alcătuite din două corpuri separate în limba noastră prin conjuncția *ca*, primul corp cuprinzînd într-un mare număr de cazuri, un verb la impersonal (este bine, este drept, este firesc, este umilitor, este inacceptabil, este frumos etc.), iar al doilea corp un verb care în limba romînă este la modul conjunctiv, ambele corpuri comportîndu-se unul față de celălalt ca cei doi membri ai unei judecăți modale clasice care ne lasă să deosebim un *modus* și un *dictum*. Dar nu am putut să nu observăm că există și alte mari grupuri de judecăți care prezintă aceeași proprietate a dublei negații ce se anulează și care se pot și ele asimila modalelor clasice; unele dintre aceste judecăți cuprind două corpuri separate prin *ca*, altele două corpuri separate prin *să*; verbul dictal este tot la modul conjunctiv ca mai sus, dar verbul modal nu este de data aceasta impersonal; exemple corespunzînd unor astfel de tipuri ne sînt date prin „ofițerul poruncește **ca** batalionul să se pună în marș" și prin „femeia vrea **să** aibă drepturi egale cu ale bărbatului" [1]. Nu credem că ar fi de prea mare folos să ne străduim să precizăm mai mult încă limitele domeniului modalelor.

Problema care ne preocupă, în adevăr, în gradul cel mai înalt nu este aceea a unei inventarieri exhaustive, ci aceea a unei determinări a mecanismului dublei negații reductibile. Într-adevăr, am văzut că negația deschide larg porțile unui nedefinit care este în definitiv complementarul obiectului negat. Cînd deci două negații se ciocnesc într-un enunț, mai este necesar, pentru ca ele să se anuleze, ca expresia în totalitatea ei să ne sugereze complementarul complementarului care să nu fie altceva decît obiectul inițial. Or, dacă, după cum am văzut în prima parte a studiului de față, această reducere își găsește o explicare ușoară pentru propozițiile simple, ea devine o problemă ori de cîte ori ne aflăm în prezența unei

[1] Invers, verbul dictal este la indicativ, iar verbul modal rămîne impersonal în enunțuri ca „nu înseamnă că nu sînt hotărît". Este drept însă că astfel de forme trebuie apropiate mai curînd de judecățile de adevăr despre care va fi vorba într-un alt studiu, complementar celui de față.

judecăți cuprinzînd mai mulți membri. În primul caz, în adevăr, am un enunț de tipul „trandafirul nu este ne-roșu" în care deosebesc o negație pe atribut și o negație pe copulă; negația pe atribut introduce un atribut complementar, iar negația pe copulă are oficiul de a îndepărta acest complementar de subiectul judecății și de a-i substitui complementarul complementarului care este tot una cu atributul inițial. Cînd este însă vorba de o judecată alcătuită din două corpuri fiecare afectat de cîte o negație, lucrurile se complică prin faptul că complementarii pot subzista izolat, unul într-un corp și celălalt în al doilea corp; este ceea ce observăm într-un enunț de tipul „trandafirul este ne-roșu și grădina nu este mare". Pentru ca reducerea să opereze trebuie deci să înțelegem că cele două corpuri se conjugă într-un fel particular, și este tocmai ceea ce se întîmplă în cazul modalelor. Am văzut că unele modale comportă un *modus* care este susceptibil de a se contopi în *dictum*, judecata cuprinzînd două corpuri reducîndu-se astfel la o judecată prezentînd un singur corp, adică la o judecată simplă care va fi înțeleasă, în ce privește anularea a două negații, ca orice judecată simplă. Dar, fie că această contopire este posibilă, fie că nu este posibilă, trebuie să înțelegem, dacă negația de pe *modus* se anulează cu negația de pe *dictum* în modale, că structura acestora este cu totul particulară față de alte judecăți comportînd două corpuri. Logica curentă, de altfel, nu înscrie modalele, și cu drept cuvînt, printre judecățile compuse. Numai analiza dublei negații ne permite însă să sezisăm din plin această structură a modalelor; ea presupune în chip vădit o interferență între *modus* și *dictum* al cărui efect este de a-l pune pe acesta din urmă în stare de dependență față de *modus*; acesta afectează totdeauna predicatul din *dictum* [1] și condiționează relația stabilită de *dictum*. Dar spunînd toate acestea, am rămas deocamdată în vag, fiindcă nu am putut încă pătrunde în intimitatea procesului care face că o negație așezată pe *modus* anulează o negație așezată pe *dictum*. Să luăm un exemplu pentru a încerca să ne lămurim. „Este în natura lucrurilor — scrie Marx [2] — ca însuși circuitul să determine fixarea capitalului, în diferite segmente ale circulației, înlăuntrul anumitor termeni". Judecata este o modală în sensul larg determinat de noi. Modul ei („este în natura lucrurilor ca...") este o apreciere, o luare de poziție în raport cu aserțiunea dictală („circuitul determină fixarea capitalului, în diferitele segmente ale circulației, înlăuntrul anumitor norme"). O apreciere de acest fel, legată de realitatea obiectului, apreciere care poate îmbrăca forme dintre cele mai variate (este natural ca, este posibil ca, este bine ca etc.), poartă asupra întregii relații cuprinse în *dictum;* ea poate fi pozitivă — ca în cazul exemplului ales — sau negativă; în acest din urmă caz, ea răstoarnă aserțiunea din *dictum* și impune calitatea contrară; la rîndul ei, această aserțiune poate fi afirmativă sau poate să cuprindă un element negativ; în care caz, ea pierde elementul de negație despre care este vorba. În acest chip, negația de pe *modus* contestă negația de pe *dictum* și aprobă răsturnarea ei; „nu vreau ca mîine să nu mai pot ieși pe stradă" devine „vreau ca mîine să pot ieși pe stradă (fără rușine)".

Am fi dorit să nu încheiem studiul de față înainte de a fi cercetat judecățile de adevăr, dat fiind rolul foarte însemnat pe care îl joacă dubla negație în astfel de judecăți. O propoziție de tipul „este adevărat că trandafirul este roșu" prezintă oarecare analogie formală cu judecățile modale pe care le-am văzut mai sus, cu deosebire că, în limba noastră, cei doi membrii ai săi sînt despărțiți de conjuncția

[1] Am văzut că modul poate fi tratat ca adverb și încorporat ca atare în *dictum*.
[2] *Capitalul*, vol. II, Ed. P.M.R., 1951, p. 46.

că (iar nu **ca**) și că *dictum*-ul apare la indicativ (și nu la conjunctiv). Cunoaștem o serie întreagă de judecăți pe care le putem așeza în această categorie; corpul lor principal este precedat de: „este adevărat că", „este exact că", „este fals că", „este drept că", „este clar că", „este evident că" etc. Pentru a le putea compara cu judecățile modale obișnuite este deajuns să punem față în față „este drept **că** localnicii **au** de toate" și „este drept **ca** localnicii **să aibă** de toate"; acest din urmă enunț intrînd în categoria modalelor examinate mai sus, iar cel dintîi în seria judecăților îndeaproape înrudite cu forma „este adevărat **că**...". Mai este de remarcat că, din punct de vedere funcțional, judecățile de tipul „este adevărat că..." (sau „este fals că...") se oferă în legătură cu modalele clasice „este posibil ca...", „este necesar ca...", „este imposibil ca...", „este contingent ca...".

Din cauza lipsei de spațiu, ne vedem siliți să rezervăm observațiile noastre referitoare la judecățile de adevăr (și diferitelor variante ale acestora) și, ca atare, analiza lor unui studiu special de natură să-l întregească pe cel de față. Cu această ocazie, se va vedea încă mai clar ca pînă acum că cercetările în legătură cu dubla negație au drept rezultat, în fond, să ne lămurească asupra unui șir întreg de probleme logice centrale cum ar fi acea relativă la categoria posibilului sau a dublei potențe, *posibilul* devenind, față de adevăr și de fals, o luare de poziție care nu implică nici afirmare, nici negare, ci *dubiul* [1]. Ceea ce ne îngăduie nu numai să reluăm această problemă a posibilului sub un nou aspect, ci să o pătrundem mai bine în adîncurile ei. Deocamdată însă ne vom mulțumi să încheiem considerațiile care precedă printr-o scurtă prezentare menită să ne înfățișeze unele aspecte generale ce se pot desprinde din ele, procesul dublei negații fiind și aici un revelator al unor funcțiuni logice.

În primul rînd, se va observa că nu are nici un sens să spunem că procesul negării are drept rezultat să refuze un atribut unui subiect și să anuleze o atribuire posibilă decît dacă presupunem totodată că acest refuz duce la generarea unei indeterminări ale cărei limitări se află în complementarul noțiunii atributive care apare în judecată. Jocul contrariilor, așa cum este conceput de logica dialectică, ne permite cel mai bine să înțelegem procesul negației, introducerea unei indeterminări prin negație nereprezentînd o nimicire a conceptului de bază, ci o depășire a lui care comportă o persistență și totodată o limitare. Dubla negație scoate cu totul în evidență acest caracter ; căci dacă operația negării ar echivala cu o anulare, o a doua negare ar echivala cu o anulare a ceva ce este nul, ceea ce e cu totul de neconceput și absurd; pe cînd dacă negarea introduce complementarul atributului, adică un element pozitiv, putem pricepe că uneori negația dublă face să se ivească complementarul complementarului, adică conceptul inițial. Ceea ce am numit mai sus „cazul de elită" este de bună seamă cazul cel mai interesant, fiindcă ne prezintă două operații suprapuse cu caracter pozitiv (cele două negări) al căror rezultat este și el pozitiv.

Dar am recunoscut în cele ce precedă că propozițiile complexe cuprinzînd doi membri și afectate de cîte o negație pe fiecare dintre membrii nu prezintă dubla negație ce se anulează ; în schimb, am descoperit o întreagă familie de propoziții cuprinzînd doi membrii care prezintă o mare analogie cu modalele clasice, lăsîndu-ne să deosebim un *modus* și un *dictum*, și oferind o dublă negație care se anulează. Reclamîndu-ne de o tradiție aristotelică, am constatat că astfel de pro-

[1] Pentru neidentitatea dintre imposibil și fals la Aristotel, a se vedea *Metafizica*, IX, 4, 1047 b, 13.

poziții pot fi impersonale (ca și modalele clasice) și că, în cazul acestora, vorbirea curentă oferă forme în care modul se transpune în adverb [1]. Toate acestea ne-au condus să definim o modală, în sens larg, ca o judecată unitară cuprinzînd două corpuri care se articulează în așa fel încît primul (*modus*) constituie o aprecierea a subiectului cunoscător cu privire la cel de-al doilea (*dictum*). În această ordine de idei, un enunț de tipul „nu credea că nu este bine" constituie o modală în sens larg, în vreme ce „nu știa că nu este bine" nu trebuie socotit ca o modală. Primul enunț reprezintă, așa cum am spus, o luare de poziție a subiectului cunoscător ; al doilea este cu totul altceva, și anume o judecată cu mult mai complexă prin care acela ce vorbește se pronunță asupra poziției luate de un subiect care judecă. Au fost alese aici două exemple prezentînd formulări foarte vecine care ne permit tocmai să facem nuanța între modalele în sens larg și judecăți ce seamănă numai cu astfel de modale. De remarcat că în primul exemplu cele două negații se anulează ; ceea ce nu e cazul pentru cel de-al doilea exemplu [2].

Mai rămîne să lămurim pe deplin o chestiune de primă importanță. Contrariile fiind în definitiv complementare, și negația reprezentînd, după cum am spus, o generare a atributului complementar, ar însemna că două negări trebuie oarecum să se ciocnească pentru ca rezultatul să echivaleze cu ivirea complementarului. Or, cum se produce această „ciocnire" în sînul modalelor negate de două ori despre care este vorba, cînd ele oferă un echipament atît de complex, una dintre negații afectînd *modul*, iar cealaltă fiind pusă pe *dictum* ? Funcția adverbială pe care am recunoscut că o îndeplinește modul în fond, și datorită căreia propoziția cuprinzînd două corpuri (un *modus* și un *dictum*) se poate transforma într-un enunț prezentînd un singur corp, cu un singur verb, ne va da cheia explicării, propoziția transformată fiind în totul asimilabilă unei judecăți simple obișnuite. Am văzut că, în ce privește aceste judecăți din urmă, dificultatea este de a găsi puncte deosebite pe care să așezăm negări diferite, fiindcă nu poate fi vorba ca, în vorbirea uzuală, două particule de negație să se alinieze în preajma termenului copulativ fără intervenirea vreunui artificiu de limbaj. Dacă vreau să afirm ceva în legătură cu culoarea unui trandafir, voi spune : „trandafirul este roșu", iar negarea curentă afectează copula și are forma : „trandafirul nu este roșu" ; dacă vreau acum să introduc o a doua negație, nu o voi putea face prin repetarea particulei de negație în preajma verbului ; am văzut care este soluția pentru judecățile simple obișnuite ; voi zice : „trandafirul nu este ne-roșu". Remarc că negațiile astfel grupate își au ambele efectele negatoare îndreptate înspre atribut. Zic că „trandafirul nu este roșu" — cu negația pusă pe verb — ne arată *cum* **nu** *este* trandafirul, ceea ce înseamnă că negația este legată de verbul *a fi*, dar totodată ea este legată de subiectul *trandafirul* despre care spune ceva (anume

[1] Ceea ce limba romînă subliniază cel mai bine în enunțuri de tipul „este firesc ca oamenii să se iubească", în care modul este reprezentat prin „este firesc ca...", și care enunțuri se pot transpune în „oamenii se iubesc în mod firesc". Se poate constata ușor că transpunerea aceasta convine și exemplului luat din Marx pe care îl găsim mai sus (p. 82).

[2] Pentru a lămuri lucrurile mai bine, dăm un cuplu de exemple mai complexe, dar totodată mai instructive. Cînd zic: „Georgescu nu-și amintește că Petrescu nu era de față", eu cel ce vorbesc (ca subiect cunoscător) mă pronunț asupra a ceva ce-l privește pe Georgescu (recunosc desigur, în legătură cu Petrescu, dar acest lucru e secundar), iar ceea ce enunț despre Georgescu nu-l *modifică* pe Petrescu; nu am deci o modală în sens cît de larg. Dimpotrivă, cînd spun: „Georgescu nu crede că Petrescu nu era de față", mă refer la o apreciere a lui Georgescu (care este el acum de considerat ca subiect cunoscător) în legătură cu Petrescu, adică cu prezența sau cu absența acestuia; aici modala apare.

că nu este într-un fel determinat) ; și totodată ea mai desparte atributul *roșu* de subiectul *trandafir*, adică așază acest atribut în afara comprehensiunii subiectului dat. Negația nu mijlocește totuși o triplă operațiune ; funcția ei este unică ; în acest caz ca și în toate cazurile în care se prezintă, ea nu face decît să marcheze o disconvenientă între un atribut și un subiect. Dar — insistăm încă o dată și pentru ultima oară asupra acestui fapt — marcarea unei disconveniențe între un concept luat ca subiect și un concept luat ca atribut echivalează cu marcarea unei conveniențe între acel subiect și conceptul complementar luat ca atribut. Presupunem acum că zic „trandafirul este ne-roșu". Ce fac altceva, și de astă dată, decît să enunț o disconvenientă între aceleași concepte ca mai sus luate unul ca subiect și celălalt ca atribut într-o aceeași propoziție? Și această disconvenientă nu implică ea iarăși o convenientă între subiectul dat și conceptul complementar al atributului negat? Ne mai rămîne să întrunim cele două negații; rezultatul este cunoscut; „trandafirul nu este ne-roș" implică o disconvenientă între subiectul *trandafirul* și complementarul atributului *ne-roșu* care este același lucru cu complementarul complementarului atributului *roșu*. Dacă am revenit asupra acestor lucruri este fiindcă trebuie să răspundem la întrebarea dacă lucrurile stau la fel cînd analizăm o modală negată de două ori pe care o putem transpune transformînd modul într-o locuțiune adverbială. Exemplul de modală în sens larg pe care îl datorăm aristotelismului și anume „Socrate fuge iute" (în care termenul *iute* este un adverb) poate constitui materia unei duble negații în timp ce zicem: „Socrate nu fuge ne-iute". Dar analogia cu cazul propozițiilor simple obișnuite nu poate fi prea ușor studiată fiindcă exemplul aristotelic reprezintă o propoziție zisă *secundo adjacente* (în care „fuge" = „este fugind"), în vreme ce exemplul lui Hegel cu trandafirul ne înfățișează o propoziție zisă *tertio ad jacente*. Spre a evita această dificultate a unei comparații prea puțin lesnicioasă provenită din diversitatea tipurilor propoziționale vom raționa pe un exemplu propriu. Judecata modală (în sens larg) „este firesc ca oamenii să fie uniți" ne dă, dacă transpunem modul în adverb, „oamenii sînt firește uniți", iar dacă o afectăm cu o dublă negație avem „nu este firesc ca oamenii să nu fie uniți" care, transpusă ea însăși, ne va da „oamenii sînt nefirește dezuniți". De bună seamă, *dezuniți* este contrarul — sau complementarul — de la *uniți;* or, dacă am enunța ca acest complementar nu este firesc, înseamnă că ceea ce e firesc este complementarul acestuia, adică complementarul complementarului; înseamnă că este firesc ca oamenii să fie uniți. Avem deci aici o apreciere negativă a subiectului cunoscător asupra disconvenienței dintre subiectul propoziției și atribut [1], ceea ce echivalează cu o apreciere pozitivă a subiectului cunoscător asupra convenienței dintre subiectul propozițional și atribut. Dacă este așa, apoi modala de două ori negată nu este identică în sensul ei cu aceeași modală afirmată, și dubla negație nu reprezintă ca atare pentru modală o anulare propriu-zisă așa cum este cazul pentru judecățile simple categorice; negarea dublă la acestea din urmă introduce numai o exprimare deosebită a unei aceeași relații, dubla negație fiind acolo un fel de succedaneu, pe cînd la modale ea introduce, o dată cu aprecierea negativă, o relație cuprinzînd alte ecouri de adevăr și fiind de sine stătătoare. Dar această problemă o vom lăsa deschisă pentru a o considera din nou cînd vom redacta cercetările despre dubla negație în legătură cu altfel de propoziții (în timp ce vom introduce și cantitatea), cercetări care ne vor permite o tratare de ansamblu dusă pînă la ultimele consecințe.

[1] Sau, mai degrabă, asupra convenienței dintre subiectul propoziției și complementarul atributului.

ДВОЙНОЕ ОТРИЦАНИЕ В ОБЫЧНОЙ РЕЧИ

КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ

Двойное отрицание само по себе заслуживает изучения. В связи с этим автор показывает, что не всегда два отношения, касающиеся одного и того же высказывания, аннулируются согласно положению, что два отрицания являются утверждением. Например, «он не знал, что она не присутствовала» не равнозначущее с «он знал, что она присутствовала». При этом необходимо учитывать следующее: а) всякое отрицание, относящееся к глаголу («эта роза не есть красная, не является красной») или непосредственно к определению («эта роза не красная»), затрагивает определение в том смысле, что выражает его несоответствие данному подлежащему; б) отрицание затрагивающее определение, не вводит нолевое значение; оно создает непосредственное определение («не красный»), которое в сущности есть ничто иное как дополнительное определение; заслуга гегелевской диалектики состоит в том, что она подчеркнула этот характер, на который аристотелизм всегда смотрел с некоторым недоверием; этим самым отрицание приобретает некоторую положительную сторону; в) отрицание не аннулирует отношение между подлежащим и определением; иначе было бы очень трудно понять процесс двойного отрицания (второе отрицание аннулировало бы то, что уже не существует).

Если два отрицания аннулируют друг друга, то это происходит потому, что первое создает дополнение к определению, в то время как второе, следующее по тому же пути, вводит дополнение к дополнению и, следовательно, вновь приводит к исходному утвердительному предложению. Автор старается разграничить область, в которой происходит это явление. Он его наблюдает и изучает а) в простых предложениях (например, «эта роза не есть не красная, не является не красной»); б) в модальных предложениях; в) в целом семействе предложений, имеющих некоторые общие черты с классическими модальными предложениями; г) в предложениях, называемых предложениями истины (например, «неправда, что Гомер не был слепым»).

Внимание автора направлено, главным образом, на семейство предложений, которое приближается к модальным (например, «не нормально, что ...», «не желательно, чтобы ...», «не думаю, что эта фраза не ясна» и пр). Намерением его было не столько представить теорию двойного отрицания, сколько использовать процесс двойного отрицания для углубления весьма различных вопросов логического порядка, подобных вышеуказанным, относящимся к модальным предложениям и отношениям между возможным и неизбежным. Настоящее исследование останавливается на этом вопросе с особыли вниманием в пределах уделенного ему места.

LA DOUBLE NÉGATON DANS LE LANGAGE COURANT

RÉSUMÉ

La double négation mérite d'être étudiée pour elle-même. Sous ce rapport, l'auteur montre qu'il n'est pas toujours vrai que deux négations affectant un même énoncé s'annulent selon l'adage: deux négations valent une affirmation. Par exemple «il ne savait pas qu'elle n'était pas présente» n'est pas une équipollente avec «il savait qu'elle était présente». Il faut distinguer que: *a*) toute négation, qu'elle porte sur le verbe («cette rose n'est pas rouge»), ou qu'elle porte directement sur l'attribut («cette rose est non-rouge»), affecte l'attribut, en ce sens qu'elle exprime la disconvenance de celui-ci par rapport à un sujet donné; *b*) mais, une négation qui affecte l'attribut n'introduit pas une valeur nulle ; elle engendre un attribut indéfini (le non-rouge) qui, au fond, n'est pas autre chose que l'attribut complémentaire ; et c'est le mérite de la dialectique hégélienne d'avoir mis l'accent sur ce caractère que l'aristotélisme a toujours considéré avec une certaine suspicion ; par là, la négation acquiert un certain aspect positif ; *c*) la négation n'est donc pas à envisager comme l'annulation d'un rapport entre un sujet et un attribut ; on comprendrait fort mal, en ce cas, le procès de la double négation (la seconde négation annulerait ce qui est déjà nul).

Si deux négations s'annulent, c'est parce que la première engendre le complémentaire de l'attribut, tandis que la seconde, qui continue dans la même voie, introduit le complémentaire du complémentaire et nous ramène, par suite, à la proposition affirmative initiale. L'auteur s'efforce de délimiter le champ où se produit ce phénomène. Il l'observe et l'étudie: *a*) dans les propositions simples («cette rose n'est pas non-rouge») ; *b*) dans les modales ; *c*) dans toute une famille de propositions ayant certains traits communs avec les modales classiques, et se promet de l'étudier dans les proposition dites de vérité («il n'est pas vrai qu'Homère n'était pas aveugle»).

L'attention de l'auteur se porte surtout sur cette famille de propositions qui se rapprochent des modales (telles «il n'est pas normal que ...», «il n'est pas souhaitable que ...», «je ne crois pas que cette phrase n'est pas claire», etc.). Et l'on comprend finalement que son intention a été, moins de présenter une théorie de la double négation, que de se servir du processus de la double négation pour approfondir des problèmes d'ordre logique très divers, comme celui que l'on vient d'indiquer en ce qui concerne les modales et aussi comme celui des rapports du possible et du nécessaire, problème sur lequel cette étude insiste dans les limites de l'espace dont elle dispose.

PARTICULARITĂȚILE IDEOLOGIEI DEMOCRAT-REVOLUȚIONARE DIN ROMÎNIA

DE

MIRCEA IOANID

Cercetarea principiilor teoretico-metodologice, a categoriilor și legilor cu care operează știința istoriei filozofiei, reprezintă o parte integrantă din procesul general al activității desfășurate în scopul dezvoltării continue a filozofiei marxiste. Istoria filozofiei *ca știință*, istoria conflictului milenar dintre concepțiile materialiste și idealiste asupra lumii, istoria dezvoltării neîntrerupte a cunoștințelor despre univers exprimate sub o formă conceptuală obținute în cursul activității practice de spiritul iscoditor al omului, a fost și este într-o necontenită frămîntare sub impulsul problematicii ei inepuizabile, contradictorii, și al luptei împotriva interpretărilor idealiste, neștiințifice. Spre deosebire de alte componente ale filozofiei marxiste (materialismul istoric, metoda dialectică etc.) a căror elaborare sistematică se bizuie pe realizări remarcabile, știința istoriei filozofiei, istoriografia marxistă a filozofiei se află, așa cum bine remarca Pavel Apostol [1], abia la începutul elaborării ei sistematice. De aici discuțiile creatoare duse de filozofii marxiști în problema periodizării istoriei filozofiei universale (și a istoriei filozofiei din diferite țări), a etapelor dezvoltării filozofiei materialiste, a locului idealismului în istoria filozofiei, și chiar în problema obiectului istoriei filozofiei *ca știință* etc.

Una din problemele care a suscitat la rîndul ei discuții și — după părerea noastră — continuă să-și aștepte rezolvarea, este și aceea a fundamentării științifice multilaterale a noțiunii de „democratism revoluționar". Cu privire la această problemă există de pe acum o bogată literatură, rod al cercetărilor efectuate îndeosebi de către filozofii sovietici. Această literatură cuprinde mai cu seamă monografii în care sînt analizate concepțiile filozofice, social-politice, ale reprezentanților democratismului revoluționar și mai puțin lucrări care să reprezinte analize de ansamblu asupra democratismului revoluționar ca atare. Cu toate acestea, monografiile sus-amintite conțin la rîndul lor teze în care este implicată elucidarea conținutului însuși al noțiunii de democratism revoluționar, existența unor trăsături generale și particulare ale democratismului revoluționar etc. Aceste teze pot servi ca o bază și pentru studiul particularităților pe care le-a îmbrăcat poziția și con-

[1] *Cercetări filozofice*, nr. 3/1957, p. 117.

cepţia revoluţionar-democratică în istoria filozofiei şi gîndirii social-politice din Romînia.

★

Noţiunea de „democrat-revoluţionar" („democratism-revoluţionar"), aparţinînd istoriografiei marxiste a filozofiei şi gîndirii social-politice, a fost elaborată de Lenin. În scrierile sale Lenin a folosit de nenumărate ori această noţiune, şi anume ori de cîte ori simţea nevoia să caracterizeze o anumită poziţie şi concepţie social-politică care se distinge printr-o serie de trăsături proprii de democratismul burghez şi asupra cărora vom reveni mai departe. Dacă facem abstracţie de remarcabilul studiu *La ce moştenire renunţăm*, în care Lenin a dat unele indicaţii principiale, referitoare la această noţiune, putem constata că sarcina determinării ei amănunţite a rămas deschisă. Istoricii marxişti ai filozofiei şi cu deosebire cei sovietici, care au trecut la elaborarea categoriei de „democratism-revoluţionar", au început în mod firesc cu studierea indicaţiilor leniniste. Această cale este unica justă : termenul trebuie examinat în contextul operei în care a apărut sau în care şi-a dobîndit sensul actual. De aceea, vom încerca şi noi, foarte sumar bineînţeles, să urmărim prilejurile în care Lenin a folosit termenul de revoluţionar-democrat pentru a desprinde sensurile şi conţinutul acestei noţiuni. Vom analiza indicaţiile leniniste în măsura în care ele sînt indispensabile reliefării particularităţilor pe care le-a îmbrăcat ideologia revoluţionar-democratică romînească, cu deosebire cea paşoptistă, dar subliniem totodată dorinţa de a descifra şi sensul general al acestei noţiuni. Aceasta şi datorită faptului că nu pot fi analizate formele particulare de manifestare a generalului, fără elucidarea paralelă a acestuia din urmă, mai ales dacă ţinem seama că în literatura de specialitate din ţara noastră, noţiunea de democratism-revoluţionar cunoaşte şi unele interpretări care au, ca trăsătură comună, o anume înţelegere îngustă, unilaterală şi ca atare deformantă a problemei. Aceasta se datoreşte după părerea noastră însuşi modului cum a fost abordată noţiunea de „democratism-revoluţionar" de către unii cercetători, care au pornit nu de la notele ei esenţiale, caracteristice, ci de la unele note particulare, neesenţiale, ce pot caracteriza *anumite forme* ale democratismului revoluţionar, dar nu şi democratismul revoluţionar *sub aspectul său general*. Este şi cauza pentru care în unele studii se caută a se descoperi în cadrul curentului democrat-revoluţionar romînesc o serie de trăsături proprii altor curente, apărute pe baza altor realităţi istorice, cum ar fi materialismul filozofic, socialismul ţărănesc etc. Dat fiindcă în mod firesc o astfel de metodă nu putea duce decît la sterilitate, s-a şi ajuns la concluzia exprimată pe alocuri tacit, iar ulterior făţiş, că democratismul revoluţionar paşoptist s-ar rezuma la N. Bălcescu. Doar în unele studii, ale lui Gh. Haupt şi I. Banu (la acesta din urmă cu deosebire în lucrarea *Introducerea în istoria filozofiei*) sînt schiţate o serie de idei interesante menite a contribui la elucidarea problemei. Din aceste motive, încercarea prealabilă de a delimita, pe baza indicaţiilor leniniste, ceea ce este general şi ceea ce este particular în democratismul revoluţionar, nu ni se pare de prisos.

De la început, aşa cum vom vedea, atrage atenţia faptul că la Lenin noţiunea de democratism-revoluţionar este extrem de elastică, foarte largă, implicînd o gamă bogată de orientări filozofice şi social-politice, prevenind chiar prin acest fapt împotriva oricăror tendinţe de interpretare dogmatică, osificată. De pildă, Lenin

consideră că democrați revoluționari pe Cernîșevski [1], pe narodnicii ruși din cel de-al optulea deceniu al secolului trecut, pe Marx și Engels, în perioada premergătoare trecerii lor pe poziții comuniste [2] etc. Numărul exemplelor ar putea fi îmbogățit, însă pentru concluziile pe care le urmărim, le considerăm suficiente. Din analiza exemplelor sus-menționate ale lui Lenin, se pot desprinde următoarele :

1) Noțiunea de „democrat-revoluționar" nu are la Lenin nici un fel de implicații de domeniul ontologiei și gnoseologiei. Sînt considerați deopotrivă democrați revoluționari atît Marx și Engels, în perioada idealistă a formației lor filozofice, cît și Cernîșevski, care se situa pe poziții materialiste.

2) La Lenin, noțiunea de „democrat-revoluționar" nu subînțelege cu exclusivitate exprimarea năzuințelor maselor țărănești. Cel puțin în cazul lui Marx și Engels, referindu-ne la perioada de tinerețe, aceștia se situau pe poziții radical-burgheze. Fără îndoială că poziția radical-burgheză implică (în general, iar în cazul de față în special) și oglindirea năzuințelor progresiste, antifeudale ale țărănimii, însă nu se rezumă la aceasta.

3) Noțiunea de „democratism-revoluționar" la Lenin nu implică întotdeauna o anumită orientare, coloratură socialistă, utopistă etc. Mai mult, în cazul lui Marx și Engels, perioada de democratism revoluționar precede pe cea comunistă.

4) Poziția „democrat-revoluționară" este întotdeauna opusă de către Lenin celei liberale. „Liberalii din deceniul al VII-lea și Cernîșevski sînt, așadar, reprezentanții a două tendințe istorice..." [3]. Și în alt loc: „În Rusia, problema ruperii democrației de liberalism face parte din problemele fundamentale ale întregii mișcări de eliberare" [4].

5) Ultima concluzie care se desprinde (nu însă ultima și ca importanță), este aceea că, pentru Lenin, poziția și concepția revoluționar-democrată nu este un fenomen specific rus.

Toate aceste trăsături pun în lumină unele aspecte esențiale ale accepției leniniste a noțiunii de revoluționar democrat, care nu au fost, după părerea noastră, suficient reliefate într-o serie de scrieri recente privind această problemă. Mai mult, ele caută să lichideze acea imagine îngustă, limitată, care se degajă din unele scrieri apărute la noi.

Analiza operei lui Lenin, inclusiv a studiului deosebit de important în această direcție, *La ce moștenire renunțăm*, ne duce la următoarele trăsături generale și fundamentale ale poziției și concepției democrat-revoluționare :

1) Orientare generală ostilă relațiilor bazate pe sistemul asupririi și exploatării omului de către om, cu deosebire ostilă relațiilor feudale (iobăgie) și față de tot ce au generat acestea pe plan economic, social și politic.

2) Democratismul, ca expresie a celor mai înaintate năzuințe populare ale epocii; acest democratism de coloratură mic-burgheză și țărănească, îndreptat împotriva reacționarismului politic, despotismului etc., tinde spre asigurarea celor

[1] „Cernîșevski n-a fost numai un socialist utopic. A fost și un democrat-revoluționar care știa să influențeze în spirit revoluționar toate evenimentele politice ale epocii sale, purtînd peste obstacolele și barierele cenzurii, ideea revoluției țărănești, ideea luptei maselor pentru răsturnarea autorităților vechi" (V. I. Lenin, *Opere*, vol. 17, Ed. P.M.R., 1949, p. 29).

[2] Astfel, referindu-se la perioada scrierilor lui Marx la *Analele germano-franceze*, Lenin remarca că ele semnifică momentul cînd Marx trece în mod definitiv „de la idealism la materialism și de la democratismul revoluționar la comunism" (*Opere*, vol. 21, Ed. P.M.R., 1952, p. 66).

[3] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 17, Ed. P.M.R., 1949, p. 28.

[4] *Ibidem*, vol. 19, ed. a IV-a rusă, p. 269.

mai înalte drepturi maselor populare (incluzînd ca o componentă de nelipsit ideea formei de stat republicane).

3) Revoluționarismul politic ; de fapt, această trăsătură este fundamentală. Pentru ideologia revoluționar-democratică, revoluția este mijlocul fundamental de realizare a transformărilor sociale. Iluminismul are în cadrul acestei ideologii trăsături deosebite. Iluminiștii francezi, germani etc. vedeau în răspîndirea „luminilor" cel mai eficient mijloc de tămăduire a bolilor societății. Ostili *în general* revoluției și tuturor formelor violente de rezolvare a contradicțiilor sociale, ei credeau sincer în știință, cultură, instrucțiune ca panaceu împotriva tuturor relelor. În istoria filozofiei din Romînia o astfel de concepție au susținut-o reprezentanții „Școlii ardelene", iar mai tîrziu Lazăr, Asachi etc. Micu, Șincai și alți iluminiști romîni, care au adus o contribuție ce cu greu poate fi apreciată, în direcția răspîndirii culturii și științei, pentru propagarea „luminilor" în rîndurile poporului romîn, se situau la rîndul lor pe poziții ostile atitudinilor și practicilor revoluționare. Ei au stigmatizat de pildă răscoala țăranilor condusă de Horia, și aceasta nu pentru că nu ar fi fost alături de țăranul iobag romîn, dar pentru că erau sincer convinși că nu răscoala, ci „lumina" va lichida iobăgia.

Democrații revoluționari pașoptiști au fost la rîndul lor, adepții răspîndirii „luminilor". Iluminismul democraților revoluționari se deosebește însă categoric de iluminismul lui Voltaire, Herder [1] sau, la noi în țară, Micu, Șincai, Asachi etc. Acordînd o deosebită însemnătate răspîndirii „luminilor", democrații revoluționari nu exagerau însă importanța acestora. Mai mult, răspîndirea „luminilor" este privită de către democrații revoluționari nu ca un scop în sine, ci ca un moment pregătitor, indispensabil revoluției. Bălcescu, Murgu etc, au susținut cu tărie importanța răspîndirii cunoștințelor, a culturii în rîndurile poporului, și au și acționat în această direcție, însă subordonînd-o pregătirii stărilor de spirit revoluționare. Pentru iluminismul democrat-revoluționar, cultura, știința, răspîndirea „luminilor" sînt chemate să deschidă drum revoluției.

Acestea sînt, după părerea noastră, trăsăturile fundamentale ale unei poziții și concepții democrat-revoluționare, de care trebuie ținut seama cînd urmărim caracterizarea unui gînditor sau curent. Toate celelalte trăsături, cum ar fi de pildă răspunsul materialist la problema fundamentală a filozofiei, existența unor concepții socialiste, critica mai mult sau mai puțin fățișă a societății capitaliste etc., nu sînt generale și ca atare nici fundamentale. Aceste din urmă caracteristici, izvorîte din condiții social-istorice distincte, pot fi proprii unui anumit curent revoluționar-democrat, dar nu caracterizează, în ansamblul ei, ideologia democrat-revoluționară.

Pornind de la acest sens al indicației leniniste, filozofii sovietici, care au adus o contribuție remarcabilă la determinarea acestei noțiuni, au dezvăluit cu subtilitate o serie de particularități aparținînd democraților revoluționari ruși. Această afirmație se referă la o serie de monografii și studii valoroase, cu privire la concepțiile democraților revoluționari ruși, ca acele scrise de tovarășii Krujkov [2], Iovciuk [3], Rosenthal [4], Okulov [5] și mulții alții. Astfel, a fost demonstrată existența

[1] Despre iluminismul german vezi C. I. Gulian, *Metodă și sistem la Hegel*, Ed. Acad. R.P.R., 1957, p. 146.

[2] V. S. Krujkov, *Concepția despre lume a lui N. A. Dobroliubov*, Ed. de stat pentru literatură științifică, 1954.

[3] Vezi studiile lui M. T. Iovciuk despre Herțen, Dobroliubov, etc., în volumul *Din istoria filozofiei ruse*, Ed. de stat pentru literatură științifică, 1953.

[4] M. M. Rosenthal, *Concepțiile filozofice ale lui N. G. Cernîșevski*, 1948 (ediția rusă).

[5] Vezi culegerea *Din istoria filozofiei popoarelor U.R.S.S.*, 1955 (ediția rusă).

unor atare particularități proprii democraților revoluționari ruși, ca materialismul filozofic, viziunea dialectică, ateismul, socialismul de nuanță țărănească, baza de clasă țărănească ș.a.m.d. Aceste teze ale filozofilor sovietici constituie un aport remarcabil nu numai la istoria filozofiei ruse, dar și la istoriografia marxistă a filozofiei în general.

Unii dintre filozofii sovietici [1] au mers pînă la susținerea existenței unei etape distincte a *materialismului*, etapa democrat-revoluționară, punct de vedere care a găsit aderenți și în Romînia (I. Banu [5]).

Punctul de vedere sus-menționat este însă departe de a fi căpătat sprijinul larg al cercetătorilor sovietici din domeniul istoriei filozofiei. Mai mult, el a fost criticat într-o serie de studii [3].

Fără a ne propune tratarea largă a acestei probleme, subscriem *în general* la obiecțiile făcute de filozoful sovietic Sidorov. Existența unor curente materialiste, democrat-revoluționare, nu poate fi contestată. Că aceste curente reprezintă însă o treaptă calitativă nouă în dezvoltarea materialismului (referindu-ne la domeniul ontologiei și gnoseologiei), ni se pare o afirmație care nu poate fi fundată pe o argumentație științifică irefutabilă. În orice caz, cei ce se situează pe o astfel de poziție vor trebui să răspundă la o astfel de întrebare grea, dacă nu insolubilă, și anume, în ce constau particularitățile calitativ noi ale ontologiei și gnoseologiei democraților revoluționari materialiști. Pentru că, după părerea noastră, necontestatei superiorități într-un anumit sens *calitative* a concepțiilor social-politice ale democraților revoluționari materialiști față de concepțiile asemănătoare ale materialiștilor premergători, nu îi corespunde și o superioritate *calitativă* pe planul ontologiei și gnoseologiei, care să îngăduie afirmarea unei etape noi în istoria materialismului.

★

Existența unei orientări revoluționar-democrate opuse celei liberale în cadrul revoluției de la 1848 a fost subliniată cu prisosință într-o serie de lucrări, studii și articole, de către o serie de istorici și filozofi marxiști [7]. Acest curent democrat-

---

[1] Vezi prospectul la *Istoria filozofiei* (Studii, II, 1948).

[2] Vezi I. Banu, *Introducere în istoria filozofiei*, Ed. de stat pentru literatură politică, 1957, p. 230; 236—237.

[3] Vezi în această direcție studiul lui M. I. Sidorov, *Despre cîteva legi ale dezvoltării filozofiei*, în *Voprosî filosofii*, nr. 3, 1953.

[4] Acad. P. Constantinescu-Iași, *100 de ani de la moartea lui Nicolae Bălcescu*, în „*Studii și referate despre N. Bălcescu*", Ed. Acad. R.P.R., 1953.

V. Cheresteșiu, *Nicolae Bălcescu — marele revoluționar democrat romîn*, în *Studii și referate despre N. Bălcescu*, Ed. Acad. R.P.R., 1953.

C. I. Gulian, *Concepția filozofică a lui N. Bălcescu*, în *Studii și referate despre N. Bălcescu*, Ed. Acad. R.P.R., 1953. Vezi și *Gîndirea social-politică a lui Nicolae Bălcescu*, Ed. pentru literatură politică, 1954.

G. Haupt, *Despre N. Bălcescu și cercurile revoluționar-democratice din Rusia*, în *Studii și referate despre N. Bălcescu*, Ed. Acad. R.P.R., 1953, vezi și *Din istoricul legăturilor revoluționar romîno-ruse*, 1849—1881, Ed. Acad. R.P.R., 1953.

Acad. M. Roller, *Despre Nicolae Bălcescu, în Studii și referate despre Bălcescu*, Ed. Acad. R.P.R., 1953.

I. Banu, *Introducere în istoria filozofiei*, Ed. de stat pentru literatură politică, 1957.

Eugen Bantea și Mircea Ioanid, *Nicolae Bălcescu democrat-revoluționar și înflăcărat patriot romîn*. (Studiu introductiv la volumul *N. Bălcescu, Scrieri militare alese*, Ed. militară M.F.A., 1957).

revoluționar a apărut pe baza realităților românești de la mijlocul secolului trecut și a exprimat cerințele dezvoltării progresiste a poporului român.

La mijlocul secolului trecut Principatele Române se pregăteau de revoluție. Situația revoluționară era generată de două contradicții puternice. Contradicția fundamentală era aceea dintre țăranii iobagi și moșierii feudali. Jugul exploatării feudale se înăsprise în asemenea măsură, încît țărănimea română a început să se ridice în nenumărate rînduri la luptă, culminînd cu răscoala populară din 1821, condusă de Tudor Vladimirescu. Marx, care a studiat situația economică a țăranilor români, a dat în *Capitalul* o imagine autentică a limitelor inumane la care au împins boierii români exploatarea, numind Regulamentul Organic, care fixa relațiile dintre boieri și țărani, drept „codicele muncii de clacă".

O altă problemă centrală care stătea în fața poporului român în acea perioadă era aceea a cuceririi independenței și unității naționale. Asuprit și fărîmițat, o parte sub stăpînirea turcească și cealaltă sub stăpînirea habsburgică, poporul român ducea o luptă puternică pentru cucerirea independenței și unității sale naționale. Lupta de eliberare socială se împletea astfel cu lupta pentru independența și unitatea națională ca două laturi indisolubile ale aceluiași proces revoluționar.

La această luptă a participat și burghezia românească în formare (cu deosebire aripa radicală a acesteia), care în momentul istoric dat nu-și epuizase încă rolul istoric revoluționar. Fapt este că burghezia românească, în virtutea condițiilor istorice în care a apărut și s-a dezvoltat, a dovedit de la început oscilări și inconsecvențe. În acea perioadă, în apusul Europei aveau loc primele ciocniri mari de clasă între proletariat și burghezie și se dezvoltau o serie de curente socialiste, care au avut ecou și aderenți și în Principatele Române, ceea ce nu putea să nu se reflecte în trăsăturile politice, filozofice și morale ale burgheziei românești. Ea și-a fixat poziția politică prin tendințe de apropiere de moșierime și adversitate față de mișcările revoluționare. Toate acestea s-au și oglindit cu deosebire la reprezentanții ei liberali, ca Eliade Rădulescu și alții, care s-au situat pe poziția de trădare a revoluției și de realizare a unui compromis cu moșierimea.

În același timp, în cadrul revoluției de la 1848 a acționat și un puternic curent democrat-revoluționar, opus celui liberal burghez. Între reprezentanții acestui curent trebuie socotiți Nicolae Bălcescu, Cezar Bolliac, Golescu-Arăpilă, Eftimie Murgu, Ionescu de la Brad etc. Ei se ridicau cu hotărîre împotriva rînduielilor iobage, militînd pentru smulgerea pămînturilor din mîinile boierilor și împroprietărirea țăranilor, și îndemnau poporul la revoluție, considerată singură în stare să aducă eliberarea socială și națională. Bălcescu, de pildă, adresîndu-se poporului, spunea : „În zadar veți îngenunchia și vă veți ruga pe la porțile împăraților, pe la ușile miniștrilor lor. Ei nu vă vor da nimic, căci nici vor, nici pot. Fiți gata, dar, a lua voi, fiindcă împărații, domnii și boierii pămîntului nu dau, fără numai aceea ce smulg popoarele. Fiți gata, dar, a vă lupta bărbățește, căci prin lucrare și jertfire, prin sîngele vărsat, poporul dobîndește conștiința drepturilor și a datoriilor sale" [1].

De asemenea, Ion Ionescu de la Brad, aflat în perioada revoluției de la 1848 pe aceeași poziție cu Bălcescu, preamărea revoluțiile chemate să realizeze libertatea socială și națională : „Eu în partea mea văd emancipația săteanului, lupta între proprietar și proletar, între boier și țăran : colo între bogați și săraci,

[1] N. Bălcescu, *Mersul revoluției în istoria românilor*, în *Opere*, vol. I, Ed. Acad. R.P.R., 1953, p. 312.

dincolo între capitaliști și muncitori ; proprietarii, boierii, bogații, capitaliștii avînd aceleași interese, se coalizează pretutindeni spre a-și apăra privilegiile și monopolurile, împotriva proletarilor, țăranilor, săracilor, lazaronilor și muncitorilor, care caută umanitatea și creștinătatea în societate spre a-și asigura libertatea, egalitatea și frăția.... Manifestările nevoilor omenirii de a scăpa de robie sînt revoluțiile și revoluțiile sînt durerile de naștere a libertății ; — de aceea le binecuvîntez pretutindenea unde se arată..." [1].

Pe poziții asemănătoare stăteau Murgu și Bolliac, care luptau cu înflăcărare pentru emanciparea pe cale revoluționară a clăcașilor, instaurarea republicii etc.

Între pozițiile ocupate de fiecare revoluționar democrat romîn de la 1848 ca și în concepțiile lor filozofice și social-politice există fără îndoială deosebiri. Bolliac, de pildă, stă pe poziții raționaliste și deiste cu implicații ateiste, în timp ce Ionescu de la Brad, Golescu-Arăpilă etc. stau pe poziții idealiste cu implicații teologice. Din punctul de vedere al concepției social-politice și al fermității revoluționare, Bălcescu ocupă cea mai înaintată poziție. Ceea ce ne propunem însă în studiul de față este nu precizarea distincțiilor de ordin ideologic, existente la reprezentanții democratismului-revoluționar romînesc de la 1848 ; ne vom limita doar la reliefarea trăsăturilor generale, comune, proprii ideologiei revoluționar-democratice romînești de la 1848 și care o delimitează de ideologiile democratice revoluționare din alte țări.

Socotim că între principalele trăsături ale ideologiei revoluționar-democratice romînești de la 1848 trebuie să se cuprindă următoarele :

1) Prima particularitate a democraților revoluționari romîni o constituie poziția și sensul activității lor, determinate de forțele sociale pe care le reflectă.

Forțele sociale ale căror năzuințe le reflectă revoluționarii democrați romîni de la 1848 sînt mai largi și totodată mai contradictorii decît cele pe care le reprezintă revoluționarii democrați ruși. Bălcescu și tovarășii săi vorbesc nu numai în numele țărănimii, deși în primul rînd în numele acesteia, dar și al altor pături și forțe sociale asuprite și exploatate, cu tendințe antifeudale. Este vorba de meșteșugărimea tîrgurilor și orașelor, de lucrătorii manufacturilor, care cunoșteau o anumită dezvoltare în acea perioadă etc. De asemenea, ei reflectă pe plan ideologic și aspirațiile aripii radicale a burgheziei revoluționare, interesată în lichidarea jugului otoman și unirea principatelor, în lichidarea feudalismului pe plan economic și politic, în făurirea culturii naționale etc.

Spre deosebire de burghezia rusă, care „nu a fost niciodată revoluționară, nici chiar în momentul apariției ei" [2], burghezia romînească, cu deosebire cea munteană și transilvăneană, cu toate limitele și inconsecvențele ei, s-a situat în etapa istorică dată pe poziții revoluționare. Aceasta se referă îndeosebi la aripa radicală a burgheziei romînești, care ulterior a luat atitudine și împotriva înjghebării coaliției cu moșierimea, împotriva monarhiei etc.

Reflectarea tendințelor unor pături sociale largi și contradictorii explică unele contradicții, oscilări, ale revoluționarilor democrați romîni, susținerea proprietății private, precum și unele — cu totul formale și inofensive — declarații antisocialiste.

2) A doua particularitate a revoluționarilor democrați romîni de la 1848 o constituie locul important pe care-l ocupă în ansamblul viziunii lor ideologice ideea

[1] Ion Ionescu de la Brad, *Cauza revoluțiilor*, publicat în *Poporul suveran*, nr. 15/1848.
[2] V. Krujkov, *Concepția despre lume a lui N. A. Dobroliubov*, Editura de stat pentru literatură științifică, 1954, p. 149.

luptei pentru eliberarea națională și unitatea națională. Datorită condițiilor istorice concrete (jugul otoman și habsburgic, fărîmițarea statală), revoluționarii democrați romîni vor ridica pe un plan înalt, paralel cu ideea eliberării sociale, și pe aceea a emancipării naționale. De aceea, în cadrul ideologiei democrat-revoluționare romînești de la 1848, ideea emancipării și unității naționale a romînilor străbate ca un fir roșu. „Revoluție socială fără revoluție națională nu există", sublinia Bălcescu, referindu-se la sarcinile istorice concrete ce stăteau în acea perioadă în fața poporului romîn.

La revoluționarii democrați romîni — ca de altfel la toți reprezentanții ideologiei revoluționar-democrate — patriotismul se îmbină în mod armonios cu ideea solidarității active a tuturor popoarelor. În opoziție cu ideologii burgheziei liberale, democraților revoluționari le este străin orice exclusivism național, șovinism etc. În proclamația revoluției de la 1848 din Țara Romînească este înscrisă la loc de frunte emanciparea politică a minorităților naționale. Bălcescu, Bolliac, Murgu ș.a. erau adepți înflăcărați ai prieteniei romîno-maghiare și acționau cu pasiune pentru unirea forțelor revoluționare a celor două popoare. După înfrîngerea revoluției de la 1848, Bălcescu, Bolliac și alții, au plecat în Ungaria, pentru a sprijini revoluția de acolo. În ciuda faptului că guvernul lui Kossuth nu voia să recunoască drepturile romînilor ardeleni, Bălcescu și Bolliac, înțelegînd importanța pe care o avea revoluția maghiară pentru destinul întregii revoluții europene și cu deosebire a celei romînești, au semnat o convenție prin care revoluția romînă se angaja să formeze unități militare romînești, menite să lupte sub steagul revoluției maghiare. Bălcescu visa crearea unei federații a popoarelor din centrul și sud-estul Europei, care să-i unească deopotrivă pe romîni, unguri, ruși, slavii din sud etc.

3) Datorită condițiilor istorice concrete — existența unei situații revoluționare — democrații revoluționari romîni au trecut de la elaborarea programului ideologic al revoluției antifeudale și de eliberare națională, la conducerea nemijlocită a maselor în revoluție, căutînd astfel să transpună în viață programul lor. Această supremă formă a legăturii dintre teorie și practică — revoluția — a dus, cu deosebire la Bălcescu, la îmbogățirea și radicalizarea viziunii sale ideologice, la elaborarea de noi teze teoretice profunde și valoroase. Practica revoluționară l-a dus pe Bălcescu pe cele mai înalte culmi ale gîndirii social-politice atinse de democrații revoluționari romîni.

4) Spre deosebire de democrații revoluționari ruși, care se situau pe poziții materialiste și făceau o critică vie la adresa idealismului, revoluționarii democrați romîni de la 1848 erau în general adepții idealismului filozofic sau ai deismului, la unii fiind vizibile și anumite implicații teologice. Chiar Bălcescu, cel mai înaintat dintre revoluționarii democrați romîni ai epocii, recurge destul de des la noțiunea de providență. Astfel la el pot fi găsite și asemenea idei : „Supt ochii providenței și după legile și către ținta hotărîtă de dînsa mai înainte, omenirea înaintează în evoluțiile sale istorice" [1]. Trebuie remarcat însă că democrații revoluționari romîni se situau prin tot spiritul filozofiei și activității lor practice pe poziții opuse teoriilor fataliste, care îndeamnă la pasivitate și resemnare. „Pentru că este o providență — arată Bălcescu — prin aceea nu urmează că omul este un instrument orb al fatalității, prin aceea nu se stinge libera lui voință" [2]. Și mai departe :

[1] Nicolae Bălcescu, *Opere*, vol. II, Ed. Acad. R.P.R., 1953, p. 10.
[2] *Ibidem*.

„Dumnezeul meu politic de mai multă vreme este puterea, este iehova, este dumnezeul armatelor. Este de trebuință a populariza între romîni aceste idei și a întoarce toată ținta lor națională către armă numai căci numai cu dînsa se vor mîntui" [1]. Democrații revoluționari romîni nu au invocat niciodată providența ca un factor de realizare a eliberării sociale și naționale a poporului romîn. Dimpotrivă, atunci cînd vorbesc despre legea providențială a revoluției, ei încearcă să făurească argumente, pentru a fundamenta necesitatea revoluției la romîni.

Fără îndoială că explicația principală a caracterului idealist al filozofiei democraților revoluționari romîni de la 1848 trebuie căutată în primul rînd în lipsa de dezvoltare a științelor din acea perioadă din Principate. De fapt, celebrele descoperiri științifice ale secolului al XIX-lea, care au repus pe primul plan materialismul și dialectica, s-au resimțit în filozofie chiar și în Occident, după perioada de la 1848, dacă facem abstracție de unele aspecte cu adevărat geniale ale operei lui Hegel sau Feuerbach. Trebuie subliniat de asemenea, că naturalismul — care a favorizat afirmarea materialismului — începe să pătrundă cu putere în Principate abia în cea de-a doua jumătate a secolului trecut — îndeosebi în legătură cu apariția revistei *Isis sau Natura*, în ciuda faptului că încă în 1833 la Iași fusese înființată *Societatea de medici și naturaliști*, care a jucat un însemnat rol progresist [2].

Alt factor explicativ al acestui fapt constă și în aceea că revoluționarii democrați romîni și-au făurit convingerile lor filozofice într-o perioadă cînd materialismul suferise pe plan mondial o gravă înfrîngere din partea idealismului (german) care domina cu autoritate. Este vorba de o epocă de preponderență a idealismului pe plan european. Marx și Engels au descris în culori vii în scrierile lor situația filozofică din acea perioadă în Germania, unde pînă la apariția *Esenței creștinismului*, cultul lui Hegel domina spiritele. În Rusia, remarcabilul gînditor Belinski se situa în această perioadă la rîndul său pe poziții idealiste. Influența idealismului (german) a fost puternică și în Principate, prin intermediul manualelor de filozofie publicate cu deosebire în imperiul habsburgic și răspîndite de către romînii ardeleni. În Muntenia, toți marii cărturari, inclusiv dascălii filozofici ai generației de la 1848, de pildă Poteca, Lazăr, Eliade, Murgu, erau fără excepție idealiști. Aceasta nu putea să nu se reflecte în concepția filozofică a revoluționarilor romîni.

Paralel cu orientarea în general idealistă în domeniul ontologiei, la revoluționarii romîni se găsesc puternice elemente materialiste și îndeosebi dialectice în concepția asupra istoriei și societății [3]. N. Bălcescu, de pildă, un adevărat dialectician în concepția despre istorie, privește dezvoltarea socială ca brăzdată de un fir roșu, de luptă de clasă.

„Istoria omenirii — arată Bălcescu — nu ne înfățișează decît lupta necontenită a dreptului în contra tiraniei, a unei clase dezmoștenite de dreptul său, în contra uzurpatorilor săi, luptă arzătoare care adesea avu caracterul unei răzbunări, luptă fără sfîrșit, căci se urmează încă în timpurile de azi, și se va urma pînă cînd

---

[1] Nicolae Bălcescu, *Scrieri militare alese*, Ed. militară a M.F.A., 1957, p. 384.

[2] Dan Bădărău, *O sută de ani de naturalism în Romînia*, 1931.

[3] În această direcție vezi studiul lui Pavel Apostol, *Despre elemente dialectice în cugetarea lui N. Bălcescu*, *Studii* nr. 3/1949 și lucrarea lui C. I. Gulian, *Gîndirea social-politică a lui Nicolae Bălcescu*, Ed. pentru literatura politică, 1954.

nu va mai fi umbră de tiranie, pînă cînd popoarele n-ar fi întregite în drepturile lor şi egalitatea n-o domni în lume" [1].

Bălcescu, ca şi ceilalţi democraţi revoluţionari romîni, considera progresul ca lege fundamentală de dezvoltare a societăţii omeneşti. Democraţii revoluţionari romîni fundamentau cu ajutorul ideii de progres lupta lor revoluţionară. Ei vedeau în „legea necesară şi logică a progresului" chezăşia învingerii tuturor obstacolelor ridicate de clasele dominante reacţionare, în calea dezvoltării poporului romîn. „Aceea ce ştim este că din transformaţii în transformaţii, omenirea merge într-un progres continuu" [2]. „Tiranii pot îndoi cruzimile, pot întrebuinţa puterea lor pentru a opri progresul. Nu vor izbuti niciodată" [3].

Aşadar aceste idei dialectice, o serie de idei materialiste, inclusiv intuirea rolului formelor de proprietate, care potrivit lui Bălcescu ar determina normele de comportare şi ideologice ale oamenilor, sînt grefate pe o concepţie generală idealistă. Trebuie remarcat că în anumite condiţii istorice (aceasta se referă cu deosebire la perioada premarxistă a filozofiei), idealismul nu este incompatibil cu susţinerea unor concepţii înaintate pe plan social-politic, inclusiv cu poziţia şi concepţia democrat-revoluţionară. Aceasta se explică prin faptul că, concepţiile social-politice au o anumită independenţă relativă faţă de ontologie, că ele nu sînt pur şi simplu continuarea şi expresia ontologiei. Atitudinea contradictorie a burgheziei se reflectă şi în lipsa de coerenţă internă a concepţiei sale despre lume. Este ştiut că pînă la apariţia filozofiei marxiste — unica filozofie *consecvent* materialistă — nu existau filozofii materialiste consecvente. La gînditorii premarxişti, *în general*, elementele materialiste şi idealiste, ştiinţifice şi neştiinţifice etc. formau un tot. Acest aspect este deosebit de pregnant la demorcaţii revoluţionari romîni care au susţinut o concepţie social-politică înaintată, în ciuda orientării general idealiste a concepţiei lor despre lume.

5) În sfîrşit, o ultimă particularitate a revoluţionarilor democraţi paşoptişti pe care şi-o propune să o releve prezenta analiză, o constituie aceea că ideologia lor susţine cu tărie principiul proprietăţii private, respectiv mica proprietate ţărănească.

Bălcescu, Ion Ionescu de la Brad etc. au criticat în scrierile lor cu vehemenţă marea proprietate feudală şi capitalistă, însă au rămas adepţii sistemului economic bazat pe proprietatea privată. Pe aceleaşi poziţii cu Bălcescu şi luînd cu hotărîre apărarea ţărănimii împotriva boierilor, Ionescu de la Brad de pildă, cu toate că foloseşte în mod echivoc formula lui Proudhon, „proprietatea este un furt", rămîne la convingerea că „proprietatea este baza societăţii" [4].

Bălcescu, ca şi ceilalţi democraţi revoluţionari romîni, nu au înţeles că fără lichidarea proprietăţii private în general nu poate fi vorba despre lichidarea asupririi şi exploatării. Democraţii revoluţionari paşoptişti nu au sezisat profunda deosebire existentă între nobilele lor idealuri înaintate, şi căile indicate pentru realizarea acestora. Din această cauză ei au militat cu convingere pentru ideea micii proprietăţi private ţărăneşti, pe care o considerau ca salvatoare pentru ţărănime.

Spre deosebire de revoluţionarii democraţi ruşi, care dezvoltau o puternică concepţie socialistă, fourieristă la Cernîşevski şi ţărănească în general, pornind de

[1] N. Bălcescu, *Opere*, vol. I, Ed. Acad. R.P.R., 1953, p. 324—325.

[2] *Ibidem*, vol. II, p. 10.

[3] *Ibidem*, vol. I, p. 326.

[4] Ion Ionescu de la Brad, *Proprietatea este baza societăţii*, în *Pruncul romîn*, 5 august 1848.

la „obștea țărănească", ca factor de realizare a socialismului în Rusia, revoluționarii democrați romîni nu sînt *în general* socialiști. La revoluționarii democrați romîni se resimte influența literaturii socialiste a vremii, dar mai puțin vizibilă în doctrina lor economică. Aceste elemente socialiste se referă la unele momente de critică sentimentală și romantică a relațiilor capitaliste, la unele teze care pledează în favoarea lichidării oricărei asupriri și exploatări etc. Concepții socialist-utopiste mai evidente se găsesc la Bolliac. Sezisînd împărțirea popoarelor „în două părți inegale, antagoniste una alteia", Bolliac cerea să fie lichidat „interesul privat al unei dinastii regale, domnitoare; să înceteze privilegiurile castelor de trîntori, paraziți și privilegiați" să fie realizată, „proprietatea comună a popoarelor [1], ca un produs al tuturor membrilor statului" [2].

Alte trăsături ca republicanismul, critica liberalismului etc., vădite la Bălcescu, Bolliac și ceilalți revoluționari democrați romîni, sînt proprii în general revoluționarismului democrat.

Cele arătate mai sus ne duc la concluzia că în cadrul general al ideologiei democrat-revoluționare, curentul democrat revoluționar romîn de la 1848 are o serie de trăsături particulare obiective, care-l delimitează de alte curente revoluționar-democratice, apărute pe baza altor realități, condiții istorice diferite etc.

★

Dar curentul revoluționar-democrat de la 1848 nu a fost unica manifestare a ideologiei revoluționar-democratice din Romînia secolului al 19-lea.

În cel de-al optulea deceniu al secolului trecut s-a dezvoltat un nou curent democrat-revoluționar romînesc, reprezentat de Zubcu Codreanu, Eugen Lupu, Russel și alții. Acesta din urmă a apărut cînd în Romînia mijeau zorile mișcării revoluționare socialiste, și a fost premergătorul direct al ideologiei marxiste. Părerile unor cercetătorii, potrivit cărora Zubcu și tovarășii săi ar fi fost purtătorii unei concepții marxiste, mi se par cu totul lipsite de temei. Trebuie de făcut o distincție între influența de necontestat pe care a exerictat-o marxismul asupra unor revoluționari din întreaga lume, la sfîrșitul secolului trecut, și pozițiile obiective pe care se situau aceștia. Mai mult, sînt cunoscute cazuri cînd democrații revoluționari, de pildă, Serno Solovievici, N. I. Utin, Anton Trusov etc. [3] erau membri ai Internaționalei I și au fost vizibil influențați de anumite teze marxiste, fără a fi însă marxiști. Analiza și considerarea unui anumit gînditor trebuie făcută pornind de la coordonatele esențiale ale concepției sale filozofice și nu de la anumite laturi ale acestei concepții. Or, în cazul democraților revoluționari romîni, filiația de idei cu iluminismul democrat-revoluționar rus, este deosebit de concludentă [4].

Dar dacă delimitarea de marxism se impune ca fundamentală, în același timp este necesară și delimitarea acestui curent de cel democrat-revoluționar pașoptist. Reliefarea trăsăturilor proprii acestui curent, dă o imagine cu atît mai precisă a poziției și ideologiei democrat-revoluționare, care chiar în țara noastră a cunoscut

---

[1] În original „populilor".

[2] Cezar Bolliac, *Poezii*, 1847.

[3] A. Gagarin, *Pătrunderea ideilor marxismului în Rusia, înainte de anul 1883*; în volumul *Din istoria filozofiei ruse. Secolele XVIII—XIX*, Ed. Acad. R.P.R., 1955.

[4] În acest sens vezi *Gh. Haupt*, Din istoricul legăturilor revoluționare romîno-ruse (1849—1881), Acad. R.P.R. 1953.

forme variate de manifestare. Care ni se par particularităţile curentului democrat-revoluţionar romînesc în cel de-al optulea deceniu al secolului trecut?

1) Poziţia şi sensul activităţii social-politice a democraţilor din cel de-al optulea deceniu este diferită de cea a democraţilor revoluţionari paşoptişti, ca urmare a forţelor sociale distincte ale căror năzuinţe le reflectau aceste două curente apărute în condiţii istorice diferite. Zubcu, Eugen Lupu şi ceilalţi revoluţionari democraţi romîni din cel de-al optulea deceniu, nu numai că nu vorbesc şi în numele burgheziei radicale, dar îşi îndreaptă întreaga lor atitudine ideologică împotriva rînduielilor burgheze în general. Zubcu a făcut o critică strălucită a statului burghez, justiţiei burgheze, familiei etc. Referindu-se la statul burghez, Zubcu arată că acesta „este conspiraţiunea minorităţii îndreptată împotriva majorităţii". Cu toate lipsurile ei, această formulă îndreptată de Zubcu împotriva teoriilor contractualiste etc., scotea la iveală un aspect esenţial şi anume rolul de instrument de constrîngere al statului burghez în mîinile unei minorităţi privilegiate. Pe aceeaşi linie, Zubcu a dezvăluit caracterul de clasă al justiţiei burgheze, armatei etc. „Cine face legile?" — se întreabă Zubcu. „Corpurile legislative, parlamentul; reprezentanţii minorităţii; se înţelege dar ale cui interese vor apăra aceste legi" [1], răspunde el.

Democraţii revoluţionari romîni din cel de-al optulea deceniu au fost la rîndul lor adepţi înflăcăraţi ai prieteniei popoarelor, duşmani ai oricărei forme de naţionalism şi şovinism. Ei au mers însă pînă la explicarea cauzelor economice ale naţionalismului burghez, ale războaielor prădalnice etc., pe care le-au stigmatizat cu hotărîre „Ce antagonism de interese ar putea avea ţăranul ungur pentru a extermina pe ţăranul romîn? Interesul amîndoura este de a-şi cultiva moşioara cu care să-şi poată hrăni familia, iar nicidecum să străbată distanţe enorme pentru a se extermina unii pe alţii. Nu tot acestea sînt interesele claselor privilegiate: ale boierilor, fabricanţilor, comercianţilor etc. [2]". În timp ce revoluţionarii democraţi de la 1848 şi-au concentrat lupta lor împotriva feudalismului, Zubcu Codreanu şi tovarăşii săi, pe baza unor alte realităţi istorice, loveau deopotrivă şi în relaţiile capitaliste, care cunoscuseră între timp o dezvoltare în Romînia.

2) Dacă revoluţionarii democraţi de la 1848 erau adepţii proprietăţii private, respectiv ai micii proprietăţi, Zubcu şi tovarăşii săi erau adversari hotărîţi ai oricărei forme de proprietate privată, partizani ai proprietăţi socialiste. La Zubcu şi tovarăşii săi, socialismul reprezintă axa întregii lor concepţii. Preluînd de la Proudhon vestita sa formulă cu privire la proprietate, Zubcu Codreanu a criticat aspru principiul proprietăţii private, critică în care pe alocuri se resimte şi influenţa lecturii *Capitalului*. Astfel el susţine teza potrivit căreia „capitalul nu a căzut din cer, ci este produsul muncii anterioare poate chiar al strămoşilor acestor ţărani" [3]. În acest fel Zubcu combătea pe acei care afirmau că izvorul capitalului l-ar constitui activitatea inspirată a proprietarilor, economiile acestora etc.

Din scrierile lui Zubcu rezultă ca un apel înflăcărat chemarea la lichidarea proprietăţii private şi făurirea unei societăţi socialiste, bazate pe proprietatea comună.

---

[1] N. Zubcu Codreanu, *Despre stat, proprietate şi familie*, în *Documente privind istoria Romîniei*, vol. I, partea I, Ed. Acad. R.P.R., 1954, p. 504.

[2] *Ibidem*.

[3] *Ibidem*, p. 506.

BIBLIOTECA CENTRALĂ SIBIU

3) La democrații revoluționari din cel de-al optulea deceniu sînt vizibile puternice elemente filozofice materialiste și cu deosebire ateiste. Acestea sînt fără îndoială rezultatul influenței materialiștilor democrați revoluționari ruși. Zubcu, de pildă, demască cu hotărîre religia și biserica, amestecul ei abuziv în viața intimă a omului. El a ajuns pînă la înțelegerea funcției sociale a religiei, ca armă în mîna claselor dominante exploatatoare.

Revoluționarii democrați romîni din cel de-al optulea deceniu și-au dezvoltat concepțiile lor filozofice și social-politice în condiții istorice schimbate și și-au propus sarcini socialiste. Zubcu Codreanu și alți democrați revoluționari și-au format convingerile filozofice, social-politice, în mediul societăților studențești revoluționare din Petersburg și Moscova. Ei au pornit de la Cernîșevski și Dobroliubov, ai căror discipoli au fost o anumită perioadă, și s-au îndreptat spre Marx și Engels. Însă numai singurul dintre ei care a rezistat fizicește condițiilor inumane de viață — Constantin Dobrogeanu-Gherea — a făcut saltul calitativ, în sensul că a trecut de pe pozițiile revoluționar-democrate de nuanță socialistă la socialismul științific, devenind unul din pionierii răspîndirii învățăturii lui Marx în Romînia.

★

În istoria filozofiei și gîndirii social-politice înaintate din Romînia, ideologia revoluționarilor democrați din secolul al 19-lea, în frunte cu Nicolae Bălcescu și Zubcu Codreanu, ocupă un loc remarcabil. Ea a fost ecoul aspirațiilor celor mai progresiste ale epocii, reflectînd cu deosebire năzuințele revoluționare ale forțelor sociale interesate în lichidarea relațiilor feudale și eliberarea țărănimii.

Cele două curente revoluționar-democrate din Romînia se integrează în cele mai înaintate tradiții ale gîndirii filozofice, social-politice romînești. Ideologia socialistă marxistă a clasei muncitoare din Romînia, condusă de Partidul Muncitoresc Romîn, este moștenirea legitimă a înaintatei poziții revoluționare a celor mai de seamă reprezentanți din trecutul de luptă al poporului romîn, printre care se situează, în primele rînduri, eminenții exponenți ai gîndirii democrat-revoluționare, Nicolae Bălcescu și Zubcu Codreanu.

ОСОБЕННОСТИ РУМЫНСКОЙ РЕВОЛЮЦИОННО-ДЕМОКРАТИЧЕСКОЙ ИДЕОЛОГИИ

КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ

В настоящем исследовании автор вслед за изложением ряда общих соображений, касающихся «революционного демократизма», вкратце анализирует особенности обоих румынских революционно-демократических течений XIX века. Первое румынское революционно-демократическое течение, мощно проявившееся во время революции 1848 года, насчитывает ряд замечательных мыслителей, как Николай Бэлческу, Ефтимиу Мургу, Цезарь Болиак, Голеску Арэпилэ и другие. Это течение отражает прогрессивные, антифеодальные стремления румынского крестьянства и радикальной революционной буржуазии. Идеология этого течения включала в себя вместе с рядом основных положений, касающихся социальной

и политической революции : наделения крестьян землей, учреждения республики и пр., также и идею независимости и национального единства румынского народа. Румынские революционные демократы 1848 года были теоретиками и руководителями социальной и национальной революции. Общим направлением их философии был идеализм. В мировоззрении их, касающемся истории, и в их социально-политической идеологии существовали в то же время мощные материалистические и диалектические элементы. При критическом отношении к крупному землевладению революционные демократы 1848 года остаются все же сторонниками мелкого землевладения. Несущественные социалистические элементы заметны главным образом не столько в их экономической доктрине, сколько в их этических взглядах.

Второе румынское революционно-демократическое течение возникло в семидесятых годах прошлого столетия. Представители этого течения Николай Зубку-Кодряну, Эуджен Лупу, Руссель и другие, воспитанные школой русских революционных демократов, возглавляемой Чернышевским, были носителями социалистической мечты, в которой чувствовалось известное марксистское влияние.

Общественными силами, отражающимися в их идеологии, являются крестьянские массы и образующийся пролетариат. Румынские революционные демократы семидесятых годов XIX века блестяще критиковали феодалализм, капитализм и вообще частную собственность. Будучи вообще материалистами и активными атеистами, они подготовили почву, лагоприятствовавшую распространению марксизма в Румынии.

Оба течения революционно-демократической идеологии являются верхом достижения социалов-политического мышления в Румынии в период, предшествовавший появлению марксима.

LES PARTICULARITÉS DE L'IDÉOLOGIE DÉMOCRATIQUE RÉVOLUTIONNAIRE EN ROUMANIE

RÉSUMÉ

Après avoir exposé une série de considérations générales relatives à la «démocratie révolutionnaire», l'auteur analyse brièvement dans cette étude les particularités des deux courants démocratiques révolutionnaires roumains du XIXe siècle. Le premier courant démocratique révolutionnaire roumain, qui s'est puissamment manifesté pendant la révolution de 1848, comprend une série de penseurs remarquables, tels que Nicolae Bălcescu, Eftimie Murgu, Cesar Bolliac, Golescu-Arăpilă, etc. Ce courant reflète les aspirations antiféodales, progressistes, des paysans roumains et de la bourgeoisie révolutionnaire radicale. L'idéologie de ce courant comprenait — en plus d'une série de thèses fondamentales relatives à la révolution sociale et politique, telles que distribution de terres aux paysans, instauration de la république, etc. — l'idée de l'indépendance et de l'unité nationale du peuple roumain. Les démocrates révolutionnaires roumains de 1848 étaient des théoriciens

et les *dirigeants* de la révolution sociale et *nationale*. L'orientation générale de leur philosophie est idéaliste. En même temps, leur conception de l'histoire et l'idéologie sociale et politique comprend de puissants éléments matérialistes et dialectiques. Ayant adopté une atitude critique envers la grande propriété, les démocrates révolutionnaires de 1848 n'en demeurent pas moins les adeptes de la petite propriété. Les éléments socialistes non essentiels sont particulièrement évidents, moins dans leur doctrine économique que, surtout, dans leurs conception éthiques.

Le second courant démocratique révolutionnaire roumain apparaît au cours des années 70 du siècle dernier. Les représentants de ce courant, Nicolae Zubcu Codreanu, Eugen Lupu, Russel, etc., qui prirent pour point de départ l'école des démocrates révolutionnaires russes conduits par Tchernychevski, offrent une vision socialiste dans laquelle certaines influences marxistes se font également ressentir.

Les forces sociales que leur idéologie reflète sont les masses paysannes et le prolétariat en voie de formation. Les démocrates révolutionnaires roumains des années 80 ont fait une critique brillante du féodalisme, du capitalisme et de la propriété privée. Généralement matérialistes et athées militants, ils ont préparé un climat favorable à la propagation du marxisme en Roumanie.

Les deux courants de l'idéologie démocratique révolutionnaire représentent les cimes atteintes par la pensée sociale politique en Roumanie, pendant la période qui précède l'apparition du marxisme.

ÎNCEPUTURILE PĂTRUNDERII MARXISMULUI ÎN ROMÎNIA*

DE

RADU PANTAZI

În ultimul pătrar al secolului trecut, mişcarea muncitorească de la noi începe să se închege, să capete o fizionomie proprie [1]. Dezvoltarea şi chiar existenţa ei sînt însă periclitate în 1899 datorită trădării „generoşilor", dar ea găseşte forţa să se reorganizeze, să meargă pe o linie ascendentă, care va culmina — după 1917, sub influenţa Marii Revoluţii Socialiste — prin crearea Partidului Comunist din Romînia. Existenţa mişcării socialiste în ţara noastră în perioada de care ne ocupăm în comunicarea de faţă (1880—1900), angrenarea unui mare număr de intelectuali în rîndurile ei (indiferent dacă participarea unora e de mai mică sau de mai mare durată), apariţia şi dezvoltarea unei puternice prese socialiste, permit pătrunderea în Romînia a ideilor marxismului, răspîndirea lor, la început în rîndul intelectualilor legaţi de mişcarea socialistă, apoi în pături din ce în ce mai largi ale clasei muncitoare. Exista în Romînia şi climatul ideologic favorabil pentru pătrunderea ideilor marxiste. După cum, în general, în istoria filozofiei, marxismul n-a întrerupt (ci a revoluţionat) întreaga dezvoltare filozofică anterioară, la fel, în ţara noastră, el a continuat bogata tradiţie înaintată a gîndirii filozofice şi

* Text lărgit al comunicării prezentate la Sesiunea Academiei R.P.R. închinată celei de-a 40-a aniversări a Marii Revoluţii Socialiste din Octombrie.

[1] Nu intră în cadrul acestei comunicări analiza detaliată a dezvoltării mişcării muncitoreşti, a drumului sinuos al unirii ei cu socialismul ştiinţific, al luptei dintre elementele oportuniste şi cele revoluţionare din mişcarea muncitorească. În legătură cu problemele legate de dezvoltarea mişcării muncitoreşti pînă la sfîrşitul secolului al XIX-lea, ca şi cu unele probleme ideologice, vezi: M. Roller, *În legătură cu mişcarea muncitorească din Romînia*, Buc., 1945. V. Raţă, *Greva din august 1888 a muncitorilor ceferişti de la atelierele centrale ale căilor ferate din Bucureşti* (în *Analele Inst. de istorie a partidului*, nr. 1/1955) ; *Crearea Clubului Muncitorilor din Bucureşti — 1890 — (ibid.*, nr. 2/1955) ; *Dezbaterea proiectului de program al P.S.D.M.R. în ajunul Congresului de constituire a partidului din 1893 (ibid.*, nr. 1/1956) ; I. Melinescu, *1 Mai în Romînia între 1890—1900 (ibid.*, nr. 2/1955) ; Lecţia *Începutul răspîndirii marxismului în Romînia. Crearea P.S.D.M.R. (1893). P.S.M.D.R. între anii 1893—1900 (ibid.*, nr. 4/1955) ; L. Tismăneanu, *Despre unele greve şi asociaţii profesionale din Romînia între anii 1871—1881 (ibid.)*; I. Felea, *Despre revista „Contemporanul" şi răspîndirea ideilor înaintate ale vremii (ibid.*, nr. 4/1956) ; N. N. Constantinescu (Tudor Paul, Olga Constantinescu), *Din istoricul formării şi dezvoltării clasei muncitoare din Romînia (ibid.*, nr. 1—5/1957).

social-politice romînești, pătrunderea sa fiind ușurată de elaborarea în decursul vremurilor a valoroase și profunde idei; în filozofie, înainte ca marxismul să fi pătruns în țara noastră, se detașa net concepția filozofică materialistă a lui Vasile Conta; în domeniul gîndirii social-politice, opera lui Nicolae Bălcescu este o adevărată culme a gîndirii premarxiste romînești. În Romînia (ne referim aici la Moldova, Muntenia), erau de asemenea cunoscute ideile socialismului utopic, prin activitatea unui Teodor Diamant și, oarecum, a lui Cezar Bolliac și C. A. Rosetti.

În deceniul al optulea al secolului trecut, în rîndul cercurilor democraților revoluționari erau cunoscute unele opere ale întemeietorilor marxismului. Dar începutul răspîndirii ideilor marxiste în țara noastră trebuie fixat în deceniul al nouălea al secolului al XIX-lea și legat de presa socialistă [1]. Considerăm că este insuficient ca accentul în legătură cu aceasta să cadă pe *Contemporanul* (Iași, 1881—1891), sau să se ia ca punct de plecare al răspîndirii marxismului la noi anul 1885, cînd *Contemporanul* începe să publice din opera lui Marx și Engels. În 1880, revista *Înainte* („organ democratic-socialist și al proletariatului romîn") făcea cunoscut, într-un anumit sens, socialismul științific. În articolul *Cele două socialisme* din numerele 4,5—6 ale revistei, făcîndu-se distincție între socialismul revoluționar (expresia este din articol și e limpede că se referă la ideile lui Marx și Engels), pe de o parte, și, pe de alta, socialismul reformist și cel anarhist, se reproduceau pasagii dintr-un ziar socialist parizian, în care era pusă în lumină răspîndirea tot mai mare a marxismului. Deși e vorba de o traducere, faptul trebuie consemnat și reținut. Revista *Înainte* manifesta însă și tendințe anarhiste, care vor fi regăsite și în alte periodice socialiste ale timpului. Prima traducere romînească dintr-o lucrare marxistă (fragmente din *Capitalul*) a apărut în revista *Emanciparea* (București, 1883); în același an, 1883, socialiștii romîni scoteau la Paris și apoi la Bruxelles revista *Dacia viitoare*. Nici în aceste reviste, nu era făcută precis deosebirea dintre socialismul științific și anarhism. Pentru prima oară, această problemă se pune clar în primul număr al *Revistei sociale* (Iași, 1884 și 1886), care-și propunea în mod deschis să răspîndească ideile socialismului științific în Romînia; raportul delegației socialiștilor romîni la Congresul Internaționalei a II-a din 1891 de la Bruxelles considera *Revista socială* ca acel periodic socialist, care a delimitat pe socialiștii din Romînia de anarhiști, punîndu-și ca scop răspîndirea în țara noastră a ideilor lui Marx și Engels [2]. În răspîndirea marxismului în țara noastră au jucat de asemenea un rol important: *Drepturile omului* (București, 1885 și 1888—1889); *Munca* (București, 1890—1894); *Critica socială* (Iași, 1891—1893); *Democrația socială* (Ploiești, 1892); *Literatură și știință* (București, 1893—1894); *Lumea nouă* (1894—1900) [3]. Nu vom urmări însă cronologic cum de la un an la altul, printr-o revistă sau alta, au devenit cunoscute ideile lui Marx și Engels; nu vom analiza nici rînd pe rînd, separat, aportul diferiților gînditori, care și-au ilustrat activitatea prin încercările izbutite de răspîndire a marxismului. Scopul comunicării noastre este acela de a desprinde liniile principale, pe care a

[1] Este adevărat că primul articol în romînește despre Marx a apărut în 1871 într-o revistă nesocialistă (*Familia*, editată de Iosif Vulcan). Articolul se numea *Carol Marx, președintele Internaționalei*. Noi avem în vedere însă aici răspîndirea ideilor marxiste.

[2] Raportul a fost reprodus în *Munca*, an. II, nr. 25, 26/1891.

[3] În această perioadă au apărut și alte ziare și reviste socialiste, în care erau expuse unele idei marxiste. Le-am citat însă în text numai pe acelea în care problemele erau dezbătute la nivel teoretic, depășind simpla prezentare.

pătruns marxismul în Romînia (mai exact, în Moldova-Muntenia) în întreaga perioadă luată în considerație.

Înainte de a intra în subiect, considerăm necesară o precizare: în perioada considerată, socialismul constituia o puternică forță de atracție pentru tinerii intelectuali, care intrau în foarte mare număr în mișcarea socialistă, contribuind la răspîndirea ideilor marxiste în rîndurile muncitorilor. Unii dintre acești intelectuali (Ion Nădejde, Const. Mille, Garabet Ibrăileanu ș.a.) — situați, chiar cînd erau în mișcare, pe poziții burghezo-liberale — au părăsit mișcarea socialistă, ba chiar au luptat împotriva ei. Nădejde îndeosebi, înregimentîndu-se în partidul liberal, a dus, după 1900, o campanie furibundă împotriva mișcării socialiste. El și-a contrazis propriile idei și propria-i activitate pozitivă (în sensul răspîndirii marxismului) dinaintea trădării. Aceasta nu trebuie să ne facă să uităm însă că — împreună cu alți intelectuali, — Nădejde a adus în ultimele două decenii ale secolului trecut un aport de seamă, care nu poate fi neglijat, la pătrunderea și răspîndirea marxismului în țara noastră [1]. În aceeași perioadă se impun a fi subliniate mai ales figurile lui Const. Dobrogeanu-Gherea, Raicu Ionescu Rion, dr. Ștefan Stîncă; deși s-au manifestat și la unii dintre aceștia devieri oportuniste (Gherea, în special după 1900), ei au activat tot timpul în mișcarea socialistă, nu au părăsit-o.

Răspîndirea marxismului, făcută de către mișcarea și presa socialistă, s-a înfăptuit prin:

1. Traducerea unor lucrări sau fragmente din lucrările întemeietorilor marxismului.

2. Lucrări de popularizare a marxismului.

3. Discutarea, de pe poziții marxiste, a unor însemnate probleme de ordin politic, social și cultural științific.

În traducere românească au fost publicate, începînd de la textele din *Capitalul* (traduse liber în *Emanciparea* de către Anton Bacalbașa), importante lucrări sau fragmente din lucrările lui Marx și Engels. Menționăm aici: *Originea familiei, a proprietății private și a statului* (tradusă integral de I. Nădejde și publicată în *Contemporanul*, 1885—1886); *Socialism utopic și socialism științific (Munca*, 1890), fragment din *Mizeria filozofiei* (sub titlul *Lupta de clase* în *Munca*, 1891), *Manifestul Partidului Comunist*, în broșură în 1892 [2] (toate în traducerea lui Panait Mușoiu) și altele [3].

Au devenit astfel cunoscute teze ale economiei politice marxiste, ale materialismului dialectic și materialismului istoric, ale socialismului științific. În lucrările consacrate expunerii marxismului, autorii scoteau în evidență noutatea, punctul

---

[1] De aceea, nu putem fi de acord cu aprecierea unilaterală a lui Nădejde și Mille (și nici a lui Gherea) conținută în unele din materialele citate anterior referitoare la mișcarea muncitorească pînă la 1900, în care — subliniindu-se pe bună dreptate poziția politică burghezo-liberală a unui Nădejde, Mille etc., ca și unele anticipări ale viitoarei teorii gheriste a neoiobăgiei — se trece sub tăcere aportul acestor gînditori la răspîndirea ideilor marxismului în țara noastră. La discuțiile în legătură cu Anteproiectul de istorie a P.M.R., cît și în legătură cu lecțiile publicate în *Analele Institutului de istorie a partidului*, s-a arătat de către o serie de vorbitori necesitatea unei prezentări nuanțate a problemelor legate de răspîndirea marxismului în Romînia.

[2] Traducerea *Manifestului Partidului Comunist*, ca și a lucrării despre socialismul utopic și socialismul științific, a fost cunoscută de Engels (vezi scrisoarea lui Engels din 20 martie 1894 către P. Mușoiu, în *Analele Institutului de istorie a partidului*, nr. 1/1955).

[3] O bună bibliografie a acestor traduceri se află în *Marx și Engels în limba română 1871—1944*, Ed. Acad. R.P.R., Buc., 1956.

de vedere cu adevărat ştiinţific adus de către Marx şi Engels în interpretarea dezvoltării naturii şi societăţii.

Problemele economiei politice marxiste au fost dezbătute pe larg de către presa socialistă (şi prima traducere, de altfel, a fost din *Capitalul*). A fost puternic subliniată superioritatea economiei politice marxiste în raport cu economia politică burgheză. În primul său număr, *Critica socială* lua poziţie împotriva tuturor acelora care, voit sau nu, ignorau faptul de mare însemnătate „...că Marx a scos ştiinţa economiei politice din hăugaşul în care o vîrîseră economiştii burghezi şi că astăzi aceştia sînt bătuţi cu totul chiar în ştiinţa lor" [1]. Revista preciza pe bună dreptate „...că altă economie politică la înălţimea ştiinţifică trebuitoare afară de cea întemeiată de Marx nu este, precum şi că toţi economiştii burghezi de astăzi, dacă mai înseamnă ceva, înseamnă numai prin aceea că au împrumutat de la Marx" [2]. Distingem, de asemenea, seria de articole ale lui Dobrogeanu-Gherea, *Karl Marx şi economiştii noştri*" [3], importantă nu numai prin expunerea limpede şi la nivel teoretic a economiei politice marxiste, ci şi prin atitudinea luată faţă de detractorii autohtoni ai marxismului. Este vorba despre P. Misir care, în articolul *Socialiştii noştri şi Karl Marx*, publicat în *Convorbiri literare*, an. XVII, nr. 9/1883, defăima marxismul în general, economia politică marxistă în special. Printre altele, Misir acuza marxismul de metafiziciă şi hegelianism. Precizînd planurile de discuţie (modul de expunere nu poate fi confundat cu metoda ştiinţifică de cercetare), *Revista socială* arăta absurditatea acuzaţiei lui Misir şi — pentru a-şi sprijini argumentarea — reproducea cunoscuta frază din postfaţa la ediţia a II-a a *Capitalului*, în care Marx îşi definea metoda sa dialectică în opoziţie cu cea hegeliană.

O altă acuzaţie adusă în acelaşi timp marxismului era aceea că s-ar sprijini pe trei teorii putrede: teoria valorii, teoria rentei şi teoria lui Malthus (Const. D. Ştefănescu în articolul *Libertatea în economia politică*, publicat în *Telegraful*, an. XIII, nr. 3457 şi 3460/1883). Dacă în ceea ce priveşte primele două teorii, răspunsul era dat de către Dobrogeanu-Gherea în seria de articole menţionată mai sus, în legătură cu afirmaţia că marxismul s-ar bizui pe malthusianism, tot în *Revista socială* s-a arătat că Marx a supus unei critici ştiinţifice teoria lui Malthus. Revista preciza poziţia marxistă în problema legii populaţiei: „Karl Marx, cel mai cu autoritate din teoreticii socialismului, a arătat că nu este o lege generală a înmulţirii populaţiei. Legea populaţiei din timpul feudalismului nu poate să fie tot aceea ca şi legea din timpul domniei burgheze şi nici aceasta deopotrivă cu a populaţiunii din societăţile socialiste" [4]. Malthusianismul a fost pe larg şi temeinic combătut în paginile presei noastre socialiste, distingîndu-se în această importantă acţiune în special articolele dr-lui Şt. Stîncă.

În răspîndirea marxismului, o atenţie deosebită a fost acordată problemelor materialismului istoric. Prin articole şi conferinţe se sublinia marea realizare a marxismului, care — extinzînd interpretarea materialistă asupra fenomenelor sociale — a elaborat singura concepţie ştiinţifică despre dezvoltarea istorică. De pildă, într-o conferinţă ţinută în 1885, Const. Mille arăta că, pînă la marxism, nimeni n-a reuşit să dea o explicaţie materialistă a fenomenelor sociale, cercetările istorice avînd la bază un punct de vedere idealist şi metafizic. „Lui Karl Marx

[1] În *Revista socială*, an. I, nr. 1—6/1884.
[2] *Ibidem*.
[3] *Critica socială*, an. I, nr. 1/1891.
[4] (I. Nădejde), *Potrivnicii socialismului în Romînia*, în *Revista socială*, an. I, nr. 2/1884.

— sublinia Mille — îi revine cinstea de a fi adus materialismul în studiul istoriei. Astăzi fenomenele istorice nu mai sînt considerate ca veşnice dar ca *categorii istorice*" [1].

O expunere mai închegată a marxismului (îndeosebi a materialismului istoric şi socialismului ştiinţific) o găsim în programul din 1886 al cercurilor socialiste, intitulat *Ce vor socialiştii romîni* [2]. Aici, se făcea distincţie între socialismul utopic şi cel ştiinţific, arătîndu-se că marxismul a reuşit să scoată la iveală cauza determinantă a dezvoltării sociale — modul de producţie, motorul acesteia — lupta de clasă. Programul (scris de Dobrogeanu-Gherea) conţinea o analiză a fazelor parcurse de societatea omenească, începînd de la sclavagism: era robiei (denumire pentru orînduirea sclavagistă), era servajului (feudalismul), faza salariatului (orînduirea capitalistă). Reliefînd inevitabilitatea apariţiei unei noi societăţi, socialiste, programul analiza şi problema statului, amintînd teza lui Engels despre dispariţia treptată a statului în socialism. Demnă de remarcat este subliniera ideii dictaturii proletariatului: „Poporul, proletariatul, ajungînd la putere, după revoluţia socială, proletară, va întrebuinţa dictatura de clasă ca mijloc pentru a-şi întări domnia, pentru a organiza formele de viaţă ale societăţii socialiste. Dar după ce va ajunge în sfîrşit să sfarme cu totul puterea burgheziei, nu va mai avea pe cine să stăpînească, fiind el cea de pe urmă clasă; revoluţia socială va aduce deci desfiinţarea claselor şi domnia de clasă, nemaiavînd ce căuta în societatea socialistă, statul va pieri". Merită a fi reţinută această justă înţelegere a teoriei marxiste a statului. Nu trebuie pierdut din vedere că programul a fost scris în 1886 înainte de traducerea în romîneşte a *Dezvoltării socialismului de la utopie la ştiinţă* şi aproape concomitent cu traducerea în limba romînă, la scurt timp după apariţia ei în original, a lucrării lui Engels *Originea familiei, a proprietăţii private şi a statului*. Probabil că şi lucrarea lui Marx *Critica programului de la Gotha* era cunoscută lui Gherea, ca şi altor teoreticieni socialişti; mai tîrziu, pasagiul din această lucrare care sublinia necesitatea perioadei de trecere şi forma ei politică — dictatura proletariatului — a şi fost reprodus, sub titlul *După revoluţie*, în *Munca*, an. II, nr. 4/1891. În problema sfărîmării statului burghez însă, socialiştii romîni — combătînd pe anarhişti şi absolutizînd tactica luptei de clasă pe calea legală — s-au abătut de la marxism.

Din nenumăratele articole şi conferinţe consacrate expunerii marxismului, reţin de asemenea atenţia — prin notele lor originale, prin nivelul lor teoretic — conferinţele *Concepţia materialistă a istoriei* de C. Dobrogeanu-Gherea şi *Concepţia materialist-dialectică a istoriei sau materialismul economic* de Ion Nădejde.

În conferinţa sa, Dobrogeanu-Gherea făcea distincţie între concepţiile teologice, idealiste, asupra istoriei, pe de o parte, şi, pe de alta, cele ştiinţifice, acestea din urmă fiind caracterizate prin admiterea determinismului. Dar numai această recunoaştere a determinismului nu e suficientă — arăta Gherea — deoarece important este de a cunoaşte ce anume determină mişcarea istorică. Concepţiile unui Comte, Mill, pentru care factorul hotărîtor era dezvoltarea intelectului, a spiritului, a cunoştinţelor, teoria unui Buckle referitoare la mediul geografic, a unui Spencer despre rolul hotărîtor al sentimentelor, al pasiunilor, scoaterea în evidenţă de către Fustel de Coulanges a importanţei determinante a credinţelor religioase, concepţiile

[1] C. Mille, *Socialismul ştiinţific şi socialismul utopic*, în *Drepturile omului*, an. I, nr. 22/1885.

[2] Publicat în *Revista socială*, an. I, nr. 8, 9, 10, 11/1886.

lui Taine despre mediu, rasă şi caracter, ale lui Gumplovicz despre violenţă — toate aceste teorii nu erau considerate de Gherea ca satisfăcătoare, deşi depăşeau, într-un fel sau altul, concepţia teologică. O explicaţie consecvent ştiinţifică „cea mai adîncă şi cea mai vastă" a dezvoltării sociale o dă concepţia materialistă a istoriei, după care — spunea Gherea — „factorul hotărîtor în mersul istoric al omenirii n-a fost nici intelectul, nici pornirile şi pasiunile omeneşti, ci bazele materiale ale societăţii, modul de producere şi de împărţire a produselor trebuincioase traiului" [1]. „...întreaga viaţă a societăţii (morala, gîndirea, instituţiile ei juridice şi politice etc.) sînt condiţionate şi hotărîte de organizaţia economică a societăţii, de modul cum se produc şi se distribuie bogăţiile în societate" [2], arăta în continuare Gherea. El face o expunere foarte limpede a esenţei materialismului istoric, după care — folosind cartea lui Engels *Originea familiei, a proprietăţii private şi a statului* — analizează dezvoltarea societăţii omeneşti, insistînd asupra superiorităţii orînduirii socialiste, a cărei victorie o considera inevitabilă, asupra celei capitaliste. Prezentarea făcută de Gherea este presărată cu multe note proprii, cu exemple noi, cu comparaţii şi referiri interesante, care dau valoare şi înalt nivel teoretic conferinţei sale.

O expunere amplă a concepţiei marxiste despre lume face şi Ion Nădejde în conferinţa citată mai sus. Nădejde începe prin a sublinia necesitatea cunoaşterii profunde a concepţiei marxiste, aşa cum a fost elaborată de către întemeietorii ei. El arată că marxismul a apărut în luptă cu idealismul filozofic şi în special cu hegelianismul. După o clară caracterizare a filozofiei hegeliene, Nădejde remarcă: „Dacă filozofia lui Hegel ar fi rămas numai la atîta (la idealism — *R.P.*), apoi n-am putea vedea ce rol a putut ea juca în dezvoltarea lui Marx şi Engels şi deci la întemeierea teoriei lor materialiste pentru explicarea fenomenelor istorice. Dar Hegel nu era om de rînd şi metoda lui de cercetare, metoda dialectică, a dat armele cu care s-au sfărîmat toate absoluturile şi între acestea şi sistemul lui Hegel, pe care acesta, în contazicere cu metoda sa, îl declară de adevăr absolut.

Acei ce puneau valoare pe sistemul lui Hegel — continuă autorul — puteau fi oricît de conservatori şi Hegel face parte din aceştia; acei însă care puneau dimpotrivă mai mult temei pe metodă puteau fi oricît de progresişti şi de revoluţionari" [3]. Printre aceştia, se aflau Marx şi Engels. După ce arată influenţa cărţii lui Feuerbach, *Esenţa creştinismului*, asupra evoluţiei filozofice a lui Marx şi Engels, Nădejde accentuează: „Despărţirea de filozofia lui Hegel au făcut-o (Marx şi Engels — *R.P.*) întorcîndu-se la materialism, deci hotărîndu-se a înţelege natura şi istoria aşa cum sînt, fără a se lăsa influenţaţi de gărgăunii idealişti oploşiţi mai dinainte vremuri în creieri. Din filozofia lui Hegel însă au luat Marx şi Engels metoda dialectică transformînd-o şi au făcut din ea instrumentul cel mai preţios de cercetări" [4]. Scoaterea în evidenţă a valorii deosebite a dialecticii hegeliene pentru constituirea dialecticii materialiste, relevarea faptului că întemeietorii marxismului au elaborat o nouă filozofie, superioară celei precedente, au creat materialismul dialectic, este un mare merit a lui I. Nădejde. În continuare, el expune concepţia marxistă asupra istoriei, reliefînd că ea este şi materialistă şi dialectică. Căutînd să respingă acuzaţia de unilateralitate adusă marxismului de către ideologii burghezi, Nădejde face la rîndu-i unele confuzii şi exagerări. Astfel, el

[1] C. Dobrogeanu-Gherea, *Concepţia materialistă a istoriei*, Buc., 1892.
[2] *Ibidem*.
[3] *Critica socială*, an. I, nr. 5/1892.
[4] *Ibidem*.

arată că nu totdeauna modul de producţie a fost factorul hotărîtor în dezvoltarea socială, că în comuna primitivă erau determinante relaţiile sexuale. De asemenea, Nădejde arată că într-o societate viitoare nu modul de producţie va fi factorul determinant al dezvoltării sociale, ci ideile şi sentimentele oamenilor. Deşi exagerată, această afirmaţie a sa despre rolul extrem de important, după el hotărîtor, pe care îl vor avea ideile într-o vreme „cînd oamenii vor fi stăpîni pe mijloacele de producere şi pe relaţiile de schimb", cuprinde o parte de adevăr în ea. În încheierea expunerii sale, Nădejde demonstrează că dezvoltarea ştiinţelor aduce noi dovezi „în sprijinul concepţiei geniale a lui Marx şi Engels", confirmă tot mai mult materialismul filozofic marxist cît şi materialismul istoric (denumit impropriu de către Nădejde şi de către ceilalţi socialişti romîni, materialism economic). În conferinţa sa — remarcabilă prin ţinută teoretică — Nădejde foloseşte pe larg texte din lucrările lui Marx şi Engels; el citează mai ales din *Ludwig Feuerbach şi sfîrşitul filozofiei clasice germane* şi aproape în întregime capitolul despre dialectică din *Anti-Dühring*, lucru nu lipsit de însemnătate, deoarece se puneau la îndemîna cititorilor, într-o bună traducere, texte filozofice marxiste originale.

În lucrările consacrate expunerii ideilor elaborate de către Marx şi Engels, ca şi în alte lucrări, au fost aprofundate unele teze ale marxismului, luîndu-se poziţie faţă de ideologii burghezi ai vremii. Astfel, în studiul *Robia şi socialismul* [1], C. Dobrogeanu-Gherea dezvăluia şubrezenia argumentelor lui H. Spencer, care în lucrările *Sclavia viitoare* şi *Individul contra statului*, pretindea că în socialism, prin creşterea rolului statului, libertatea oamenilor va fi restrînsă. Arătînd, cu o claritate caracteristică, poziţia marxistă în problema statului, faptul că în viitoarea societate socialistă, fără clase, nu va exista stat, ci doar o organizare a societăţii, Gherea demască aşa-zisul rol binefăcător al statului în capitalism; el critică lucrarea socialistului Hyndman *Socialism şi sclavie*, în care era luată într-un anumit sens apărarea statului burghez. Cît priveşte problema libertăţii, a cărei apologie o făcea Spencer, ea trebuie înţeleasă în mod concret, istoric, nu abstract — arăta Gherea. Omul depinde de mediul natural, cît şi, mai ales, de mediul economic-social şi el va fi liber — spunea Gherea — doar atunci cînd va avea posibilitatea de a fi stăpîn pe rodul muncii sale, ceea ce se poate realiza doar în socialism cînd producţia va înceta de a mai fi la jocul unor forţe oarbe necunoscute. Iar stăpînirea reală a naturii — accentua Gherea, prevestind parcă vremurile noastre — va putea fi atinsă atunci cînd vor fi folosite la cel mai înalt grad toate cuceririle tehnice şi ştiinţifice.

Afirmarea concepţiei marxiste asupra istoriei a avut o deosebită însemnătate în lupta ideologică a timpului, deoarece aducea explicaţia materialistă a fenomenelor sociale, realizată pentru prima oară de marxism, într-un domeniu, în care la noi ca şi în alte ţări domnise nestingherit idealismul. De altfel, accentul în răspîndirea marxismului în ţara noastră a fost pus tocmai pe problemele materialismului istoric, socialismului ştiinţific, economiei politice. A fost evidenţiată şi marea valoare a dialecticii marxiste, dar problemele materialismului dialectic ca atare nu au fost analizate — în afară de referirile lui Nădejde din conferinţa amintită. Dar nici Nădejde, care afirma puternic linia materialistă în filozofie şi ştiinţă, nu a tratat încă problemele materialismului dialectic.

Tot în legătură cu răspîndirea şi manifestarea viguroasă a materialismului istoric în ţara noastră în această perioadă, nu trebuie pierdut din vedere că atunci

[1] În *Revista socială*, an. I, nr. 7/1884, 8, 9, 10, 11, 12/1886 şi an. II, nr. 1/1886.

au activat marii istorici A. D. Xenopol şi N. Iorga, al căror aport preţios, masiv, în studierea istoriei Romîniei nu poate fi desconsiderat, dar care erau situaţi pe o poziţie filozofică idealistă şi deci puteau — prin interpretare — denatura realitatea dezvoltării istorico-sociale.

N. Iorga şi-a expus în 1894 concepţia sa, care respingea existenţa legilor de dezvoltare a istoriei. Faţă de această concepţie, s-a luat atitudine în presa socialistă. Într-un articol, care se intitula ca şi conferinţa lui Iorga *(Despre concepţia actuală a istoriei şi geneza ei)*, I. Nădejde arăta inconsistenţa unei astfel de concepţii, ca şi insuficienţa recunoaşterii de către Iorga, pe linia lui Ranke, doar a necesităţii legăturii şi sistematizării faptelor istorice cercetate. „De cît un lucru rămîne tot nelămurit — replica Nădejde — fenomenele istorice se vor lega unele de altele în timp şi în spaţiu, dar *vor rămînea neexplicate* şi deci legătura lor va fi adesea un post hoc ergo propter hoc, adică se va da drept cauză un fenomen numai pentru că s-a petrecut înaintea altuia!“ [1]. În interpretarea istoriei concepţia materialistă aduce lumină, ea fiind — cum spunea Nădejde — firul Ariadnei care poate călăuzi pe cercetător în labirintul fenomenelor istorice.

A. D. Xenopol, în a cărei concepţie se întîlnesc numeroase elemente înaintate, a cunoscut marxismul, dar nu l-a înţeles. Astfel, el credea că socialismul are pretenţia absurdă de a introduce o egalitate deplină între oameni, fiind evident indus în eroare de egalitarismul mic-burghez pe care-l identifica cu marxismul. Acestei vădite neînţelegeri a marxismului i se răspunde în felul următor în *Lumea nouă literară şi ştiinţifică*, an. II, nr. 9/1896: „Socialismul, prin suprimarea luptei de clasă, nu are pretenţia să introducă o egalitate imposibilă a facultăţilor omeneşti, ci voieşte să facă pe oameni egali numai faţă cu mijloacele de aplicaţie şi de dezvoltare a acestor facultăţi, să dea adică tuturor oamenilor o egală posibilitate de a-şi dezvolta facultăţile lor“. Răspunsul precis, atitudinea luată faţă de un om de ştiinţă marcant cum era Xenopol a dus la creşterea prestigiului teoretic al socialiştilor din Romînia.

Reliefarea superiorităţii marxismului în raport cu filozofia şi sociologia burgheză a constituit o preocupare aparte a presei noastre socialiste. Această preocupare caracterizează în special remarcabilele studii din *Critica socială* ale lui Raicu Ionescu Rion.

În primul dintre aceste studii, *Idealismul şi materialismul economic* [2], Raicu Ionescu Rion demonstra legătura dintre concepţiile unei clase şi poziţia ei economică, socială şi politică. Acest lucru e valabil, arăta Rion, şi în cazul indivizilor, care — conştient sau nu — reflectă ideile clasei din care fac parte; în legătură cu aceasta, el face o amplă analiză a poziţiei şi ideilor lui Lassale, pe care-l caracterizează ca un socialist, care susţinea o concepţie burgheză, o filozofie idealistă puternic influenţată de Fichte şi Hegel. Nu sînt rare cazurile — spunea Rion — cînd indivizi dintr-o clasă ajung să susţină idei care contravin clasei lor (intelectualii burghezi susţinători ai ideilor socialiste). Aceştia pot chiar să contribuie la răspîndirea ideilor socialiste în rîndurile muncitorilor. Dar pe cînd, continua Rion, muncitorul inconştient — devenit conştient prin cunoaşterea socialismului — se va rupe cu foarte mare greutate de socialism, un intelectual burghez cu idei socialiste poate foarte uşor să părăsească rîndurile socialiştilor (era ca o

[1] *Lumea nouă*, an. I, nr. 25 (supliment literar)/1894.
[2] *Critica socială*, an. I, nr. 3, 4/1892.

previziune a trădării „generoşilor" această afirmaţie a lui Rion). Autorul studiului arată mai departe că, pentru a-şi menţine dominaţia de clasă, burghezia a apelat — după victoria ei asupra clasei feudale — la idealism, care constă „...în deprinderea de a judeca manifestările sociale în parte şi întreaga evoluţie socială în general, după idei superioare preconcepute care guvernă şi schimbă formele sociale" [1]. Merită a fi reliefată ideea lui Rion că ideologii burghezi se cramponează de concepţia idealistă, mai ales în studierea problemelor social-politice, pentru a nega — pe această bază — dezvoltarea socială. „În special — sublinia autorul — în concepţiile ei în privinţa evoluţiei sociale, acest interes se arată mai cu tărie şi anume tot de frică de a nu se vedea prea bine rolul ei în societate: poate ea să mărturisească acest lucru, poate ea să-şi dea definiţia? Desigur că nu. De aceea, aleargă la *idealism*, de aceea zice că organizarea socială de azi e „realizarea spiritului general" ori întruparea unor adevăruri şi principii superioare, logice şi veşnice.

De la burghezul incult — conchide cu o mare putere de pătrundere Rion — care susţine că societatea de azi e veşnică şi lăsată de d-zeu, pînă la marii filozofi idealişti germani de la începutul veacului, toţi purced de la această nevroinţă de a se defini" [2]. El preciza în încheiere că istoria societăţii este istoria luptelor de clasă, care se desfăşoară în cele mai diverse domenii — economic, social, politic, în morală, în filozofie.

În *Sociologia burgheză faţă cu teoria luptei de clasă* [3], Raicu Ionescu Rion combătea argumentat ideologia burgheză, care — din necesitatea de a justifica poziţia clasei pe care o reprezintă — a germinat nenumărate teorii: idealismul hegelian, individualismul spencerian şi — pe linia lui Spencer — încercările de identificare a legilor societăţii cu cele ale naturii — „teoriile" lui Carey şi Haeckel, care explicau viaţa socială pe baza legii gravităţii şi, respectiv, prin atracţia şi respingerea atomilor. „Toate clădirile sărmanilor sociologi — remarca ironic Rion — se spulberă cînd explicăm societatea omenească şi evoluţia ei printr-o teorie dată la iveală de întemeietorii socialismului modern, Marx şi Engels, în *Manifestul Partidului Comunist*, în 1847" [4]. După ce subliniază că marxismul a introdus concepţia materialistă în istorie, Rion supune criticii idealismul hegelian, evidenţiind însă marele merit al lui Hegel, care a pus în lumină evoluţia istorico-socială, iar în analiza unor numeroase fapte din a sa *Filozofie a istoriei* a reuşit să depăşească unilateralitatea idealistă. Idealismul — arăta Rion — este marele viciu al hegelianismului, din care nu a rezistat decît dialectica.

În continuare, autorul dezvăluie, pe baza lucrării lui Engels *Anti-Dühring*, falsitatea vestitei teorii a violenţei. Marx are dreptate cînd consideră că violenţa este moaşa oricărei societăţi noi — arăta Rion. Dar aceasta nu înseamnă nicidecum că marxismul consideră violenţa drept cauza determinantă a dezvoltării sociale. Din această teorie a violenţei, decurge şi teoria idealistă a rolului precumpănitor al personalităţilor, eroilor, în dezvoltarea socială, care se află în mare cinste la anarhişti (Rion se referea mai ales la Bakunin). Foarte interesantă este dezvăluirea de către autorul acestui studiu a bazei filozofice a acestor teorii. Rion arăta că ele pornesc de la ideile neohegeliene, care — interpretînd greşit problema raportului

[1] *Critica socială*, an. I, nr. 3/1892.
[2] *Ibidem*, nr. 4/1892.
[3] *Ibidem*, an. I, nr. 6—7/1892.
[4] *Ibidem*.

dintre libertate și necesitate — absolutizează libertatea și, de aici, rolul individului, al forței. Rion subliniază însă că „Hegel a deslegat această antinomie într-un chip minunat, pe care l-a primit și socialismul științific" [1], afirmînd totodată modul marxist de rezolvare a ei : „mijloacele de producere, factorii economici vor intra în stăpînirea oamenilor și lupta de clasă căror le-au dat naștere va înceta. O dată cu aceasta, evoluția socială se va face *conștient*. De atunci înainte va începe adevărata *libertate* a individului, atunci antinomia lui Hegel va înceta și *omenirea va intra în societatea istorică conștientă*" [2].

Dacă teoria marxistă a luptei de clasă dezvăluie netemeinicia, lipsa caracterului științific al unor concepții ca aceea prezentată mai sus, ea dă în același timp o lovitură zdrobitoare teoriilor care identifică legile societății cu cele ale naturii — susținea Rion: „Dar acolo undea ea (teoria marxistă a luptei de clasă — *R.P.*) e mai descurajatoare pentru susținătorii ordinei actuale, acolo unde ea taie în cele mai frumoase speranțe ale filozofilor burghezi, e în lovitura ce le dă această teorie așa-numitelor *legi naturale*, care guvernă societatea" [3]. Rion se ridică cu hotărîre împotriva darwinismului social — combătut de altfel de multe ori în paginile presei socialiste de către o serie de socialiști ca dr. Ștefan Stîncă, Garabet Ibrăileanu ș.a. (este demn de relevat substanțialul studiu al lui Ibrăileanu *Darwinismul social* [4], în care se arăta că este total greșită identificarea legilor sociale cu cele naturale, deoarece domeniile sînt complet diferite, în societate, acționînd și fiind în luptă clase sociale, legate de un anumit mod de producție).

Dezvăluirea legăturii indisolubile dintre pozițiile burgheziei și teoriile elaborate de ideologii ei este adîncită de către Raicu Ionescu Rion în studiul *Religia ! familia ! proprietatea ! (din epoca revoluțiunii franceze)* [5], în care — cu o argumentare logică temeinică, cu o ironie ascuțită și pătrunzătoare — el arăta schimbările survenite în atitudinea burgheziei și a ideologilor ei față de aceste probleme, înainte, în timpul și după victoria revoluției franceze din 1789. Reprodus în 1894 în *L'Ere nouvelle*, revistă editată la Paris de socialiștii romîni [6], studiul a fost cunoscut și apreciat de către Engels. De altfel, Engels a cunoscut și înainte de aceasta acțiunea de răspîndire a marxismului a socialiștilor din Romînia, dîndu-i o înaltă apreciere. „Cu mare plăcere am văzut — scria Engels într-o scrisoare către *Contemporanul* — că socialiștii din Romînia primesc, în programul lor, principiile de căpetenie ale teoriei care a izbutit a aduna într-un mănunchi de luptători mai pe toți socialiștii din Europa și din America — e vorba de teoria prietenului meu, răposatul Karl Marx" [7].

Încheind această parte a comunicării, ținem să subliniem că mișcarea și presa socialistă a căutat să se delimiteze (prin traduceri din Marx și Engels, prin articole sau conferințe) de alte curente socialiste cu o anumită circulație în acea vreme — lassallian, proudhonist și, mai ales, anarhist. În combaterea — din punctul de vedere al materialismului dialectic și materialismului istoric — a anarhismului,

[1] *Critica socială*, an. I, nr. 6—7/1892.
[2] *Ibidem*.
[3] *Ibidem*.
[4] *Ibidem*, nr. 6—7, 8/1893.
[5] *Ibidem*, nr. 10—11/1893.
[6] În aceeași revistă, au fost reproduse și alte lucrări ale socialiștilor romîni, ca de pildă: *Concepția materialistă a istoriei*, *Anarhia cugetării* (C. Dobrogeanu-Gherea); *Mediul social ca factor patologic* (dr. Ștefan Stîncă).
[7] *Contemporanul*, an. VI, nr. 6/1888.

în afară de referirile menţionate mai sus ale lui Raicu Ionescu Rion, foarte interesante şi de mare valoare teoretică sînt lucrările lui Dobrogeanu-Gherea. *Anarhia cugetării* (1891) şi *Anarhism şi socialism* (1901). Gherea remarca ironic că teoriile anarhiste se caracterizează printr-o mare anarhie a cugetării, adăugînd că, dacă se poate totuşi vorbi de o metodă de gîndire şi cercetare la anarhişti, atunci aceasta este metafizica [1]. „Anarhiştii — scria Gherea — desfac viaţa socială în categorii independente una de alta şi cugetă prin aceste categorii independente, fără a avea în vedere legătura strînsă ce e între categoriile sociale; astfel, viaţa socială în toată complexitatea ei reciprocă, dependenţa şi legătura tuturor factorilor sociali dispare pentru ei" [2]. El face o amplă analiză a ideilor lui Max Stirner — „părintele anarhismului" — scoţînd la iveală baza metafizică şi idealist-subiectivă a acestora. În al doilea studiu, Gherea arată deosebirea radicală dintre socialism şi anarhism în considerarea principalelor categorii sociale: societatea, statul, morala etc. Critica făcută de Gherea anarhismului prezintă un interes special, prin faptul că se dezvăluie nu numai concluziile social-politice anarhiste, ci se şi arată inconsistenţa teoretică a anarhismului, căruia îi este opusă filozofia marxistă.

Dacă dezvăluirea pericolului anarhismului este meritorie, nu este mai puţin adevărat că — în ceea ce priveşte problemele tactice — socialiştii romîni cad în extrema cealaltă, absolutizînd tactica luptei de clasă pe calea legală. Această poziţie teoretică şi tactică greşită, oportunistă, s-a vădit în programele mişcării socialiste, într-o serie de articole; s-a încercat chiar direct denaturarea textelor şi tezelor marxiste. Astfel, în 1893, Nădejde reeditează *Manifestul Partidului Comunist*, schimbîndu-i titlul în *Manifestul socialist* şi adăugînd la sfîrşitul traducerii ideea oportunistă a renegării marxismului revoluţionar; el susţinea că pe cît de folositoare este cunoaşterea *Manifestului*, pe atît de dăunătoare este în Romînia aplicarea ideilor, a metodelor de luptă conţinute în el [3]. În orientarea sa oportunistă, Nădejde a ajuns la o atitudine apologetică faţă de domnia lui Carol I.

Dacă traducerile din operele lui K. Marx şi F. Engels au marcat începutul pătrunderii marxismului în Romînia, dacă articolele şi conferinţele de popularizare au jucat un mare rol în această privinţă, o contribuţie la fel de substanţială a fost adusă prin *discutarea, în spiritul concepţiei marxiste, a unor însemnate probleme de ordin politic, social şi cultural-ştiinţific.*

Pe prim plan, a fost atacată problema legitimităţii socialismului în Romînia. Programul cercurilor socialiste din 1886 arăta că socialismul nu este o plantă exotică la noi, că, deşi nu există **încă** o industrie şi un proletariat dezvoltat, ideile socialismului pot şi trebuie să fie răspîndite, mai ales că şi existenţa legăturilor internaţionale permite acest lucru. Socialiştii romîni au avut de luptat şi împotriva radicalilor, care considerau că în Romînia — datorită existenţei unui curent radical, chiar cu elemente socialiste — n-ar avea rost o mişcare socialistă separată,

[1] Critica metafizicii a constituit o preocupare de seamă a lui Gherea. Pentru a da un exemplu, în afara celui citat în text, menţionăm critica făcută de Gherea concepţiei conservatoare a progresului susţinută de Titu Maiorescu. In articolul *D. Maiorescu* (în *Democraţia socială*, an. I, nr. 23, 24, 25/1892). Gherea arăta că Maiorescu porneşte de la un punct de vedere idealist şi metafizic în tratarea problemei. Contribuţia lui C. Dobrogeanu-Gherea în afirmarea filozofiei marxiste în ţara noastră, ca şi concepţiile sale oportuniste, vor fi analizate mai pe larg în studiul în pregătire *Marxismul în Romînia de la începuturile sale pînă în 1917.*

[2] *Critica socială*, an. I, nr. 4/1892.

[3] Vezi I. C. Atanasiu, *Pagini din istoria contemporană a Romîniei, vol. I, Mişcarea socialistă*, p. 128. Ed. Adevărul, Bucureşti. Vezi şi *Marx şi Engels în limba romînă, 1871—1944*, p. 58, Ed. Acad. R. P. R., Bucureşti, 1956.

n-ar avea sens răspîndirea ideilor socialiste. După trădarea „generoşilor", într-o perioadă cînd se părea că mişcarea socialistă e nimicită cu desăvîrşire, cînd ideologi de diverse nuanţe (de la Rădulescu-Motru la renegatul Nădejde) negau posibilitatea renaşterii mişcării socialiste în Romînia, cînd poporanismul înflorea, problema se va pune iar cu toată ascuţimea. Polemica dintre poporanişti şi socialişti, în care socialiştii vor obţine victoria (întrucît realitatea a confirmat tezele şi concluziile lor), va face mai binecunoscute ideile marxiste; rezultatul ei va constitui, după 1900, o victorie de prestigiu a aplicării creatoare a marxismului în ţara noastră.

Legată de problema amintită anterior era şi problema proprietăţii, căreia i s-a acordat o atenţie specială. Una din preocupările teoretice principale ale presei socialiste consta în analiza apariţiei şi dezvoltării proprietăţii private, în sublinierea inevitabilităţii pieirii ei. Respingerea denaturărilor marxismului în problema proprietăţii, problemă care — pe lîngă cea a religiei şi familiei — constituia punctul forte al luptei ideologice împotriva marxismului, este un merit al presei noastre socialiste.

Ideile marxismului pătrund în Romînia şi în legătură cu discutarea problemei naţionale. Era afirmat cu tărie principiul patriotismului socialist, ca şi al internaţionalismului proletar, opus cosmopolitismului burghez (în unele materiale se folosea termenul de „cosmopolitism" în loc de „internaţionalism", dar sensul lui nu implică nici un echivoc).

O contribuţie originală, preţioasă, este adusă de către socialiştii romîni şi în lămurirea marxistă a unor probleme de estetică. Ne mulţumim a cita aici, întrucît problema este mai cunoscută, doar numele lui C. Dobrogeanu-Gherea, Raicu Ionescu Rion, G. Ibrăileanu şi marea însemnătate, rolul pozitiv al poziţiei lor în lupta ideologică a timpului, împotriva idealismului în estetică, reprezentat de Titu Maiorescu şi discipolii săi. Rezultatele valoroase obţinute de către socialiştii romîni prin studierea marxistă a însemnate probleme de estetică au demonstrat forţa şi vitalitatea marxismului, au făcut mai binecunoscute unele idei marxiste.

O însemnătate tot atît de mare au avut încercările de aplicare a marxismului în diverse domenii ale ştiinţei. Rodnică s-a dovedit mai ales cea a dr-ului Ştefan Stîncă în studiul medicinii [1].

Preocuparea de afirmare a liniei materialiste în filozofie, de combatere a idealismului, s-a făcut puternic simţită prin ateismul militant manifestat de către mişcarea şi presa socialistă. Şi în această privinţă, nota specifică este dezbaterea problemei de pe poziţii marxiste, care devin astfel cunoscute. Linia ateistă a gîndirii filozofice şi social-politice romîneşti se accentuează simţitor o dată cu pătrunderea marxismului. Articolele cu temă ateistă abundă în presa socialistă [2]. Iar acum, critica religiei, a bisericii, a clerului, este completată şi adîncită — în spirit marxist — prin reliefarea rolului lor social-politic negativ. Propaganda ateistă era făcută cu o competenţă şi consecvenţă ce merită a fi subliniate.

Consideraţiile de mai sus impun concluzia că, deşi în Romînia marxismul a început să fie cunoscut mai tîrziu în raport cu alte ţări europene, el a pătruns la

---

[1] Vezi în acest sens studiul lui S. Izsak, *Despre gîndirea ştiinţifică şi filozofică a dr. Şt. Stîncă*, în *Cercetări filozofice*, nr. 4/1955.

[2] Vezi S. Ghiţă, *Despre tradiţiile gîndirii ateiste din Romînia*, în *Cercetări filozofice*, nr. 4/1957.

noi cu o mare vigoare, a fost însușit și aplicat cu rezultate remarcabile de către o serie de teoreticieni socialiști.

Pătrunderea marxismului, care a marcat un moment nou, de cotitură, în istoria filozofiei românești, a jucat un rol însemnat în lupta ideologică a vremii. Poziția marxistă, afirmată cu putere și pricepere de către mișcarea și presa socialistă, a exercitat o influență pozitivă asupra cercurilor culturale și științifice înaintate, a lovit fără cruțare în teoriile retrograde, continuînd și dezvoltînd linia materialistă, progresistă, a gîndirii filozofice și social-politice din Romînia.

REALITATE, OBIECT ŞI CONŢINUT ÎN ARTĂ *

DE

M. CIURDARIU

Nevoia tratării problemei conţinutului şi formei în artă s-a făcut evidentă în urma discuţiilor ce s-au purtat — şi se poartă încă — în jurul unor chestiuni de bază ale artei şi esteticii, cum sînt problema esenţei realismului socialist, a raportului dintre tradiţie şi inovaţie (la noi în discuţia despre modernism), problema specificului artei ca formă a conştiinţei sociale, problema tipicului etc. Participanţii la aceste discuţii au fost adesea nevoiţi să apeleze în raţionamentele lor la noţiunile de conţinut şi formă, ba chiar să-şi întemeieze demonstraţiile şi părerile pe o anumită concepţie despre conţinut şi formă în artă, pe supoziţia unui anumit raport între conţinutul şi forma artistică. Faptul e firesc, căci în domeniul esteticii înţelegerea izolată a problemelor, ruptă din complexitatea ce o prezintă fenomenul artistic — obiectul cercetării — nu poate duce decît la concluzii unilaterale şi greşite. Pericolul n-ar fi încă prea grav, dacă aceste concluzii unilaterale n-ar fi folosite de unii critici ca îndrumătoare pentru domeniul criticii de artă şi al creaţiei artistice.

O primă întrebare ce se ridică în legătură cu problema conţinutului şi formei în artă este însăşi *legitimitatea problemei*. Se poate oare vorbi de o problemă teoretică a conţinutului şi formei în artă şi de importanţa ei pentru înţelegerea fenomenului artistic sau a operei de artă ? Estetica marxistă a răspuns pozitiv la această întrebare, înscriind chestiunea conţinutului şi formei între celelalte probleme de bază ale esteticii ca ştiinţă. Nu acelaşi lucru l-au recunoscut însă unii reprezentanţi ai esteticii burgheze contemporane, care au negat deschis legitimitatea problemei pentru estetică. Pornind de la constatarea de fapt a unităţii indisolubile a conţinutului şi formei într-o operă de artă, esteticieni de talia lui B. Croce şi Th. Lipps, au tăgăduit importanţa şi raţiunea teoretică a problemei. E adevărat însă că poziţia lor radicală a fost un fel de reacţie împotriva lungilor discuţii purtate în secolul al XIX-lea, în Germania mai ales, între formalismul şi conţinutismul estetic *(Formaesthetik* şi *Gehaltaesthetik)*. Astfel, Croce în *Elemente de estetică*, trecea distincţia între conţinut şi formă la capitolul „Prejudecăţi despre

* Textul comunicării prezentate la Sesiunea Academiei R.P.R., închinată celei de-a 40-a aniversări a Marii Revoluţii Socialiste din Octombrie.

artă" — calificînd-o „cea mai faimoasă din pasivitățile economice din sfera esteticii". Deși, același autor se exprimă tot acolo într-un fel care, eliminînd punctul de vedere idealist, l-am putea socoti just. „Conținutul și forma — spune Croce — trebuie bine distinse în artă, dar nu se pot califica separat ca artistice, tocmai pentru că este artistică numai relația lor, adică unitatea lor, înțeleasă nu ca unitate abstractă și moartă, dar ca acea unitate concretă și vie".

Theodor Lipss, în a sa *Aesthetic* (vol. II) închină problemei conținutului și formei, cu termenii puși între ghilimele, doar o pagină și ceva. Asemenea lui Croce, Lipps afirmă că „nu se poate vorbi despre un conținut artistic fără ca prin acesta să nu înțelegem implicit o formă determinată". „Forma artistică nu e nimic altceva decît modul de existență al conținutului". „Ideile conținutului și formei sînt corelate, una include pe cealaltă. În opera de artă forma e totul".

Poziția acestor esteticieni e clară : *conținutul nu există decît în forma operei*, în unitatea și identitatea lui cu forma. Și întrucît modul de existență al conținutului e forma sa, totul se reduce la formă. Greșala acestei poziții e de asemenea evidentă. Căci în fond nu e vorba de un conținut sau de o formă ca entități în sine corelate și implicate una în cealaltă, ci *de opera de artă* cu un conținut și o formă determinate, corelate. Putem oare spune că opera de artă e numai conținut sau numai formă, rămînînd a subînțelege celălalt aspect ca fiind implicat ? Opera de artă e un obiect complex, un fenomen care are o formă și un conținut, aspecte ireductibile teoretic unul la celălalt.

Disputa în jurul legitimității problemei a fost atinsă și în presa noastră, cu ocazia discutării chestiunii în „Gazeta literară" din 1956. Andrei Băleanu într-un articol *Despre dialectica formei și conținutului*, acuza de identificare metafizică a conținutului cu forma, afirmația lui Horia Bratu că „orice definiție a sferei conținutului și formei este precară și are doar o însemnătate metodologică". Criticul Mihail Novicov, în același număr al „Gazetei literare" respingea obiecția de identificare metafizică a conținutului cu forma adusă formulei acad. T. Vianu : „Forma operei literare este însuși conținutul ei, sezisat în ceea ce el cuprinde mai original". Dar Mihail Novicov îi reproșa lui Tudor Vianu un alt păcat metafizic, anume de „conceperea conținutului operei ca ceva exterior operei artistice", „concepția după care specificitatea creației artistice ar fi determinată doar de forma ei". În ce măsură interpretările și obiecțiile aduse formulei de mai sus a lui T. Vianu, sînt îndreptățite, se poate judeca numai cercetînd concepția întreagă a lui T. Vianu despre relația conținut-formă, concepție expusă într-un capitol special al *Esteticii* sale, unde se afirmă clar : „Dualitatea dintre conținut și formă are astfel un simplu înțeles teoretic. Ea este produsul unei lucrări de analiză, care dispare în intuiția concretă a artei". Fără a cădea în exclusivismul lui Croce și Lipps față de problemă, T. Vianu îi închină o cercetare atentă și metodică, reușind să sintetizeze o sumă de adevăruri ale problemei. Ținem însă a ne preciza poziția față de afirmația că distincția conținut-formă ar avea doar un simplu înțeles teoretic. Desigur, deosebirea *între conținut și formă, ca și între alte categorii corelate ale* cunoașterii omenești, e făcută numai de mintea noastră pentru a înțelege realitatea obiectelor, avînd ca atare un înțeles teoretic ; dar nu-i mai puțin adevărat că în relația noastră cu lumea, cu obiectul, n-am putea înțelege esența reală a acestora fără tălmăcirea ei prin aceste categorii corelate ale minții, apărute tocmai pentru a înțelege această esență. Existența reală, deși nu separată, a conținutului și formei în fenomenul artistic determină distincția teoretică și mintală a lor. Subiectul cunoscător reflectă obiectul. Sunetul unei viori, exprimînd un suspin omenesc, e

în mod real conținut și formă totodată, e suspin și sunet în același timp și nimeni n-ar putea arăta, spațial sau temporal, pînă unde e conținut și pînă unde formă sau cum arată conținutul fără formă. Ele sînt unitate fără a fi identitate, sensul suspinului rămînînd un sens omenesc, iar sunetul vibrație fizică, senzorial receptată, a strunei viorii.

Întrebarea legitimității problemei ridică însă și o chestiune secundară, care nu ni se pare lipsită de importanță. A ridicat-o în treacăt și Croce în *Estetica* sa, dar el, nerecunoscînd problema generală, n-a dat importanță nici celor secundare, anume chestiunii *precizării și clarificării terminologice*. Operația aceasta e cu atît mai necesară cu cît tocmai lipsa unei astfel de precizări poate constitui un izvor în plus pentru divergențele de păreri și disputele scolastice în jurul chestiunii. Tudor Vianu sublinia în *Estetica* sa faptul că nu întotdeauna termenii de „formă" și „conținut" au fost luați în aceeași accepțiune. În terminologia lui Plotin, de pildă, forma era desemnată tocmai prin termenul din care derivă cuvîntul modern „idee" (Eidos). Estetica antică nu cunoaște termenii de conținut și formă în artă, cu sensul filozofic categorial de astăzi. E drept că Aristotel vorbește în *Metafizica* de „Formă" și „Materie", dar el aplică acești termeni artei într-un sens nespecific, neartistic. De aceea considerăm, într-o măsură nejustificată, traducerea termenului grecesc *ta pragmata* prin „conținut", iar a expresiei *sintesis lexeos* (compoziție verborum) prin „formă", traducere făcută de filologul nostru D. M. Pippidi în *Fragmentele estetice ale lui Filodem din Gadara*. Iată un exemplu din această traducere: „Nu există conținut, oricît de frumos în stare să facă operă demnă de laudă dintr-o scriere lipsită de formă frumoasă". Aici sensul termenului „ta pragmata" (conținut) este acela de realitate, de temă artistică și diferă de ceea ce vom înțelege noi prin conținut.

De asemenea e cunoscut faptul că termenii de „conținut" — „formă", nu numai că au primit istoricește accepții diverse, dar relația dintre aceste categorii în artă a fost exprimată adesea prin sinonime cu nuanțe de înțeles destul de importante. Astfel la noi Maiorescu, Ibrăileanu și alții vorbeau de fond și formă, Caragiale de „Intenție" (înțeles) și „Expresie" (în articolul „Cîteva păreri") ș.a.m.d.

Pentru estetica marxistă, problema conținutului și formei în artă, a raportului dintre acestea, este o extindere, o aplicare la sfera artei și esteticii a categoriilor filozofice de conținut și formă ale materialismului dialectic. Faptul însă că aceste categorii corelate n-au fost tratate mai amplu și sistematic pînă azi în filozofia marxistă, a influențat negativ modul cum ele au fost elaborate în artă. Uneori, tezele generale, aplicabile naturii și societății, despre conținut și formă au fost transpuse mecanic și forțat în artă, ajungîndu-se la interpretări greșite ale chestiunii în acest domeniu. Alteori, unii cercetători, plecînd de la recunoașterea specificului problemei în artă și frapați de particularitățile ei în acest domeniu, au ajuns la afirmarea de teze care negau formulele fundamentale ale dialecticii. Așa de pildă, polonezul Artur Sandauer, *într-un articol închinat problemei în Mysl Filozoficzna* din 1956, neagă primatul conținutului asupra formei, iar germanul Walter Besenbruch (R.D.G.) în studiul *Problema tipicului în artă* (1956) ajunge să afirme primatul formei față de conținut în artă. Remarcăm că aceste greșeli în tratarea problemei au fost evitate de esteticianul sovietic V. V. Vanslov în studiul *Problema conținutului și formei în artă* (1956).

Avînd în vedere toate aceste dificultăți și considerații metodologice pe care le ridică problema conținutului și formei în artă, vom încerca în cele ce urmează o

determinare teoretică a ei, circumscriindu-i aria şi semnificaţiile specific estetice. Amintim aici că în discuţia ivită anul trecut la noi în „Gazeta literară" în jurul problemei conţinutului şi formei în artă, Horia Bratu a subliniat necesitatea unei cercetări sistematice a accepţiuniii estetice a problemei conţinutului şi formei şi a raportului ei cu imaginea artistică, elementul central în artă.

Primul pas pregătitor în tratarea şi înţelegerea problemei este, credem, lămurirea raportului dintre noţiunile *realitate*, *obiect* şi *conţinut* în artă. Confuzia ce s-a făcut între aceste noţiuni pînă nu de mult, nedelimitarea sensurilor ce comportă fiecare a dus în mare măsură la interpretările greşite ale chestiunii.

Confuzia cea mai frecventă în estetica şi critica de artă marxistă de la noi şi de peste hotare a fost cea făcută între noţiunea de realitate şi conţinut în artă, mai precis, confuzia raportului artă-realitate cu raportul conţinut-formă în artă. Definiţia artei ca formă specifică de reflectare şi cunoaştere a realităţii a avut darul de a fi înţeleasă de unii critici în sensul că realitatea obiectivă reprezintă *conţinutul* în artă, iar arta ar fi *forma* specifică în care e întrupat conţinutul. Relaţia dintre conţinut şi formă în artă era astfel identificată de aceşti critici cu relaţia dintre realitatea obiectivă şi conştiinţa socială, primatul conţinutului asupra formei fiind înţeles în primatul realităţii faţă de conştiinţă, iar contradicţiile dintre conţinut şi formă în artă în contradicţiile dintre conştiinţă şi realitate. Asimilarea raportului artă-realitate cu raportul conţinut-formă în artă, sau invers, o socotim neîntemeiată. În noţiunea realităţii obiective intră şi natura şi întreg universul existent înaintea oricărei conştiinţe omeneşti, înaintea oricărei reflectări artistice. Or, a considera arta drept „formă" a acestui conţinut obiectiv, ar însemna să admitem existenţa unui conţinut fără formă. *Categoriile conţinut-formă sînt noţiuni corelate şi nu se poate afirma existenţa uneia fără cealaltă.* Conştiinţa, de aceea, nu poate fi socotită forma existenţei [1], afară bineînţeles de cazul unei concepţii idealiste. Interpretarea raportului conţinut-formă în artă ca un raport între conştiinţă-existenţă au făcut-o mulţi autori marxişti, de exemplu W. Besenbruch în studiul citat, iar la noi Mihail Novicov în diverse articole şi studii, Andrei Băleanu în articolul *Despre dialectica formei şi conţinutului* şi în dizertaţia pentru obţinerea titlului de candidat în ştiinţe filozofice, din care şi-a extras şi articolul publicat, tratînd problema conţinutului şi formei în artă. Citäm, pentru ilustrare, cîteva afirmaţii ale autorilor de la noi. Mihail Novicov, reducînd forma la imaginea artistică, iar prin conţinut înţelegînd viaţa obiectivă, scria : „Arta, ca reflectare a vieţii nu poate să nu rămînă în urma vieţii". Lucru adevărat pentru relaţia generală conştiinţă-existenţă, dar neadevărat întotdeauna pentru artă, unde operele mari, nu numai că nu rămîn în urma vieţii, dar îi deschid adesea perspectivele de viitor. Cu atît mai puţin se verifică această afirmaţie pentru relaţia conţinut-formă. Andrei Băleanu în articolul amintit privea raportul artă-realitate ca „un aspect al raportului conţinut-formă". E drept însă că el o făcea admiţînd mai multe accepţii ale noţiunii de formă în artă, poziţie pe care n-o putem accepta. Într-o astfel de accepţiune, Băleanu ajungea chiar să susţină un exemplu de relaţie între conţinut şi formă şi în care, citäm din articolul său : „Conţinutul preexistă formei, conţinutul şi forma sînt separate în spaţiu, iar forma nu exercită nici o acţiune asupra conţinutului, contravenind pe cît se pare tuturor regulilor fixate de filozofi".

---

[1] Arta este o *formă de reflectare* a existenţei, dar aici termenul „forma" desemnează alt gen de relaţii decît cel specific estetic.

Și aceasta în cadrul aceluiași articol în care tot dînsul stabilea că „nu există conținut fără formă, nici formă fără conținut". Recunoaștem și noi că termenii de conținut și formă pot avea în vorbire accepțiuni diverse, dar susținem pentru artă o singură accepțiune, cea estetică. A. Băleanu, voind să justifice dialectic pluralitatea accepțiunilor, dădea ca exemplu baza economică, întrebîndu-se : „Ce e deci baza, formă sau conținut ? Și una și alta — răspunde el. E conținut în raport cu suprastructura, dar e formă în raport cu forțele de producție". Ne întrebăm și noi acum dacă acesta să fie cazul cu problema conținutului și formei în artă ? Putem vorbi oare aici de conținut și formă atribuindu-le cînd un sens, cînd altul, după jocul nestatornic al planurilor și termenilor de raport? Opera de artă există prin unitatea indisolubilă a formei cu conținutul, dar aceasta nu înseamnă că cei doi termeni își pot substitui reciproc sensurile.

În concluzie, delimitarea noțiunii de conținut în artă de noțiunea realității o considerăm necesară și întemeiată. Conținutul artei, al unei opere de artă, nu îl constituie realitatea obiectivă independentă de reflectarea ei în conștiința subiectivă a artistului. Realitatea obiectivă, naturală și socială, reprezintă *izvorul* operei de artă, izvorul conținutului artei, *care este un conținut de conștiință, de reflectare subiectivă a realității obiective.* Conținutul unei opere literare de pildă este un conținut de imagini, idei, sentimente, atitudini subiective, reflectînd o realitate obiectivă, fiind *determinate* de această realitate. Conținutul unui peisaj în pictură nu îl constituie însuși peisajul natural obiectiv, ci imaginea subiectivă, sentimentele, sensurile și atitudinea pictorului față de acest peisaj obiectiv. La acest fapt s-a referit și cercetătorul sovietic A. Burov în *Esența estetică a artei* (1956) distingînd „obiectul reprezentării" de „obiectul cunoașterii" artistice. O operă de arhitectură are drept conținut sensurile spirituale (intelective și afective) ce i le-a dat artistul arhitect cînd a conceput-o — sensuri determinate de viața obiectivă istorică — socială și națională în care trăiește artistul. *În raport cu realitatea obiectivă, conținutul artei îl reprezintă așadar conținutul de conștiință, de reflectare subiectivă a realității. Acest conținut determină forma în care se întrupează opera de artă, adică organizarea și structura materiei concret-senzoriale în care el se exprimă.*

Precizarea noțiunii conținutului în artă cu acest sens subiectiv, de domeniul conștiinței, este foarte importantă pentru înțelegerea raportului conținut-formă. Într-un portret, de pildă, forma artistică reflectă mai mult sau mai puțin formele realității obiective ale chipului zugrăvit. Totuși, conținutul operei, acela care determină forma artistică, îl dă atitudinea spirituală a artistului față de chipul zugrăvit, sensurile intelectuale și afective pe care pictorul a ținut să le dezvăluie în zugrăvirea chipului. Forma artistică a portretului nu e determinată de forma și fizionomia chipului ce a servit pictorului drept model, ci de conținutul de conștiință al atitudinii pictorului în fața chipului. În arhitectură înțelesul subiectiv (spiritual) al conținutului apare și mai vădit, căci aici reprezentarea n-are un obiect corespondent în realitatea obiectivă, căruia să-i reproducă formele concret-sensibile. Arhitectura e construcție pură, iar formele ei artistice nu reproduc forme identificabile ale realității, ci sînt plăsmuiri și expresii ale unui anumit conținut de conștiință, istoricește, social și național determinat. În muzică apare și mai evident caracterul subiectiv (spiritual), de domeniul conștiinței, al conținutului artei.

Această determinare a conținutului artei ca reflectare subiectivă a realității obiective, ca realitate reflectată în conștiința artistului, delimitată de obiectul reflectării, e comună multor cercetători marxiști ai problemei. Amintim în Uniunea Sovietică pe V. V. Vanslov, iar la noi pe Andrei Băleanu, Horia Bratu și alții.

Andrei Băleanu admite această distincție numai într-o accepțiune a relației conținut-formă în artă, căci am văzut că el susține și alte accepțiuni.

Considerăm însă insuficientă această determinare generală a noțiunii conținutului. Noțiunea de reflectare subiectivă nu explică un caracter important, esențial, al operei de artă : *caracterul estetic*. Toți oamenii reflectă subiectiv realitatea, dar nu toți o pot exprima estetic. Artistul este acela care, datorită talentului său natural, atitudinii estetice deosebite cu care este înzestrat, reflectă și exprimă estetic realitatea, adică transformă conținutul reflectării subiective, strict psihologice a realității, într-o *reflectare estetică*, într-un *conținut estetic* al conștiinței, pe care îl exprimă într-o formă proprie lui. În mod practic, această transformare a reflectării subiective în reflectare estetică are loc în chip divers, după specificul artei și talentului artistic. Procesul și actul acestei reflectări estetice ar corespunde cu ceea ce artiștii numesc *concepțiune* a operei, găsirea ideii poetice, muzicale, plastice, dramatice etc., într-un cuvînt găsirea *ideii estetice sau artistice* de care vorbea Marcel Breazu în articolul său *Ideea artistică și ideea științifică*, publicat în „Viața romînească", numărul 7 din 1957.

Forma artistică, adică datele sensibile și relaționale — cum le numește T. Vianu — în care se exprimă conținutul, nu e ceva ce intervine dinafară asupra conținutului de conștiință, transformîndu-l în conținut estetic, ci ea *crește din acest conținut estetic al reflectării și împreună cu el*. Nu forma e aceea care dă caracter estetic reflectării realității, forma este expresia adecvată, proprie a conținutului reflectării estetice a realității. „Conceperea personajului — mărturisea într-un loc Petru Dumitriu — este un act simplu, foarte greu de analizat ... Poți chiar să-ți dai seama cînd l-ai conceput și cum va fi. Dar nu-l poți exprima decît prin cuvinte nepotrivite, sărace. Nu-l poți exprima decît prin totalitatea descrierilor, dialogurilor, episoadelor în care joacă el un rol". Astfel de mărturii ale scriitorilor și artiștilor creatori s-ar putea înmulți la infinit.

Forma artistică prezintă de aceea un dublu aspect : unul *interior, spiritual*, de natura conținutului și *altul exteriorizat, obiectivat în materia sensibilă* prin care există opere de artă (cuvinte, sunete, forme, culori, mișcări etc.). Pentru artistul creator în acțiunea lui de întrupare sensibilă a conținutului interior format — cuvintele, sunetele, formele, culorile, mișcările etc. sînt *mijloace de expresie*; pentru contemplatorul operei de artă, aceste mijloace concret-sensibile apar ca *elemente ale formei artistice*, în care și prin care există și se comunică conținutul spiritual, adică imaginile, sentimentele, ideile, atitudinile artistului în fața realității. Din acest fapt rezultă și teza că funcția formei artistice este de a *conserva* și *comunica* cititorului, spectatorului, auditoriului conținutul reflectării estetice a realității, adică imaginile, ideile, sentimentele, atitudinile estetice ale artistului în fața realității. Întrucît conținutul nu poate fi exprimat și comunicat decît în această formă concret-senzorială, importanța artistică a formei este egală cu a conținutului, deși *genetic și valoric conținutul reprezintă elementul primordial, determinant*.

În rezumat, schema relației realitate-conținut ar fi următoarea : *realitatea obiectivă — reflectare subiectivă — reflectare estetică* (aceasta din urmă reprezentînd *conținutul estetic* cu forma adecvată lui).

Conținutul operei de artă, definit ca reflectare subiectivă și estetică a realității, are astfel un *caracter specific*. În acest sens ne putem declara de acord cu afirmația cercetătorului sovietic A. Burov, care, într-o lucrare apărută în 1956, intitulată *Esența estetică a artei*, scria următoarele : „Esența artei este estetică începînd cu

obiectul şi terminînd cu funcţia". „Particularitatea artei trebuie căutată în primul rînd în particularitatea conţinutului ei obiectiv". Nemulţumit de concepţiile care reduceau specificul artei la trăsături formale, Burov afirmă esenţa estetică a artei, inclusiv a conţinutului, pe care însă îl înţelege ca un „conţinut obiectiv", adică identic cu obiectul artei. „Omul este obiectul estetic absolut", afirmă el. Cartea şi poziţia lui Burov au stîrnit vii discuţii în Uniunea Sovietică.

Neputînd fi de acord cu identificarea pe care o face Burov între conţinutul şi obiectul artei, ţinem să precizăm aici şi relaţia dintre aceşti doi termeni. *Obiectul* specific al artei este realitatea, dar nu realitatea în general, ci realitatea raportată la om, la individualitatea umană, într-un cuvînt, *realitatea umană*. Raportul estetic al omului cu realitatea este un raport specific, istoriceşte şi obiectiv determinat, şi el reprezintă întotdeauna o unitate indisolubilă între termenul subiectiv-uman, apreciativ al relaţiei şi termenul obiectiv al acesteia — realitatea naturală şi socială. Unitatea dintre subiectiv şi obiectiv în raportul estetic al omului cu realitatea, asigură obiectului artei specificitatea lui, constînd nu în reflectarea unui domeniu special al realităţii, cum e cazul fiecărei ştiinţe în parte, ci în atitudinea specifică a omului în faţa realităţii. Natura şi toate lucrurile materiale independente de om devin obiecte ale artei numai în relaţia lor estetică cu omul, numai întrucît dezvăluie configuraţia şi destinul omului în cadrul existenţei. Problemele filozofice, ştiinţifice, morale, tehnice etc. pot fi obiecte ale artei întrucît sînt privite ca probleme ale omului, probleme ce întregesc şi dau un profil vieţii şi individualităţii umane. Astronomul din *Scrisoarea I-a* a lui Eminescu şi teoria lui cosmogonică au devenit obiecte ale reprezentării poetice întrucît prin mijlocul lor poetul a revelat un destin uman în cadrul existenţei.

Arta are astfel un obiect specific şi în acest sens putem accepta poziţia lui Burov. Sfera obiectului — a realităţii umane — cuprinde întreaga complexitate a relaţiilor omului în univers, de la cele cosmice şi social-istorice pînă la cele intime ale conştiinţei sale, de la relaţia lui cu eternitatea pînă la sentimentul liric în faţa unei clipe fugare. Desigur, anumite zone ale obiectului artei, ale realităţii umane, capătă precădere în creaţia artistică în funcţie de condiţiile dezvoltării social-istorice şi culturale. Pentru realismul artistic şi în deosebi pentru realismul modern şi realismul socialist, zugrăvirea omului în relaţiile lui sociale şi de clasă este o condiţie esenţială a dezvăluirii artistice a esenţei umane, a obiectului artei.

Obiectul reprezintă sfera generală a tematicii în artă. Conţinutul este reflectarea subiectivă şi estetică a obiectului, a realităţii umane de către artist, reflectare ce *actualizează* în conştiinţă sensurile şi valorile reale ale obiectului, le face simţite şi trăite pentru spectatori. Distincţia dintre obiect şi conţinut o socotim necesară, nu numai pentru a evita confuzia conţinutului artei cu tema pe care o tratează artistul, dar şi pentru a înţelege esenţa valorii estetice. Trebuie înlăturată confuzia foarte frecventă în judecata unor critici literari marxişti între *tema* şi *conţinutul* operei de artă, confuzie exprimată în afirmaţii de tipul următor : „opera are un conţinut valoros dar este slab realizată artistic". Valoroasă, în acest caz, e tema operei, nu conţinutul, care apare ca valoare *estetică* numai în realizarea lui artistică. De asemenea, judecata opusă: „Conţinut sărac sau perimat într-o formă frumoasă" e la fel de greşită, căci o asemenea judecată reduce forma artistică la valorile expresive realizate prin procedeele artistice aplicate de creator.

Există o *ierarhie valorică* în sfera generală a obiectului artei, a tematicii, dar ea nu devine realitate estetică decît în măsura *acutalizării valorilor obiective în conţinutul şi forma operei,* adică în reflectarea subiectivă şi estetică a obiectului.

Astfel că, putem avea situația ca o temă minoră, însă adînc actualizată în conținutul operei, să aibă o valoare artistică superioară unei opere cu temă majoră, însă slab și superficial actualizată. Dar niciodată o temă minoră, oricît de actualizată ar fi artistic nu poate egala în valoare o temă superioară deplin realizată. Oricît de frumos ar fi cîntat sentimentul intim în fața unei frunze sau flori, poemul respectiv nu va egala în valoare sublimitatea cîntării în care e angajat destinul social și istoric al omului. A pune alături de cîntecul eminescian, crescut din „doruri vii și patimi multe", cîntarea unui dadaist „qui n'était ni gai ni triste", sau alături de comediile profund umane ale lui Caragiale, bufoneriile estetice ale unui Urmuz, ar dovedi un curat daltonism moral pentru sensul umanizator al creației artistice. Adînca semnificație umană pe care o are transformarea țăranului Mitrea Cocor, eroul romanului lui Mihail Sadoveanu, adevărul și bogăția versurilor din „Cîntarea omului" de Tudor Arghezi, avîntul și patosul revoluționar din poeziile lui Mihai Beniuc, înalta conștiință etică din romane ca „Nicoară Potcoavă" de Sadoveanu, „Desculț" de Zaharia Stancu, „Moromeții" de Marin Preda etc., nu pot fi niciciînd valoric alăturate cu sărăcia și lipsa de conținut omenesc din poeziile formaliștilor și decadenților burghezi contemporani, ce se întrec să dea lustru artistic stărilor de spirit ale unei clase sociale în descompunere.

În rezumat, delimitarea conținutului în artă de noțiunele „realitate" și „obiect" apare întemeiată și necesară. Numai pornind de la această delimitare strictă vom putea înțelege celelalte determinări ale conținutului artei (socială, ideologică, națională etc.), precum și multiplele probleme ce le ridică raportul dintre conținut și formă în artă, cum sînt raportul dintre tradiție și inovație, nepotrivirea dintre conținut și formă, problema originalității artistice etc.

CARACTERUL ESTETIC AL FRUMOSULUI REALITĂȚII *

DE

GR. SMEU

În dezvoltarea unei științe, confuzia de categorii și noțiuni este întotdeauna păgubitoare mai ales în sensul că, apărînd ca expresia unor definiții, formule, concluzii, total sau parțial false, le încetățenește și le cimentează.

Identificarea categoriei esteticului cu aceea a frumosului este mai ales expresia firească a definirii esteticii ca știință a frumosului, definire care, începînd cu A. Baumgarten, se întîlnește cu frecvență maximă în diversele doctrine de estetică. Întrucît această definiție s-a referit la început atît la frumosul din realitate (cel din natură, în special) cît și la cel artistic, iar mai apoi exclusiv la cel artistic (estetica definită ca știință a frumosului artistic), categoria esteticului a fost identificată fie atît cu aceea a frumosului din realitate, cît și cu cea a frumosului artistic, fie exclusiv cu categoria frumosului artistic.

Trebuie ținut seama de faptul că relațiile categoriilor estetic, frumos, artistic, sînt de o rară complexitate.

Se impune înainte de toate observația că sfera esteticului este cu mult mai cuprinzătoare decît aceea a frumosului. Ca o reacție împotriva definiției lui Baumgarten a rezultat ideea că estetica studiază nu numai frumosul ci și urîtul. În acest sens era firesc ca vechea identificare să se clatine prin cuprinderea, *înainte de toate*, în sfera esteticului, tocmai a corelativei frumosului — urîtul.

Limitarea esteticului doar la ceea ce este frumos, necuprinderea măcar a *corelativei* acestuia (ceea ce însemna, astfel, o neglijare a inesteticului), exprima o situație cu atît mai anormală cu cît în realitate, în viață, frumosul nu se găsește — ca să zicem așa — într-o formă „pură" — ci prezintă trăsături contradictorii. Nu sînt prea rare cazurile cînd *același* fenomen al realității ne apare frumos într-un anumit sens, într-un anumit aspect al lui, însă urît în altul. Semnificative în această privință — dacă ne referim la o exemplificare artistică a acestei realități — ni se par versurile din cunoscuta tragedie a lui Shakespeare în care Julieta își

* Text lărgit al comunicării prezentate în Sesiunea Academiei R.P.R. închinată celei de-a 40-a aniversări a Marii Revoluții Socialiste din Octombrie.

exprima tot zbuciumul dragostei și totodată al urii pentru Romeo, cînd află că acesta a săvîrșit nesocotința de a-i ucide un membru al familiei :

„O inimă de șarpe-n ochi de floare?
A stat vre-un smeu într-un palat mai falnic?
Frumos tiran! Demon cu chip de înger!
Șoim fără ghiare! Miel cu colți de lup!
Un ticălos cu chip dumnezeesc!
Tocmai pe dos de ceea ce păreai.
Sfînt blestemat! Mișel de cinste vrednic
Natură ce făceai tu în infern
Cînd ai sădit acest demonic suflet
În raiul pieritor al unui trup
Așa de dulce? A mai fost vre-o carte
Așa frumos legată și mai plină
De urîțenii? Cîtă-nșelăciune
Într-un castel așa strălucitor“ [1].

Ura Julietei față de Romeo este ura impusă de convenționalismul unor atitudini etice feudale, dar aici nu avem în vedere chestiunea în ce măsură sînt justificate cusururile și urîțenia pe care Julieta le atribuie iubitului ei. Ne interesează exclusiv faptul că figura lui Romeo poate să apară — sub aspect fizic și moral — într-o împletire simultană de frumusețe și urîțenie.

În realitate deci, fenomenele exprimă de multe ori un proces complex de convietuire a unor elemente frumoase și a altora urîte.

Deși de pe pozițiile unei concepții generale, idealist-obiective asupra frumosului, Platon sezisează, după părerea noastră, în *Banchetul,* această idee, atunci cînd observă că un lucru lipsit de frumusețe nu-i cu necesitate urît, deoarece există situația în care avem de-a face cu punctul „de trecere între aceste două“ [2].

Dar sfera categoriilor estetic-inestetic devine cu atît mai cuprinzătoare și se complică cu atît mai mult, cu cît se referă nu numai la corelativele frumos-urît, ci și la alte categorii: sublim, grotesc, tragic, comic etc.

Frumosul există nu numai în artă ci și în realitate, în viață — fără a se identifica unul cu altul; sfera generală a frumosului este mai cuprinzătoare decît aceea a frumosului artistic. Sub acest aspect, prin urmare, esteticul este mai larg, mai cuprinzător, atît față de frumosul din realitate cît și față de cel artistic, neidentificîndu-se nici cu unul nici cu altul.

În măsura în care categoria frumosului este cercetată în estetica burgheză contemporană, de cele mai multe ori ea se identifică cu obiectul esteticii ca știință. Cu alte cuvinte este însușită *în mod dogmatic* vechea definiție a esteticului și vechea identificare a esteticului cu frumosul. Plictisiți de această identificare incapabilă să urnească multe probleme spre o rezolvare științifică, chiar unii dintre esteticienii burghezi au reacționat, pe drept cuvînt, împotriva ei. Numai că reacția este iremediabil negativistă. În loc să se vadă că e vorba de însușirea dogmatică a unor teze perimate, respectivii esteticieni transformă nejustificat atitudinea lor dezaprobatoare față de identificarea esteticului cu frumosul într-o eliminare a însăși

[1] Shakespeare, *Opere*, vol. I, E.S.P.L.A., București, 1955, p. 356.
[2] *Platon*, vol. II, Editura Casei Școalelor, București, 1930, p. 52.

categoriei frumosului din știința esteticii. În parte, desconsiderarea categoriei frumosului de către M. Dufrenne, de pildă, exprimă tocmai adoptarea unor asemenea poziții. „Caracterul de frumusețe sau pretenția la frumusețe nu circumscriu sectorul obiectelor estetice? Totuși noi vom evita să invocăm conceptul de frumos și trebuie să spunem pentru ce: pentru că este o noțiune care, după extensiunea care i se dă, ni se pare inutilă sau primejdioasă" [1].

O asemenea poziție este reprobabilă în știință. Ea exprimă atitudinea omului care, nemulțumit de rezolvarea care se dă unei anumite probleme, dar incapabil să dea el însuși o altă rezolvare mai bună, își găsește cu ușurință soluțiile în a nega și a da la o parte însăși problema ca atare.

Unele doctrine estetice idealiste, ca aceea a lui Ch. Lalo, de pildă, purced la o afirmare a neidentității esteticului cu frumosul. Lalo afirmă că există un *frumos estetic, unul anestetic* și un frumos *pseudoestetic*. Fie și numai din simpla formulare a acestei teze reiese că frumosul și esteticul nu se reduc unul la celălalt. Numai că lipsa identității pe care o ia în considerare estetica marxist-leninistă nu are nimic comun cu aceea la care se referă estetica idealistă, deoarece aceasta din urmă se bazează pe criterii false. Așa cum vom încerca să demonstrăm, între altele, în cadrul lucrării de față, *este fals* să se vorbească de un frumos *anestetic*.

Respingînd asemenea teză, se impune de îndată o observație, peste care nu putem trece. Dacă nu putem socoti ca identice categoria esteticului cu aceea a frumosului, nu-i mai puțin îndreptățită afirmația esteticii marxist-leniniste privind *natura estetică* atît a *frumosului din artă* cît și a *frumosului din realitate*. Această afirmație se îndreaptă de fapt împotriva tuturor concepțiilor care, tăgăduind în cele din urmă autenticitatea frumosului din realitate, infirmînd natura lui estetică, proclamă superioritatea frumosului artistic față de cel natural.

Am ajuns astfel la una din cele mai mari dispute întîlnite în istoria esteticii: este superior frumosul artistic față de cel natural, sau este superior cel natural în raport cu cel artistic?

De la bun început trebuie subliniat, credem, că această problemă constituie în esență o falsă substituire a unei alte chestiuni și anume: ce legături, ce raporturi există între frumosul din realitate și frumosul din artă, *pe linia procesului de reflectare artistică*. În fond despre aceasta este vorba.

Dintre multiplele laturi pe care le comportă chestiunea acestor raporturi, se desprinde — pentru cadrul problemelor de care ne ocupăm — următoarea idee: sub aspectul veridicității oglindirii artistice a realității, frumosul artistic este creat nu numai în cazul oglindirii frumosului din realitate, ci și în cazul reflectării unor aspecte urîte ale realității [2].

Pe planul cercetărilor teoretice de estetică, tocmai realismul *critic* constituie unul dintre momentele concrete de seamă care contribuie la subminarea definirii esteticii ca știința ce ar studia *exclusiv* frumosul. Urîtul își capătă actul său de cetățenie, *ca fiind o categorie a esteticii*, mai ales pe temeiul legitimității cu care urîtul din realitate este zugrăvit în opera de artă realistă. Cu alte cuvinte, pe temeiul certitudinii că *frumosul artistic* este creat în opera realistă nu numai în cazul oglindirii aspectelor frumoase ale realității, ci și în cazul celor urîte. *Sensul*

[1] M. Dufrenne, *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, Paris, 1953, p. 17.

[2] În afară de cîteva observații sumare cu privire la realismul critic, nu ne propunem să facem în lucrarea de față o privire istorică asupra curentelor artistice care, prin excelență, abordează problema urîtului.

acestei teze implică *mai ales* invocarea funcției educative a artei realiste [1], se leagă deci, *cu deosebire*, în ce privește înțelegerea lui, de ideea de *scop* artistic. Și anume, frumosul artistic — sub aspectul zugrăvirii veridice a realității — este creat și în cazul oglindirii unor aspecte *urîte* din realitate tocmai *în sensul* în care — pe baza funcției educative a artei realiste — se pornește de la un anumit *scop* artistic, *care să determine ceea ce trebuie să fie respectiva oglindire.*

Nu este întîmplător, de pildă, că o capodoperă ca *Edecarii* lui Repin stimulează o atitudine afectiv-artistică de *condamnare* a urîtului din viață, de *stigmatizare* a ceea ce-l silește pe om să se abrutizeze, să devină rob. Iar în opera așa de vastă și de variată a unui Cehov — să zicem — care trăiește, de asemenea, în Rusia secolului al XIX-lea, aproape că nu găsim bucată în care frumosul artistic să nu constea, în bună parte, tocmai în oglindirea *critică* a multiplelor aspecte ale urîtului din viață.

Că sensul în care trebuie înțeleasă teza de care ne ocupăm implică înainte de toate invocarea funcției *educative* a artei, aceasta o dovedesc, cu prisosință, exemple ale artei realist-socialiste. Sub aspectul veridicității oglindirii realității, frumusețea artistică a *Cronicii de familie* rezidă tocmai în zugrăvirea de către Petru Dumitriu a unei vaste galerii de tipuri boierești, cărora le este propriu un conținut uman respingător, îmbîcsit de urîțenie, de degradare morală. Valoarea artistic-umană a zugrăvirii unui chip cu „burtă mare" ca Lăscăruș Lascari care „zăcea pretutindeni prin fotolii, abia mișcîndu-se de la un fotoliu la altul, de acolo la trăsură, de acolo în alt fotoliu" [2], sau a zugrăvirii unor chipuri ca Elena și Elvira Vorvoreanu, lipsite de orice scrupule morale, se impune tocmai în sensul că, de pe pozițiile realismului socialist, scriitorul dezvăluie hidoșenia acestora, *transmițîndu-ne și nouă, cititorilor, atitudinea lui afectivă de condamnare a urîtului, a respingătorului din viață.*

Dacă această atitudine de condamnare, de stigmatizare, nu-l stăpînește, nu-l însuflețește pe creator în zugrăvirea artistică a urîtului, este îndoielnic că, în ce privește zugrăvirea unor chipuri, o să dea naștere unei opere cu o valoare artistică durabilă. După părerea noastră, e greu de acceptat că Eugen Barbu a creat autentică frumusețe artistică în zugrăvirea unor pungași ca Bozoncea sau ca Paraschiv, care, cu spasme de isteric, scrîșnește: „— Nu mi-e milă, mă, fraților, nu mi-e milă de om. Dac-aș putea să-i iau sufletu, că-i al dracului și nu se uită! Și mi-ar trebui să trăiesc ușor, Sandule, să am bani, să-mi cînte lăutarii și să joc și să am putere" [3]. Frumusețea artistică lipsește în cazul zugrăvirii tipului lui Paraschiv, nu pentru că acesta se fălește cu crezul: „— Lumea asta-i o hazna, Treanță! Mie omu'mi-e dușman. Să nu-l văd..." [4] ci pentru că scriitorul n-a simțit nevoia să stigmatizeze în creația lui, cu capacitatea afectivă specifică artistului, și cu mijloace artistice și nu didactice, asemenea porniri inumane. În loc ca mesajul artistic al operei să fie transmiterea unor sentimente de *nobilă* repulsie față de ceea ce depășește limitele umanului, Eugen Barbu învăluie adeseori viața hoților din bandă într-o ușoară duioșie, într-o aureolă de subtilă frumusețe umană.

---

[1] Această funcție formează, fără îndoială, o unitate internă cu funcția cognitivă și cu cea estetică a artei, dar aici nu ne preocupă în mod deosebit această chestiune.

[2] Petru Dumitriu, *Cronică de familie*, vol. I, p. 119.

[3] Eugen Barbu, *Groapa*, E.S.P.L.A., p. 433.

[4] *Ibidem.*

Dacă teza creării frumosului artistic și în cazul oglindirii unor aspecte urîte ale realității ar fi s-o luăm în considerare *exclusiv* în lumina romanului *Groapa*, ar însemna ca această teză să capete, în ce privește zugrăvirea vieții, sensul unei înfrumusețări, unei idilizări, a ceea ce în realitate este urît. De fapt, în unele doctrine de estetică din trecut se și găsește formulată o asemenea interpretare. Într-una din lucrările sale, Liviu Rusu afirmă, de pildă, că subiectul urît din realitate, oglindit în artă „este trecut prin filtrul creator al artistului datorită căruia, prin trăsăturile caracteristice și expresive se manifestă anumite înțelesuri adînci, care cuceresc. În felul acesta — spune L. Rusu — subiectul tratat nu se impune prin urîtul grosolan al realității brute; el a trecut printr-o transformare, a devenit atrăgător, invitînd la contemplație și aprofundare, adică a devenit de fapt frumos" [1]. După părerea noastră, potrivit unei interpretări din punctul de vedere al esteticii marxist-leniniste, *urîtul* — sub aspectul veridicității oglindirii artistice a realității — *devine atrăgător* nu în sensul că creatorul îl înfrumusețează, îl idilizează, în momentul în care îl trece prin filtrul conștiinței, al atitudinii sale artistice, *ci tocmai în sensul că este dezvăluit ca atare și condamnat.*

Am zăbovit întrucîtva asupra ideii care afirmă crearea frumosului artistic și în cazul zugrăvirii aspectelor urîte ale realității, deoarece ea se leagă *nemijlocit* — ca o chestiune mai dificilă, a cărei interpretare dă uneori naștere la confuzii — de problema raporturilor care există între frumosul din realitate și frumosul din artă, pe linia procesului de reflectare artistică. Problema acestor raporturi este — așa cum deja pomeneam mai sus — substituită nejustificat cu o alta falsă, aceea a superiorității și inferiorității unui frumos față de celălalt. Pe un astfel de teren, le era mult mai ușor unor esteticieni idealiști să facă o serie de speculații favorabile concepțiilor lor, în sensul țintei spre care, pînă la urmă tindeau — negarea frumosului din realitate.

Ideea aceasta s-a născut sub forma promovării *superiorității* frumosului artistic față de cel natural. Pe bună dreptate, Dobrogeanu-Gherea, combătînd și respingînd ca neîntemeiat, din punct de vedere științific, asemenea gen de abordare a problemei, preciza că „pentru dovedirea acestei superiorități, esteticienii se pierdeau în lumile esențelor pure ale lui Platon, ori în lumile transcedentale ale lui Kant" [2].

La un moment dat, ca o reacție împotriva concepției privind superioritatea frumosului artistic față de cel natural, s-a născut teoria inversă, aceea a promovării superiorității frumosului natural față de cel artistic. Extremiste, atît teoriile care susțin prima superioritate, cît și cele care susțin pe cea de-a doua, întîiele au fost îmbrățișate *exclusiv* de idealiști, pe cînd cele din urmă — îndreptate împotriva teoriilor care susțineau superioritatea frumosului artistic — au fost promovate și de esteticieni materialiști. Pe aceștia din urmă Gherea îi numește, sugestiv și ironic totodată „realiștii *à outrance*, realiștii *terre à terre*" [3].

Păcătuind prin extremism ca și idealiștii, nu se poate să nu li se recunoască totuși realiștilor un mare merit, acela al afirmării *autenticității* frumosului din realitate. Cernîșevski, susținînd deseori superioritatea frumosului natural față de cel artistic, a dat în „Arta și realitatea din punct de vedere estetic" o serioasă lovitură idealismului în estetică, tocmai în măsura în care a reușit să dovedească autenticitatea frumosului vieții.

---

[1] Liviu Rusu, *Logica frumosului*, Cluj, Ed. Universității Regele Ferdinand I, 1946, p. 20.
[2] C. Dobrogeanu-Gherea, *Studii critice*, vol. I, p. 188.
[3] *Ibidem*, p. 88.

Dobrogeanu-Gherea respingea, de pildă — aceasta reiese din cele de mai sus — exclusivismul ambelor extreme şi, cum vom vedea, propune o soluţie de compromis. Concepţia lui este reprezentativă pentru acel moment care, conciliind poziţiile extremiste, afirmă superioritatea frumosului natural faţă de cel artistic doar în *unele* privinţi, după cum frumosul artistic este afirmat ca superior celui natural, de asemenea numai în *unele* privinţi. Problema „superiorităţii şi inferiorităţii" nu mai apare, astfel, ca o chestiune în care, luînd fiecare caz în parte, domină afirmaţia absolută ci, concilierea extremelor aduce o notă de relativitate care *îngrădeşte, limitează* această problemă. Iată ce spune Gherea: „natura e superioară artei în unele privinţi, arta e superioară naturii în altele. Aşa, spre exemplu, sculptura nu va putea reda moliciunea, elasticitatea şi căldura pătimaşă a corpului omenesc, deci în această privinţă arta e inferioară naturii, din punctul de vedere estetic, bineînţeles. Dar natura produce şi corpuri schiloade şi foarte rar corpuri frumoase. Şi chiar la un corp frumos, nu toate organele vor fi deopotrivă de frumoase. La unul vor fi mai ales frumoşi umerii şi gîtul, la altul pieptul şi mîinile iar celelalte părţi ale corpului mai puţin frumoase. *Artistul va lua ca model* umerii şi gîtul unuia, pieptul şi mîinile altuia şi astfel *coordonează un corp unde se vor găsi armonizate la un loc organele frumoase, împrăştiate de natură la mai multe corpuri.* În privinţa aceasta arta va fi superioară naturii" (subl. noastră. — *G.S.*) [1].

Din acest citat reiese, după părerea noastră, că Gherea *tinde* a arăta că problema superiorităţii unui frumos faţă de celălalt e fals pusă şi că, în realitate, e vorba de raporturile care există între frumosul natural şi frumosul artistic pe linia procesului de reflectare artistică. Subliniind, de pildă, că artistul „va lua ca model umerii şi gîtul unuia, pieptul şi mîinile altuia", Gherea demonstrează, fără să-şi dea seama, că de fapt aici nu-i vorba de superioritatea artei faţă de natură ci — *ca un aspect al zugrăvirii frumosului în artă* — de un proces de selectare a ceea ce este artistic semnificativ.

Să vedem acum pe ce argumente se întemeiază teoriile care afirmă superioritatea frumosului artistic faţă de cel natural şi care sînt temeiurile în virtutea cărora respectivele argumente nu ni se par acceptabile.

Ideea „superiorităţii frumosului artistic" [2], care este concluzia unui întreg proces teoretic, porneşte, în esenţă de la premisa că frumosul natural, spre deosebire de cel artistic, singurul admis ca autentic, n-ar fi unul *autentic*, ci un frumos care se alimentează din izvoare *extraestetice*. Asta înseamnă că dacă se dovedeşte *autenticitatea* frumosului natural, caracterul neştiinţific al ideii „superiorităţii frumosului artistic" nu mai poate fi, credem, contestat.

În *Estetica* (1939) sa, acad. Tudor Vianu împărtăşind părerea cu privire la izvoarele extraestetice ale frumosului natural scrie: „Natura este îndeobşte resimţită frumoasă din motive care n-au în ele nimic estetic, din pricina puterii ei de a ne odihni şi întări organic, din pricina liniştii pe care o opune zbuciumului societăţii şi civilizaţiei, din pricina sentimentului religios pe care spectacolul ei este în stare să-l trezească sau din aceea a valorilor morale pe care sîntem înclinaţi să i le

---

[1] C. Dobrogeanu-Gherea, *Studii critice*, vol. I, p. 187—188.

[2] În treacăt subliniem că tocmai această idee a determinat definirea obiectului esteticii ca fiind *exclusiv* frumosul artistic.

atribuim" [1]. Sau: „Este de netăgăduit că dacă natura ne apare de atîtea ori frumoasă, împrejurarea nu se datorește unor motive estetice, ci puterii ei de a ne întări și înviora, virtuții de a modifica favorabil sentimentul cenesteziei noastre" [2].

Ni se pare că aici are loc o identificare a frumosului cu unele aspecte complexe ale utilului și cu diverse valori și atitudini morale în sensul topirii sentimentului autenticității frumosului natural în alte sentimente și atitudini.

Este adevărat că, de pildă, în fața unui peisaj luminos, scăldat în strălucirea soarelui, omul se simte odihnit și înviorat, are senzația — și totodată sentimentul agreabil — al unei sporiri a vitalității sale. Dar *această* înviorare, *această* sporire a vitalității nu exprimă numai o simplă modificare favorabilă a sentimentului cenesteziei noastre. După părerea noastră, sentimentul cenestezic trece, în ce privește intensitatea lui, pe planul al doilea deoarece respectiva înviorare exprimă *în același timp* și o *apreciere* a peisajului sub raportul calităților sale *estetice*, apreciere în care se sudează afectiv principalele noastre facultăți spirituale. În fața unui peisaj natural, omul nu are aceeași senzație de sănătate și înviorare ca în cazul unei cure medicamentoase reușite. Cînd Calistrat Hogaș, rătăcind prin munții Moldovei fără alt scop decît acela de a-i cunoaște și a contempla frumusețile lor naturale, salută întîia rază de lumină pe care o întîlnește într-o strîmtă poiană și exclamă că „niciodată n-am gustat cu mai mare deliciu și niciodată n-am căutat să sorb cu mai multă lăcomie, *prin toți porii ființei mele*, lumina și căldura binefăcătoare a cerului" [3] (sublinierea noastră — *G.S.*), face aceasta cu entuziasmul omului care se îmbată *cu întreaga lui ființă* de frumusețea peisajului și nu cu impulsul pacientului supus de către doctor unui tratament de raze ultraviolete.

Diversele fenomene reale posedă *calități obiective* de asemenea natură (formă, culoare, sunet, armonie, simetrie, etc.) încît *pe baza lor* omul *apreciază* respectivele fenomene ca fiind *în mod autentic frumoase*. Dar cum ființa umană nu se compune din bucăți rupte unele de altele, ci este o unitate în care se îmbină variate și complexe aspecte de viață, sentimentul frumosului nu apare rupt de alte atitudini și sentimente, „purificat" de contingențele cu acestea. Aprecierea unui fenomen ca fiind frumos pe baza anumitor calități obiective ale sale, *implică* de cele mai multe ori și complexe aprecieri ale *acestor calități ale fenomenului* sub variate aspecte ale utilității lor umane, sub aspectul unor valori și atitudini morale cu care sînt asociate etc. Tocmai de aceea sentimentul frumosului natural, fără să se confunde cu aprecierea utilității, cu aprecierea etică, în sensul unei topiri în ele, se prezintă ca o unitate în care vibrează armonic *diverse* fațete. În fața unei poieni scăldată în raze de lumină, sentimentul *autenticității* frumosului natural îl stăpînește pe Hogaș mai ales în sensul că acesta gustă cu deliciu și soarbe *cu întreaga sa ființă* lumina și căldura binefăcătoare a cerului. Altă dată, în fața unui alt peisaj, sentimentul frumosului natural se naște în sufletul lui Hogaș *sub forma* unui sentiment de melancolie și visare: „Ș-apoi munții Vărateculuí sînt așa de înalți, pădurile atît de umbroase, văile atît de tăinuite și de adînci, rîurile atît de limpezi, fînețele atît de dese, de înalte și de înflorite, aerul atît de îmbălsămat — se încîntă

[1] T. Vianu, *Estetica*, ediția a II-a revăzută. Buc., 1939, p. 19. Am luat ca exemplu această lucrare, din trecut, a acad. T. Vianu, deoarece ea conține o părere sintetică și clar exprimată asupra izvoarelor extraestetice ale frumosului natural. Aceasta pe de o parte. Pe de altă parte ne-am referit la ea și pentru că nu rareori, astăzi, idei ale acestei lucrări — valoroase în multe privințe — sînt folosite fără discernămînt critic.

[2] *Ibidem*, p. 14.

[3] C. Hogaș, *Opere*, E.S.P.L.A., p. 77.

Hogaş — încît sufletul cel mai zglobiu se simte înmuiet de o dulce melancolie, şi ochiul călătorului se opreşte visător cînd pe o frunză de mesteacăn tremurătoare, cînd pe potirul rumân al unei flori..." [1]. Aici, calităţile *obiective* ale peisajului şi anume: *înălţimea* munţilor, *adîncimea* văilor, *limpezimea* rîurilor, *desimea* fineţelor *înflorite* etc., sînt atît de tulburătoare, de asemenea natură, încît, pe *baza lor*, aprecierea pe care Hogaş o dă, de astă dată, priveliştei ca fiind *frumoasă* se naşte sub forma unui sentiment intens de melancolie şi visare.

Adeptul concepţiei cu privire la extraesteticul frumosului natural tinde întotdeauna să confirme *autenticitatea* frumosului numai în măsura în care acesta, *contrar realităţii* este „pur", lipsit de orice contingenţe cu alte valori, cu alte atitudini şi sentimente umane. Iar dacă nu poate despărţi toate aceste aspecte, neagă autenticitatea la care ne referim, topind nejustificat, nefiresc, frumosul natural în aprecierea diverselor aspecte privind utilitatea fenomenelor, în aprecieri etice etc.

Din exemplele şi consideraţiile de mai sus se desprinde, credem, ideea că şi frumosul natural este unul autentic.

În consecinţă, frumosul natural fiind unul autentic, ni se pare lipsit de sens să se vorbească de inferioritatea acestuia şi superioritatea frumosului artistic.

Teoriile care susţin că frumosul natural se alimentează din izvoare extraestetice neagă, cum vedem, numai autenticitatea estetică a acestui frumos. Ceea ce nu-i tot una cu negarea existenţei, ca atare, a acestui frumos. Numai în mod indirect, aceste teorii neagă existenţa frumosului natural.

Unele teorii împing însă teza „superiorităţii" frumosului artistic pînă la a afirma, deschis, că de fapt n-ar exista decît acesta. În cadrul esteticii idealiste din ţara noastră, Mihail Dragomirescu a promovat, în special, această idee. „După integralism — afirmă el — Frumosul nu se găseşte decît în operele artistice şi literare, pentru că numai prin ele se poate obiectiva simţirea" [2]. Prin urmare, potrivit acestei concepţii, frumosul n-ar exista decît *exclusiv* ca un produs al simţirii, al subiectivităţii noastre, fie ea şi obiectivată [3]. Or, în cazul frumosului natural, riscurile sînt prea mari să se susţină că existenţa acestuia depinde doar de un factor subiectiv. Aşa cum subliniam în paginile anterioare, aprecierea pe care omul o dă unui fenomen natural ca fiind frumos, nu este una „pur" subiectivă. Fenomenul posedă anumite calităţi, trăsături, obiective care fundamentează şi justifică respectiva apreciere. Ceea ce înseamnă că frumosul natural presupune luarea în consideraţie nu numai a unui factor subiectiv ci şi a unuia obiectiv. Cum însă o astfel de concepţie a frumosului natural n-ar fi încăput

---

[1] C. Hogaş, *Opere*, E.S.P.L.A., p. 76.

[2] M. Dragomirescu, *Integralismul*, Buc., 1929, p. 71.

[3] În estetica integrală — aşa îşi defineşte M. Dragomirescu doctrina — frumosul artistic, după cum am văzut, singurul admis, este caracterizat prin noţiunea de frumos *psihofizic*. Deşi în lucrarea de faţă nu ne preocupă în mod special problema frumosului artistic, este cazul chiar aici să vedem ce sens poartă această noţiune, deoarece elementele ei se împletesc nemijlocit cu negarea existenţei frumosului natural.

Frumosul artistic — consideră Dragomirescu — este produsul psihicului, al subiectivităţii artistului. Dar o dată creat, frumosul devine „fizic", adică, independent de persoana artistului, se obiectivează. Numai că această obiectivare are un sens net idealist, deoarece simţirea, subiectivitatea artistului, concretizată în frumosul creat de acesta, n-are reflectat, în conţinutul ei, nici un dram din realitatea obiectivă. E un fel de obiectivare subiectivistă încît noţiunea de frumos psihofizic apare — după părerea noastră — ca un amestec confuz de idealism subiectiv şi obiectiv în care tonul, coloratura, îl dă idealismul subiectiv.

în tiparul idealismului lui Dragomirescu, autorul a recurs la o soluție foarte comodă: afirmă foarte simplu că frumosul natural nu există. Logica unei asemenea formule este, fără îndoială de la bun început, condamnată eșecului.

Dintre variatele teorii care promovează teza „superiorității și inferiorității" unui frumos față de altul, unele se disting printr-o legătură *directă* cu problema neidentității frumosului natural cu cel artistic. În ce sens?

După unii lipsa de identitate ar fi consecința „superiorității" frumosului artistic față de cel natural, iar după alții neidentitatea ar fi, dimpotrivă, rezultatul „superiorității" *frumosului natural în raport cu cel artistic. Din capul locului* trebuie subliniat că în ambele cazuri problema neidentității celor două feluri de frumos este abordată în mod fals, deoarece — cum am văzut — falsă este teza „superiorității și inferiorității", pe care aceasta se întemeiază.

Din punctul de vedere al esteticii marxist-leniniste, nu este nevoie să susții, de pildă, „superioritatea" frumosului artistic pentru a putea conchide lipsa de identitate între frumosul natural și cel artistic. Neidentitatea se impune, mai ales, în două sensuri [1]: a) *frumosul artistic este creat în opera realistă nu numai în cazul zugrăvirii frumosului din realitate, ci și în cazul oglindirii unor fenomene urîte ale vieții*; b) îndeobște — lucru știut — imaginea artistică frumoasă nu este clișeul unui caz real, care s-a petrecut ca atare în viață, ci reprezintă *o generalizare artistică* a unor fenomene care există în mod concret în realitatea obiectivă.

Referitor la teoriile care explicit sau, de cele mai multe ori, implicit, deduc lipsa identității frumosului natural cu cel artistic din teza „superiorității și inferiorității", mai sînt necesare cîteva observații în sensul că nu toate trebuiesc puse pe același plan. Unele abordează problema neidentității sub un aspect *cantitativ* tinzînd mai ales spre o afirmare (sub variate fațete) a „superiorității" frumosului artistic. Esteticieni ca Dessoir, fenomenologul Geiger, dar în special, Utitz, consideră că deosebirea dintre cele două feluri de frumos este fie *de grad, de treaptă*, fie de complexitate, în așa fel încît, la un moment dat, neidentitatea se transformă într-o identificare în care, reciproc, frumosul artistic și cel natural se topesc unul în altul.

Exprimîndu-și dezacordul față de aceste concepții vulgarizatoare, alte teorii îmbrățișează extrema unui idealism a cărui esență este proclamarea autonomiei absolute a artei, negarea oricăror contingențe ale acesteia cu realitatea obiectivă. L. Blaga, de pildă, susține „autonomia totală a esteticului „artistic" față de esteticul „natural"... [2].

Încercînd să justifice concepția sa autonomistă, Blaga începe prin a demonstra că „nu e posibilă o transpunere a unei structuri estetice, tale quale, din ordinea naturală în cea artistică, sau invers" [3]. E ceea ce numește dînsul „legea nontransponibilității" [4].

La o analiză de suprafață s-ar părea că afirmarea acestei „legi" exprimă o părere acceptabilă cu privire la lipsa de identitate între frumosul natural și cel artistic. Substanța vădit idealistă a „legii nontransponibilității" reiese însă de îndată ce descoperim că ea este expresia *directă* a tezei: „esteticul natural și esteticul artistic apar cu totul în alte ordini ontologice" [5]. Această teză înseamnă, cu alte

[1] Vezi în această privință și studiul nostru publicat în *Cercetări filozofice*, nr. 6/1956.

[2] L. Blaga, *Trilogia valorilor. Știință și creație, Gîndire magică și religie. Artă și valoare*, p. 606.

[3] *Ibidem*, p. 609.

[4] *Ibidem*, p. 607.

[5] L. Blaga, *Op. cit.*, p. 609.

cuvinte, tocmai proclamarea autonomiei absolute a artisticului, tendința, comună majorității doctrinelor esteticii idealiste, de a plasa frumosul artistic în afara oricăror raporturi de reflectare a realității în opera de artă.

Între numeroasele teorii care afirmă într-un fel sau altul teza „superiorității și inferiorității" se înscriu și acelea care susțin — dar fără s-o afirme deschis — inferioritatea frumosului natural față de cel artistic și totuși se tem să nu recunoască autenticitatea acestui frumos. Căutînd o ieșire ele recurg la soluții de compromis. Acesta este, după părerea noastră, cazul teoriei contemporane a lui Marquis de Tryon-Montalembert, care, alături de perimata definiție a esteticii ca știință a frumosului artistic, propune întemeierea unei științe, sub denumirea de *Physesthétique* care să studieze frumosul natural. „Dacă prin esența sa, prin efectele sale, el [1] se îndepărtează prea mult de frumosul artistic ca să se poată face din unul și celălalt un același obiect de studiu — spune Montalembert — atunci ar trebui poate să se găsească loc alături de *Estetică*, știință a frumosului în artă, și *unei Physesthétique* dacă poate fi admis acest termen pentru a desemna o știință a frumuseții naturale" [2].

Concepția marxist-leninistă nu numai că socotește ca nefundamentat argumentul „superiorității și inferiorității" pentru a admite întemeierea a două estetici paralele — una pentru frumosul artistic, iar alta pentru cel natural — dar înglobînd cele două feluri de frumos în studiul *aceleiași* științe, lărgește cu mult obiectul esteticii în raport cu frumosul. Aceasta tocmai în măsura în care categoria esteticului neidentificîndu-se cu aceea a frumosului, are o sferă cu mult mai cuprinzătoare.

Una din variantele — întîlnită cu o frecvență maximă pînă în zilele noastre — a tezei care promovează „superioritatea" frumosului artistic este teoria ce recunoaște într-un fel *existența* frumosului natural, dar se grăbește deîndată să nege *autenticitatea* acestuia. „Singură arta — susține Ch. Lalo — introduce noțiunile valorii estetice: frumosul și urîtul propriu-zis. Dacă însă se persistă a vorbi de o frumusețe a naturii, trebuie spus că aceasta e *anestetică* sau pseudoestetică și că frumusețea artei e singura estetică" [3] (sublinierea noastră — *G.S.*).

După cum se vede avem de-a face cu o afirmație ciudată: frumosul natural există, dar e lipsit de autenticitate. Se naște din capul locului o contradicție pe care teoria la care ne referim n-o poate evita și caută să-i dea o rezolvare dar — după părerea noastră — în favoarea idealismului. Iată soluția ce se dă: se afirmă că există frumosul natural, dar numai în măsura în care este determinat de cel artistic ca o palidă amintire a unei opere de artă pe care am contemplat-o cîndva, și care, singură, ar poseda un frumos autentic. Lalo, de pildă, susține că din „anestetică", natura devine prin intermediul artei „...*susceptibilă de calificare estetică*..." [4]. Noțiunea paradoxală *frumos anestetic* întrebuințată de acesta pentru frumosul natural își află o explicație în sensul că exprimă lapidar, cu maximum de densitate, tocmai această soluție în care se recurge — în ultima instanță — la un soi de „înfrumusețare" a naturii de către opera de artă chiar dacă unii esteticieni (chiar Lalo, de exemplu) amintesc că n-ar fi totuși vorba de așa ceva. Deosebit de grăitoare în ce privește această „înfrumusețare" ni se pare afirmația lui

[1] E vorba de frumosul natural.
[2] Vezi *Revue d'Esthétique*, tome cinq, Fascicule I, 1952, p. 1.
[3] Ch. Lalo, *Introduction à l'esthétique*, Paris, Librairie Armand Colin, 1925, p. 147.
[4] *Ibidem*.

M. Dufrenne: „...noi — scrie acesta — sîntem tentați de a spune că natura nu este estetică [1] decît în măsura în care ea este *estetizată* prin prezența iradiantă în ea a unei opere de artă" [2] (sublinierea noastră — *G.S.*).

Fără îndoială, este de presupus, de pildă, că perspectiva naturală, plină de armonie și lirism, a unui anumit amurg împurpurat deasupra unui crîng discret, poate smulge iubitorului de natură și admirator în același timp al operelor lui Grigorescu, exclamația entuziastă: „iată, parcă și avea în față un peisaj al marelui pictor". Dar ar fi acesta un motiv pentru a conchide că avem de-a face în prezentul caz cu o „estetizare" a naturii — cum ar spune Dufrenne, — sau cu un „frumos anestetic" — cum ar spune Lalo? După părerea noastră, nicidecum. Asocierea operei artistice în procesul contemplării privelștei naturale, apare semnificativă în cu totul alt sens. Și anume, ne aflăm în prezența unui act prin care consumatorul de artă *confirmă afectiv* că pictorul a reușit să zugrăvească cu *veridicitate artistică*, în creațiile sale, frumusețí naturale a căror *autenticitate* l-a impresionat. Lalo, Dufrenne și alții inversează însă și denaturează *în chip idealist*, raporturile de reflectare ale operei de artă cu realitatea. Iată de ce o noțiune ca frumosul „anestetic", de pildă, ni se pare întrutotul falsă.

Ceea ce concepțiile idealiste nu sezisează este faptul că *nevoia* asocierii la care ne-am referit mai sus izvorăște dintr-o adîncă și subtilă înclinare de a aprecia fenomenele realității cu *simț de artist*. Înțelegerea acestui lucru pune stavilă posibilității de a denatura problema. Este grăitor că nevoia asocierii unei opere de artă în procesul aprecierii fenomenelor naturale ca fiind frumoase o găsim prezentă *cu deosebire* tocmai la artiști (mai ales la pictori). Iată cum își exprimă Repin, de pildă, încîntarea în fața frumuseții unui peisaj natural: „scheletele uriașe de plopi ne-au făcut din nou să ne minunăm și am privit cu aceeași încîntare ca și prima dată malul celălalt cu codrii lui de un verde sumbru, care săgeta văzduhul cu crenelurile lui pitorești. Și unduia atît de *frumos* în apa verde, întunecată, *PARCĂ pictat cu tușe largi, suculente*" [3] (sublinierea noastră — *G.S.*).

Consideră Repin cumva aici că frumusețea privelștei ar fi rezultatul unei „estetizări" a naturii prin asocierea cu elemente ale frumosului artistic, ale artei picturale? Nu credem. Ne aflăm în prezența aprecierii unui contemplator al peisajului natural care este totodată și *artist*. Dorind să comunice cu *maximum de intensitate și expresivitate* entuziasmul care l-a stăpînit în fața *autenticității* frumosului natural, Repin simte nevoia, *tocmai în acest scop* să aducă în sprijin simțămintele sale *ca pictor*. Și anume, ferindu-se a pune semnul identității între sentimentul frumosului artistic și cel al frumosului natural, aduce în sprijin aceste simțăminte în sensul că *tinde* să exprime afectiv posibilitatea creării unei frumoase picturi în cazul *zugrăvirii veridice de către artist* a respectivei privelști naturale.

În concluzie, am dori să subliniem ideea că mai totdeauna doctrinele estetice idealiste, cercetînd probleme ale raportului dintre artă și realitate, au „dedus" tocmai lipsa de autenticitate și chiar inexistența frumosului din realitate.

Afirmarea *autenticității* frumosului din realitate este una din ideile care fundamentează cercetarea marxistă a unor chestiuni de maximă însemnătate pentru creația artistică actuală, cum sînt acelea ale raporturilor dintre frumosul din realitate și frumosul artistic, a legitimității cu care sînt oglindite în artă atît aspecte frumoase cît și urîte ale vieții.

[1] Noțiunea de *estetic* este întrebuințată aici în sensul de *frumos*.
[2] M. Dufrenne în *Revue internationale de philosophie*, Fascicule I, 1955, p. 108.
[3] I. E. Repin, *Amintiri dragi*, Ed. Cartea rusă, 1955, p. 356.

DISCUȚII

PROBLEMELE DEMOCRAȚIEI POPULARE ÎN R.P.R.

DIN PARTEA REDACȚIEI

În *Raportul de activitate al Comitetului Central al Partidului Muncitoresc Romîn*, la Congresul al II-lea al partidului, raport prezentat de către tovarășul Gh. Gheorghiu-Dej, s-a accentuat în mod deosebit că activiștii frontului ideologic au îndatorirea „de a generaliza experiența practică revoluționară a partidului și poporului nostru muncitor și de a trage concluziile corespunzătoare din această experiență, călăuzindu-ne după învățătura marxist-leninistă, așa cum face partidul nostru în elaborarea hotărîrilor și a altor documente ale sale" [1]. Totodată, în scopul de a imprima în țara noastră un nou avînt gîndirii și activității științifice în domeniul științelor sociale, institutelor respective de cercetări — și, printre ele și Institutului de filozofie — li s-a cerut să stimuleze dezbaterile creatoare asupra problemelor teoretice actuale.

În lumina acestei sarcini, exprimînd și nevoile interne ale cercetării științifice de la noi, am inițiat în paginile revistei schimbul de idei asupra esenței, trăsăturilor și particularităților specifice ale democrației populare din Romînia în cele două etape ale dezvoltării sale. Acesta reprezintă de fapt una din primele discuții de amploare asupra unor probleme teoretice ale revoluției populare din țara noastră. Prin sfera sa de preocupări, această discuție s-a încadrat în avîntul general ce caracterizează în diferite țări dezvoltarea gîndirii creatoare marxist-leniniste, avînt accentuat de Congresul al XX-lea al P.C.U.S.

Acum, după ce timp de peste un an, un număr de cercetători, cadre didactice și alți lucrători pe tărîm ideologic au avut posibilitatea să-și exprime părerile în chestiunile supuse discuției, considerăm că ar fi binevenite unele considerații din partea redacției, pentru a face un scurt bilanț al dezbaterilor.

Mai întîi, însă, vrem să subliniem că, după părerea unanimă, atît a participanților cît și a redacției, tema indicată — deși este mult prea vastă — a fost bine aleasă, ea incluzînd probleme teoretice de mare actualitate care preocupă cercuri largi de cercetători. Însăși discuția a demonstrat că, pînă în prezent, aspectele multiple ale procesului transformărilor revoluționare și dezvoltării democrației populare în R.P.R., proces ale cărui linii fundamentale și-au găsit aprecierea științifică în documentele partidului nostru, au fost insuficient studiate și aprofundate

[1] *Congresul al II-lea al Partidului Muncitoresc Romîn*, E.S.P.L.P., 1956, p. 152.

de către cadrele de cercetători. În multe privințe există controverse și, din păcate, nu puține neclarități.

În răspîndirea confuziilor, un mare rol a jucat faptul că în anii trecuți, numeroase lecții, articole și „studii" consacrate problemelor democrației populare au fost pătrunse de dogmatism, înlocuind cercetarea științifică a evoluției istorice reale cu „analiza" ei prin prisma unor formule preconcepute, uneori infirmate în parte de practica socială. Urmările negative ale acestei situații n-au fost și nici nu pot să fie lichidate pe deplin de pe o zi pe alta. Nu trebuie să uităm nici un moment faptul că înlăturarea influențelor profund dăunătoare ale gîndirii bucheriste, citatomaniei etc., este o sarcină cu atît mai grea cu cît ea trebuie înfăptuită în condiții cînd ideologii imperialiști își intensifică la maximum atacurile împotriva socialismului științific, iar diferite cercuri revizioniste caută, sub masca „luptei împotriva dogmatismului", să infirme tezele de bază ale învățăturii marxist-leniniste.

După cum se știe, ideologii burghezi încearcă să înfățișeze într-o lumină cu totul falsă transformările petrecute în țările de democrație populară, prezentîndu-le denaturat, nu drept roade ale luptei revoluționare ale poporului muncitor condus de partid, ci ca rezultate ale unui pretins „export de revoluție"; ei caută să înlocuiască singurul criteriu just pentru aprecierea caracterului unui regim politic — și anume: conținutul de clasă al puterii — cu criterii de ordin formal, urmărind astfel să conteste esența profund democratică a statelor de tip socialist.

În tendințele lor mistificatoare, ideologii burghezi sînt secondați de acei pseudomarxiști, care se străduiesc să golească conținutul revoluționar al marxismului și să submineze astfel încrederea oamenilor muncii în socialism. Exagerînd rolul particularităților naționale, revizionismul contemporan neagă trăsăturile generale, fundamentale și obligatorii, cu caracter de lege, ale revoluției și construcției socialiste. Revizioniștii se ridică împotriva necesității istorice a revoluției proletare și a dictaturii proletariatului, împotriva principiilor internaționalismului proletar, împotriva rolului conducător al partidului marxist-leninist. Ei camuflează esența de clasă antipopulară a statului capitalist, ignorează opoziția dintre statul claselor exploatatoare și statul socialist, neagă superioritatea democrației proletare asupra pseudodemocrației burgheze.

Apreciind marea însemnătate pe care o are intensificarea luptei împotriva curentelor reformiste în mișcarea muncitorească, *Declarația* consfătuirii reprezentanților partidelor comuniste și muncitorești din țările socialiste, care a avut loc la Moscova în noiembrie 1957, consideră că „în actualele condiții principalul pericol îl constituie revizionismul, cu alte cuvinte oportunismul de dreapta, ca manifestare a ideologiei burgheze...".

De aceea, demascarea denaturărilor antiștiințifice și reacționare în legătură cu apariția și dezvoltarea democrației populare, esența și trăsăturile ei etc. ar fi trebuit să capete în discuție locul cuvenit. Este regretabil, din acest punct de vedere, că majoritatea participanților la discuție au uitat adesea să îndrepte ascuțișul polemicilor lor împotriva acelor teze burgheze, revizioniste, profund dăunătoare, care au o circulație mai mult sau mai puțin largă și în unele țări socialiste. Chiar și în acele intervenții, în care se subliniază sarcina combaterii concepțiilor dușmănoase (intervențiile semnate de tovarășii C. Vlad și M. Lupan), atitudinea militantă se manifestă mai mult prin cîteva afirmații generale, lipsite de o argumentare temeinică și convingătoare.

Principalul este însă faptul că, în abordarea diverselor chestiuni, participanții la discuție s-au situat în mod ferm pe o poziție principială, marxist-leninistă, fără a face concesii tezelor și părerilor străine de ideologia noastră. Pornind de la indicațiile documentelor partidului nostru, al căror conținut reprezintă generalizarea științifică a practicii social-istorice, articolele publicate au abordat cu curaj o serie de aspecte noi ale temei cercetate, unele oarecum ignorate în trecut, sau au pus într-o lumină nouă altele, în a căror tratare în anii trecuți s-a resimțit o anumită ruptură între teorie și practică. Totuși, o asemenea ruptură s-a văzut în intervenția tov. Tr. Udrea, în care atitudinea creatoare a fost înlocuită prin speculație și interpretări arbitrare, opuse spiritului profund științific al marxism-leninismului.

★

Este departe de noi intenția să considerăm că discuția ar fi dat soluții definitive în problemele ridicate. Însă, ea are meritul incontestabil de a fi adus anumite contribuții, cel puțin parțiale, într-un șir de chestiuni controversate, realizînd astfel cu succes unul din obiectivele ei principale.

În articolul de față nu avem posibilitatea să trecem în revistă toate elementele cu care materialele publicate au contribuit la cunoașterea diverselor laturi ale procesului de dezvoltare a democrației populare din țara noastră.

Meritată subliniată reliefarea trăsăturilor și particularităților specifice ale primei etape a democrației populare din țara noastră (intervențiile semnate de către tovarășii M. Lupan, I. Bercu etc.). Desprinderea și notarea lor nu poate căpăta, firește, așa cum se întîmplă uneori, maniera unei adevărate goane după trăsături cu orice preț „specifice" regimului și țării noastre, aspectul căutării cu orice preț de „particularități" proprii țării noastre și numai ei. O asemenea tendință ignorează faptul că revoluția și construcția socialistă cunoaște o serie de legi, trăsături fundamentale *comune tuturor țărilor* ce păşesc pe drumul socialismului. În realitate, *a caracteriza regimul democrat-popular din țara noastră nu înseamnă a desprinde numai trăsături ce-i aparțin în exclusivitate, ci a înfățișa ansamblul trăsăturilor ce-l definesc.*

S-a subliniat în acest sens, ca o trăsătură importantă, faptul că după instaurarea puterii populare la 6 martie 1945, clasa muncitoare și masele țărănești, conduse de partidul comunist, și-au exercitat dictatura lor revoluționar-democratică în cadrul și prin mijlocirea conducerii *de stat*, printr-un *regim de stat* democrat-popular. Un element fundamental al dictaturii proletariatului și țărănimii a constat, în consecință, în participarea hotărîtoare a clasei muncitoare în frunte cu partidul său la exercitarea puterii de stat. Folosirea puterii de stat în vederea desăvîrșirii revoluției burghezo-democratice, a ridicat considerabil forța și eficiența acestei dictaturi, a asigurat succesul deplin al acțiunilor ei.

Aprecierea concretă a pozițiilor de clasă pe care le promova în această etapă regimul democrat-popular — apreciere întemeiată în unele intervenții pe o documentare de ordin concret istoric — a permis de asemenea să se confirme [1], în cursul discuției, părerea că pe măsura desfășurării procesului revoluționar, dictatura proletariatului și țărănimii evoluează tot mai mult ca o dictatură exercitată de către proletariat — și sub conducerea sa — împreună cu țărănimea *muncitoare*. Adoptînd o asemenea părere, rămîne mai departe discutabil și obiect de cercetare problema dacă această delimitare a puterii se manifesta sau nu, încă de la început.

[1] Vezi și I. Banu, *Problema puterii politice în țara noastră în perioada anilor 1944—1947*, în *Cercetări filozofice*, 1955, nr. 1—2.

printr-o promovare din partea puterii populare a unor lozinci politice antichiaburești. Este posibil de asemenea ca o analiză de suprafață să se oprească doar la constatarea prezenței unor elemente chiaburești în această perioadă, în compoziția unor organe ale conducerii de stat. Dar constituie oare asemenea elemente esențialul atunci cînd se discută caracterul puterii? Criteriul hotărîtor în determinarea caracterului puterii este în realitate acela care pleacă de la interesele de clasă, de pe pozițiile cărora erau săvîrșite transformările revoluționare. Credem de aceea că materialul istoric și argumentele prezentate în cursul discuției vădesc contradicțiile din ce în ce mai accentuate între linia politică a puterii populare și interesele chiaburești, faptul că, în esență, țărănimea muncitoare își găsea în acțiunile puterii de stat un sprijin de luptă tot mai eficient împotriva exploatării chiaburești; pozițiile de clasă de pe care milita regimul democrat-popular îndreptățesc deci a-l caracteriza în prima sa etapă drept o dictatură tot mai evidentă a proletariatului și țărănimii muncitoare, sub conducerea proletariatului.

Discuția a reluat în mod îndreptățit teza potrivit căreia o altă trăsătură a exercitării dictaturii revoluționar-democratice a proletariatului și țărănimii constă în faptul că această dictatură se realiza în condițiile în care la conducerea de stat *mai participa încă o grupare reprezentînd o parte a burgheziei liberale* [1], o forță ce nu intra așadar în esența dictaturii muncitorești-țărănești. Fără a se ridica în suficientă măsură pînă la relevarea resorturilor obiective — constînd în relațiile de clasă și raporturile de forță existente — pe care o analiză materialistă trebuie să le ia ca bază în explicarea acestei situații concrete, credem că materialele discuției au evidențiat însă semnificația fundamentală a acestei împrejurări, în sensul că amintita participare nu altera esența puterii de stat. În perspectiva procesului revoluționar din țara noastră, esențialul era așadar faptul că, în măsura în care acțiunile grupării burgheze exprimau interese potrivnice dictaturii muncitorești-țărănești, aceste acțiuni erau *în cele din urmă* zdrobite. Astfel, prin ansamblul măsurilor puterii populare se evidențiа în această perioadă rolul clasei muncitoare și al maselor țărănești, ca forțe ce determinau cursul istoric al dezvoltării politice.

De o interpretare atentă și o analiză rodnică s-au bucurat în unele intervenții (îndeosebi în cea semnată de I. Bercu), o serie de măsuri ale puterii populare din prima etapă, măsuri cărora documentele partidului nostru le-a relevat ascuțișul lor anticapitalist [2]. Generalizarea datelor oferite de activitatea practică a permis să fie trasă pe această bază, concluzia — însușită de majoritatea covîrșitoare a participanților — că se poate vorbi în țara noastră despre un real caracter anticapitalist al puterii de stat în etapa desăvîrșirii revoluției burghezo-democratice, caracter în continuă adîncire pe măsura desfășurării procesului revoluționar.

Apreciind condițiile exercitării dictaturii proletariatului și țărănimii în țara noastră, materialele discuției nu s-au putut opri — se înțelege, exclusiv la condițiile de ordin intern. Din discuție a reieșit încă o dată că elemente importante ale exercitării dictaturii erau legate de condițiile internaționale în care ea avea loc. Într-adevăr, nu se poate omite la discutarea problemelor apariției și dezvoltării democrației populare factorul extrem de important al existenței Uniunii Sovietice, faptul că eliberarea țării de către armatele sovietice a ferit lupta revoluționară a maselor populare de primejdia înăbușirii ei de către intervenția forțelor imperialiste. Așadar, pe de o parte, o latură constitutivă a esenței democrației noastre

[1] Vezi *Congresul al II-lea al Partidului Muncitoresc Romîn*, E.S.P.L.P., 1956, p. 34.
[2] *Ibidem*, p. 37.

populare s-a vădit a fi promovarea și întărirea colaborării multilaterale cu Uniunea Sovietică și cu țările democrat-populare. Pe de altă parte, acțiunile puterii populare aveau un accentuat caracter antiimperialist, se înscriau în perspectiva unei însemnate victorii pe care o obținea în această perioadă poporul nostru condus de partid, și anume lichidarea stării de aservire față de țările imperialiste.

Înfățișînd multilateral bogata experiență dobîndită de poporul nostru încă în prima etapă a desfășurării procesului revoluționar, discuția a contribuit la relevarea rolului partidului nostru în ce privește stabilirea și promovarea consecventă, în condiții extrem de complexe, a unei linii strategice și tactice corespunzătoare cerințelor obiective ale evoluției istorice.

Discuția a atras atenția asupra unor elemente ale procesului de trecere la construirea socialismului în țara noastră. Astfel, în intervenția semnată de tovarășii Gh. Țuțui și Al. Savu se amintește, că la noi, după instaurarea dictaturii proletariatului, au continuat să fiinteze vremelnic, alături de P.M.R., mai multe partide și grupări politice (P.N.L. condus de Bejan, Partidul țărănesc democrat, P.N.P., Frontul Plugarilor), precum și organizații de masă ale minorităților naționale (U.P.M., C.D.E.) făcînd parte — cu excepția primelor două — din Frontul Democrației Populare condus de Partidul Muncitoresc Romîn. Apreciind meritul notării unor asemenea elemente istorice, nu putem însă să nu arătăm că ar fi fost importantă o analiză temeinică a condițiilor concrete care le-au făcut necesare.

★

Discuția a contribuit la analiza activității economico-organizatorice a statului democrat-popular în cele două faze ale evoluției sale istorice, precum și la urmărirea corelației — îndeosebi în ce privește ponderea lor — între funcțiile represive și cele constructive ale democrației noastre populare, ca formă a dictaturii proletariatului.

Atenția deosebită ce li s-a acordat acestor chestiuni de către mai mulți participanți la dezbatere (vezi intervențiile semnate de tovarășii I. Bercu, Al. Popescu, C. Vlad) se explică prin faptul că, determinarea riguros științifică a funcțiilor exercitate de statul nostru, înțelegerea justă a corelației dintre ele și, pe această bază, aprecierea reală a ponderei pe care o are fiecare în înfăptuirea schimbărilor revoluționare, în opera de construire a edificiului noii orînduiri — toate acestea nu sînt probleme de o valoare pur teoretică. Importanța lor practic politică, constă, printre altele, în aceea că soluția dată aspectelor menționate vizează direct și hotărîtor însăși organizarea statală a dominației proletariatului, precum și proporția în care se repartizează și își găsesc folosire pe diverse planuri mijloacele financiare și de altă natură de care dispune puterea de stat a clasei muncitoare. Iar din punct de vedere teoretic, studierea lor aprofundată permite reliefarea și mai puternică a superiorității democrației noastre populare asupra democrației burgheze.

Din păcate, deși intervențiile amintite au scos la lumină numeroase aspecte privind varietatea activității economice și culturale, rolul economic radical schimbat al puterii populare din țara noastră, prilejul oferit de această analiză nu a fost folosit pe deplin pentru a se sublinia esența nouă a statului nostru, opoziția și din acest punct de vedere, dintre dictatura proletariatului și statele de tip vechi, inclusiv statul capitalist. În articolul tov. Al. Popescu opoziția amintită este într-o anumită măsură estompată, datorită neaccentuării deosebirii calitative ce există între *intervenția* statului burghez în economie și *funcția* economico-organizatorică proprie statului socialist.

Fără îndoială că am greși dacă am ignora faptul că statul burghez contemporan joacă și el un rol relativ însemnat în viața economică. Dar practica istorică ne arată în mod convingător că acest rol nu se poate desfășura ca o *funcție de organizare și conducere* a mersului economiei naționale. Intervenția statului burghez se lovește necontenit atît de granițele „naturale", pe care i le opune proprietatea privată asupra mijloacelor de producție, cît și de granițele sociale pe care le ridică în fața ei acest tip de proprietate, și anume: acțiunea stihinică a legilor economiei capitaliste — și, îndeosebi, a legii concurenței și anarhiei în producție — care *se impun ca forțe oarbe, indiferent* de faptul că sînt sau nu cunoscute. În capitalism nu poate exista deci o reglementare anticipativă, conștientă, a producției sociale ; în ultimă instanță, în această orînduire este *exclusă* posibilitatea *conducerii* economiei, atît în ce privește coordonarea *întregii* activități economice, cît și în privința dirijării *reale*, eficace, a proceselor economice.

În socialism, în schimb, principalele mijloace de producție se concentrează *în mîinile statului*, iar acțiunea noilor legi ale dezvoltării economice — legi ce apar pe baza proprietății socialiste — nu numai că nu exclude ci, dimpotrivă, *presupune* intervenția activă a statului asupra desfășurării proceselor economice, o face *necesară*, obligatorie.

Tocmai în condiționarea lor *obiectivă* găsim deosebirea esențială între activitatea economică a statului burghez, intervenția sa în economie, pe de o parte, și funcția economico-organizatorică a statului socialist, pe de altă parte. În neglijarea acestui aspect al problemei constă insuficiența argumentării din intervenția citată.

De altfel, tov. Al. Popescu arată el însuși în mod just că rolul economic al statului capitalist nu poate fi confundat cu rolul economic al statului socialist nici ca *amploare* și nici, mai ales, *în conținutul social*: statul burghez este pus în slujba intereselor capitalului, în timp ce dictatura proletariatului servește interesele celor ce muncesc.

Din acest punct de vedere, puterea democrat-populară din țara noastră și-a dovedit natura schimbată și superioritatea față de regimul burghezo-moșieresc, încă în prima ei etapă de existență. După cum se analizează pe larg și în articolele publicate, puterea populară instaurată la 6 martie 1945 a început să desfășoare treptat o activitate economică — inițial de evidență și control —, din ce în ce mai bogată, în scopul de a asigura refacerea economiei naționale distrusă de război, de a se opune sabotajului capitaliștilor, de a contracara și anihila efectele inflației, precum și de a asigura astfel ridicarea nivelului de trai al populației. Pornind de aici, unii participanți la discuție îi atribuie dictaturii proletariatului și țărănimii din țara noastră exercitarea și a unei funcții economico-organizatorice.

După opiniile generale, această apreciere nu este îndreptățită. În ciuda amploarei pe care a căpătat-o și a conținutului ei social schimbat, activitatea de stat pe tărîm economic din acea perioadă nu poate fi caracterizată drept o funcție, întrucît nu se baza pe existența unor condiții economice obiective, care — așa cum s-a arătat mai înainte — o generează ca atare. Măsurile economice ale puterii populare nu erau în această perioadă nemijlocit generate din mecanismul relațiilor economice existente — predominant capitaliste, — ci exprimau în esență o dominație politică, erau inițiate în temeiul anumitor relații social-politice de clasă, întruchipate de dictatura proletariatului și țărănimii.

Despre o funcție economico-organizatorică a statului democrat-popular — funcție care în prima etapă a regimului nostru a existat doar în germene — se poate vorbi, așadar, numai după instaurarea dictaturii proletariatului și naționalizarea principalelor mijloace de producție; deși în analiza problemei nu putem neglija întreaga bogăție a raportului dialectic dintre economic și politic, esențial este însă a releva faptul că funcția economico-organizatorică a apărut pe temeiul relațiilor socialiste de producție, a căror cerință obiectivă o reprezintă și s-a dezvoltat și se dezvoltă pe măsura lărgirii acestora.

Care este, în perioada actuală, semnificația și greutatea specifică a acestei funcții în ansamblul activității de stat?

Înainte de a da răspuns la această întrebare, participanții la discuție au subliniat — și, credem, în mod justificat — că, în anii trecuți, în ciuda importanței pe care o are, problema funcțiilor statului nostru democrat-popular a fost prezentată adesea unilateral și în spirit dogmatic. Ca atare, s-a ajuns la aprecieri necorespunzătoare experienței istorice în legătură cu importanța și ponderea celor două laturi — represivă și constructivă — ale dictaturii proletariatului (în dauna laturii din urmă) și, astfel, nu au fost evidențiate în măsura necesară funcțiile economice și culturale ale statului nostru democrat-popular, precum și varietatea de forme și metode prin care ele se caracterizează.

Combătînd aceste tendințe, participanții la discuție și-au exprimat părerea — împărtășită și de noi — că, în esența dictaturii proletariatului, activitatea constructivă — și anume: folosirea puterii de stat pentru organizarea socialismului, pentru mobilizarea tuturor oamenilor muncii la o participare activă și conștientă în opera de făurire a noii orînduiri — ocupă un loc de prim rang.

Trebuie avut în vedere faptul că, economia și cultura socialistă nu „pică din cer", ci sînt roadele unei activități constructive stăruitoare și mai mult sau mai puțin îndelungate. Totodată, de zdrobirea rezistenței dușmanului de clasă este indisolubil legată desfășurarea cu succes a acestei activități, menite, printre altele, a asigura înseși premisele îndeplinirii cu succes a sarcinilor de reprimare a împotrivirii claselor exploatatoare, de lichidare deplină și definitivă a exploatării.

Așadar, latura constructivă și cea represivă a democrației noastre populare nu pot fi despărțite, izolate între ele. Ambele se presupun reciproc și, pînă la un anumit grad, chiar se îmbină, se contopesc, pătrunzînd toate domeniile activității de stat. Lenin a prezentat extrem de sugestiv unitatea celor două laturi, caracterizînd dictatura proletariatului ca o luptă crîncenă, sîngeroasă și nesîngeroasă, violentă și pașnică, militară și economică, pedagogică și administrativă.

Această strînsă împletire a funcțiilor statului nostru trebuie cu atît mai mult accentuată, cu cît există pericolul ca evidențierea locului real ce revine activității economico-organizatorice să ducă la subaprecierea însemnătății laturii represive a dictaturii proletariatului, direcție în care se îndreaptă „teoretizările" revizioniste. Or, în realitate, locul și ponderea diverselor funcții ale statului proletar nu pot fi privite în mod static, încremenit, fără a avea în vedere împrejurările complexe în care se desfășoară lupta revoluționară, și în primul rînd, raportul forțelor de clasă, gradul și formele de rezistență ale claselor doborîte de la putere. Astfel, în anumite momente sau etape ale perioadei de trecere de la capitalism la socialism — atunci cînd forțele ostile progresului își intensifică, cu sprijinul imperialismului internațional, activitatea antipopulară — sarcinile represive ale dictaturii proletariatului pot căpăta chiar un rol preponderent, fără ca aceasta să fie o necesitate rezultînd din esența socialismului.

Concluzia ce se impune este că, neglijarea sau subaprecierea vreuneia din cele două laturi nu poate — după cum ne învață practica revoluționară — decît să pericliteze izbînda cauzei clasei muncitoare.

Acest adevăr este o țintă principală a tuturor atacurilor pornite din partea adversarilor oportuniști ai socialismului științific.

Pe de o parte, revizioniștii caută să descopere o pretinsă opoziție între democrația socialistă și conducerea de către stat a producției sociale. Însă, prin aceasta, ei ignorează esența și semnificația profund populară, democratică, a funcției economico-organizatorice a statului proletar, prin mijlocirea căreia *însuși poporul muncitor* își exercită *dreptul de proprietar* asupra mijloacelor de producție. *Conducerea de către stat* a economiei, pe baza centralismului democratic, conducere ce ține seamă în mod just de nevoile și posibilitățile locale, precum și de inițiativa de jos, poate asigura respectarea întocmai a intereselor *generale* și, astfel, a cerințelor *reale* ale democrației socialiste. Practica a arătat că, pe măsura dezvoltării democrației socialiste, funcția economico-organizatorică își găsește un cadru din ce în ce mai larg de desfășurare, crește incontinuu importanța și ponderea ei.

Pe de altă parte însă, revizioniștii caută să descopere o pretinsă opoziție între principiile „democrației" și funcția represivă a dictaturii proletariatului. Dar în felul acesta ei ignorează faptul că funcția amintită este îndreptată împotriva unei *minorități* care încearcă să folosească drepturile și libertățile cetățenești împotriva statului proletar, în scopuri *ostile puterii majorității societății*. În perioada de trecere de la capitalism la socialism — perioada unei lupte de clasă înverșunate, dusă după principiul „care pe care" — numai exercitarea cu succes a acestei funcții poate asigura desfășurarea nestingherită a muncii constructive economice și culturale, condițiile necesare lărgirii continue a drepturilor și libertăților cetățenești și, deci, ale adîncirii continue a democrației socialiste. În lumina practicii revoluționare apare evidentă legătura indisolubilă între democrația pentru popor și dictatura împotriva dușmanilor acestuia și, în consecință, absurditatea și caracterul profund reacționar al lozinicii democrației „pure", „integrale", lozincă pe care revizioniștii vechi și noi se străduiesc să o opună principiului marxist-leninist al dictaturii proletariatului.

★

Problemele închegării formei de stat democrat-populare, dialectica dezvoltării formei și conținutului puterii, și-au găsit în cursul discuției o tratare largă, nu lipsită de considerații originale, într-o serie de materiale cum sînt cele semnate de I. Ceterchi și M. Lupan. Analiza întreprinsă cu aceste prilejuri înfățișează procesul făuririi și consolidării în țara noastră a unei organizări de stat democrat-populare, a unei forme de stat care, întruchipînd unitatea în ceea ce privește elementul legic și esențial al oricărei organizări de stat socialiste, cunoaște totodată anumite trăsături și particularități proprii. Desprinderea acestora din urmă s-a dovedit a fi importantă prin aceea că oferă o bază istorică — din păcate prea puțin folosită în cursul discuției — pentru formularea unor concluzii și învățăminte practice privind întărirea continuă a puterii populare.

A reieșit și din materialele discuției că, lupta împotriva vechii puteri de stat nu a însemnat în țara noastră o luptă pentru lichidarea *concomitentă* a organelor acesteia, că puterea populară, schimbînd conținutul de clasă al mecanismului de stat, a menținut o întreagă perioadă istorică vechi forme de exercitare a puterii

folosindu-le potrivit intereselor oamenilor muncii și desfășurării procesului revoluționar.

Organizarea de stat democrat-populară a căpătat, în aceste condiții, la începutul ei, o fizionomie particulară imprimată de persistența unui ansamblu de forme vechi, pe care puterea populară le-a trecut în slujba noului conținut. Relevînd în diferite planuri rezultatele istorice dobîndite de puterea populară pe temeiul acțiunii în formele și cu metodele amintite, materialele discuției au demonstrat convingător faptul că rolul formelor în dezvoltarea socială nu trebuie apreciat într-un mod abstract, că în ciuda caracterului lor vechi, o serie de forme de acțiune și organizare de stat au fost rodnic folosite potrivit intereselor oamenilor muncii.

Aprecierea concretă a rolului și caracterului formei, potrivit dezvoltării conținutului pe care îl slujește, a permis în același timp să fie evidențiat în discuție, pe baza unei cercetări istorice, felul cum vechile forme temporar folosite își vădeau tot mai insistent, pe măsura desfășurării conținutului nou, trăsăturile lor negative. Trecerea la revoluția socialistă și la dictatura proletariatului a ridicat de aceea sarcina istorică a făuririi — asigurînd totodată făurirea — unor noi forme de organizare și exercitare a puterii de stat, *nemijlocit generate* și legate de conținutul procesului revoluționar, ca, de exemplu, Marea Adunare Națională și sfaturile populare. Conducînd multilateral puterea democrat-populară și asigurînd aplicarea creatoare a învățăturii marxist-leniniste la condițiile concret-istorice, partidul s-a orientat astfel cu claritate în diversitatea de forme pe care o înfățișa tabloul vieții social-politice în țara noastră, a știut să stăpînească toate formele și s-a îndreptat ferm spre folosirea acelor forme de organizare și activitate care asigurau istoricește concordanța cu cerințele puterii populare și ale trecerii la socialism.

Întreprinsă pe temeiul convingător al experienței istorice, analiza esenței reale a puterii populare încă în prima etapă, a criteriilor fundamentale ce o definesc, prin diferențierea lor riguroasă de trăsăturile formale, își capătă o deosebită însemnătate și prin aceea că dezvăluie totala inconsistență științifică și funcțiunea reală de clasă a acelor teze revizioniste ce ocolesc cu grijă conținutul de clasă în definirea puterii, pentru a se opri în schimb exclusiv la trăsături de ordin formal. Procedeul utilizat într-adevăr în acest sens de către revizioniști constă în aprecierea unui regim ca democratic sau nedemocratic nu răspunzînd la întrebarea: *ce putere, a cărei clase* este puterea care se exercită, ci după forma, modul, mijloacele exercitării ei, luînd în discuție trăsături formale cum ar fi numărul de partide, modalitățile organizării puterii de stat. Or, degajarea esenței regimului democrat-popular în prima sa etapă drept o putere care exprima și slujea intereselor oamenilor muncii independent de natura formei sale de stat sau a organizării statului înfățișează așadar, încă o dată, ca element fundamental în aprecierea esenței democratice a unei puteri, tocmai împrejurarea dacă sînt sau nu slujite și exprimate în viața de stat interesele oamenilor muncii, ale majorității societății, dacă în viața socială domină o minoritate exploatatoare sau majoritatea muncitoare, dacă puterea de stat promovează prin politica sa exploatarea și asuprirea oamenilor muncii sau, dimpotrivă, eliberarea lor de sub exploatare și asuprire.

★

Diversele laturi ale formei de stat din țara noastră în etapa dictaturii proletariatului au fost supuse unei competente analize juridice îndeosebi în intervenția

semnată de tov. I. Ceterchi. Urmărind manifestările formei de stat a dictaturii proletariatului sub aspectul întreit al formei de guvernămînt, al structurii de stat și al metodelor de guvernare, intervenția menționată se oprește asupra unor trăsături ce caracterizează această formă de stat, pentru a demonstra pe baza lor adevărul că republica populară — ca formă a dictaturii proletariatului — reprezintă o formă nouă și superioară de democrație, o democrație de tip socialist. Un merit al acestei intervenții stă și în încercarea de a nota, dincolo de particularitățile ce deosebesc între ele formele statelor socialiste, anumite trăsături de ordin general ce le reunesc — potrivit esenței de clasă comune — cum ar fi: asigurarea participării obligatorii a maselor la conducerea statului; crearea unor instituții reprezentative cu adevărat populare; eligibilitatea, revocabilitatea și responsabilitatea deputaților; aplicarea principiului centralismului democratic; asigurarea legalității socialiste etc.

Sublinierea unor asemenea trăsături ale organizării de stat socialiste capătă o deosebită însemnătate îndeosebi în actualele condiții ale luptei ideologice. Se știe că o bază importantă a atacurilor revizioniste la adresa statului dictaturii proletariatului o reprezintă străduința de a denatura esența nouă a statului de tip socialist, de a ascunde opoziția existentă între natura acestuia și natura tipurilor de stat ce i-au premers.

Asemenea străduințe pot fi însă susținute numai cu prețul nesocotirii totale a experienței istorice oferite de existența și acțiunea statelor de tip socialist. „Avem nevoie de stat — arată Lenin — dar *nu* de statul de care are nevoie burghezia cu organe ale puterii despărțite de popor și care sînt opuse poporului...". Ilustrată și aprofundată într-o serie de aspecte în materialele discuției, practica făuririi și acțiunii statului democrat-popular vădește cu tărie, și în formele organizatorice, tocmai esența și natura nouă a statului nostru, constînd în primul rînd în caracterul său popular, în faptul că reprezintă însăși organizarea și acțiunea maselor populare conduse de partid.

Urmărirea evoluției pe care au cunoscut-o formele de organizare și metodele de exercitare a puterii de stat în țara noastră, a creat în cursul discuției o bază pentru degajarea unor concluzii principiale privind dezvoltarea continuă a construcției de stat socialiste din țara noastră. Experiența istorică a puterii populare este într-adevăr atît de bogată și edificatoare, încît analiza ei poate să servească nu numai pentru desprinderea unor aspecte nemijlocit legate de perioada trecută la care se referă, ci pentru a se evidenția pe deplin, în temeiul analizei istorice, procesul apariției și semnificația trăsăturilor ce caracterizează democrația populară în etapa actuală, esența și însemnătatea acțiunilor puterii populare în procesul construcției socialiste, necesitatea și căile întăririi continue a puterii oamenilor muncii.

Anumite preocupări în acest sens, pentru folosirea bazei de concluzii practice căpătate în urma analizei teoretice de ordin istoric, pot fi sezisate și în cuprinsul discuției asupra problemelor formei de stat. O concluzie degajată în cursul discuției în temeiul studierii practicii acumulate de puterea populară, demonstrează de pildă în mod convingător, prin relevarea schimbării diferitelor metode de realizare a democratismului și a formelor organizatorice folosite de puterea populară în acest răstimp, faptul că aceste forme și metode nu au o existență rigidă, încremenită, ci depind în întregime de stadiul corespunzător și ansamblul condițiilor

concrete ale procesului revoluționar. Fără îndoială că o asemenea concluzie — prin însemnătatea sa practică pentru construcția de stat — nu se limitează la perioada trecută din datele căreia ea a fost îndeosebi degajată. O asemenea concluzie atrage atenția asupra faptului că formele organizatorice și metodele folosite în practica activității de stat nu pot fi și nu trebuie fetișizate, că este necesară considerarea lor concret-istorică, în lumina împrejurărilor de care depind, avînd în vedere cerința perfecționării lor continue —, potrivit intereselor oamenilor muncii, cerințelor construcției socialiste și consolidării puterii populare.

O asemenea cerință, firește, nu are nimic comun cu revendicarea demagogică a reorganizărilor nejustificate sau, cum se exprima Lenin, „de paradă". Parcă adresîndu-se amatorilor contemporani ai unor asemenea „reorganizări" anarhice, Lenin scria: „Mai domol cu fanteziile", „noi trebuie să procedăm cu prudență, schimbînd aparatul nostru pe măsura ce acest lucru este necesar, pe baza experienței practice".

Așa cum am amintit, degajarea unor concluzii practice corespunzătoare nu a constituit însă o preocupare în toate materialele închinate studierii istoriei puterii populare. Nici analiza problemelor formei de stat, de pildă, nu deschide în suficientă măsură, după părerea noastră, o perspectivă asupra problemelor actuale de interes arzător, ale construcției de stat din țara noastră. Credem, de pildă, că urmărind particularitățile istorice ale procesului închegării și consolidării organizării de stat democrat-populare din țara noastră, discuția ar fi trebuit să analizeze mai adînc împrejurările concrete în care regimul democrat-popular — opus prin *esența* sa birocratismului — luptă consecvent împotriva oricăror denaturări de ordin birocratic. Așa cum a reieșit din analiza istorică întreprinsă în cursul discuției, birocratismul și-a găsit istoricește rădăcini și teren de persistență în țara noastră în folosirea de către puterea populară de-a lungul unei întregi perioade a formelor organizării de stat moștenite de la regimul burghezo-moșieresc, a stilului de muncă îngust administrativ de care era inevitabil întovărășită folosirea temporară a vechiului mecanism de stat; datorită inerției și rutinei, metode legate de un asemenea stil și înclinarea spre folosirea lor se mențin în parte și astăzi, deși elementele de ordin organizatoric ce le-au generat sînt înlăturate. Trebuie de asemenea avut în vedere, în explicarea persistenței unor manifestări birocratice, modalitatea concretă — menționată în cursul discuției — a făuririi noilor organe ale puterii de stat democrat-populare din țara noastră, și anume faptul că, deși s-au constituit cu sprijinul activ al poporului muncitor, ele au apărut de sus, din inițiativa organelor centrale ale puterii populare. Abordarea unor asemenea probleme este în măsură așadar să evidențieze complexitatea specifică a condițiilor în care are loc în țara noastră atragerea maselor largi populare la o participare activă și permanentă în viața de stat.

Problema sporirii participării maselor populare la toate domeniile activității de stat se ridică cu o deosebită ascuțime pe plan local, în legătură cu sfaturile populare. În acest sens, noua lege de organizare și funcționare a sfaturilor populare, venind să pună în acord *sfera drepturilor* ce le revin acestora cu *capacitatea* de acțiune oferită de baza lor de masă, prevede o serie de direcții de activitate menite să consolideze și să lărgească această bază de masă pe care sfaturile se sprijină în munca lor. În lumina sarcinilor actuale, credem că abordarea atentă a problemelor legate de rolul și posibilitățile de acțiune ce revin acelor forme din munca sfaturilor populare care presupun prezența obligatorie și neapărată a

maselor — cum ar fi de pildă activitatea desfășurată în sesiuni, activitatea deputatului ca principal factor de legătură cu masele cetățenești, activitatea multiplelor forme organizatorice de legătură cu masele, cum sînt comisiile permanente, comitetele de cetățeni etc. — ar fi trebuit să ocupe în discuție locul cuvenit. Practica a demonstrat că folosirea la maximum a tuturor resurselor de care dispune mecanismul nostru de stat în asigurarea manifestării inițiativei și forței creatoare a celor ce muncesc reprezintă calea cea mai sigură spre obținerea de noi succese pe tărîmul construcției socialiste.

Cele de mai sus evidențiază cu tărie că nu ar fi fost — și nu va fi nici în viitor — lipsită de însemnătate cercetarea, într-un spirit mai puternic pătruns de cerințele actualității, a bogatei experiențe acumulată pe tărîmul mobilizării maselor în perioada cuceririi și consolidării puterii populare. Caracterul deosebit de prețios al experienței amintite — și implicit însemnătatea deosebită a generalizării ei — rezidă mai ales în aceea că ne înfățișează modul cum partidul nostru a căutat și a reușit să găsească în fiecare fază a luptei revoluționare, căile cele mai potrivite pentru ridicarea maselor la creație politică conștientă, pentru aducerea lor în miezul activității obștești.

★

Semnalînd unele contribuții aduse de materialele publicate, nu putem trece cu vederea faptul că, în mod izolat, în cadrul discuției au fost exprimate și teze eronate, creatoare de confuzii, în legătură cu interpretarea noțiunilor de revoluție și revoluție populară, cu problema periodizării și caracterului transformărilor revoluționare din țara noastră ș.a.m.d.

Se manifestă uneori tendința de a identifica rolul conducător, obținut de clasa muncitoare în viața de stat încă la 6 martie 1945, cu o dictatură a proletariatului, de a formula pe această bază concluzia că puterea instaurată la 6 martie 1945 ar fi fost o dictatură a proletariatului. Are oare temeiuri reale o asemenea încercare? Fără îndoială că nu.

O asemenea concepție dovedește că nu ajunge la înțelegerea criteriilor fundamentale de apreciere a esenței puterii, a naturii de clasă proprie unei puteri. În realitate, pentru aceasta, criteriul fundamental îl oferă nu proporția numerică a participării unei forțe sau alta la conducerea de stat și nici inclinațiile lor subiective, ci elemente cum sînt *interesele de clasă, programul, țelurile* pe care le promovează o putere dată, *sarcinile* și *acțiunile obiective* inițiate în cuprinsul acestei puteri.

Analiza acestor elemente este singura în măsură să ne explice de ce, deși rolul conducător în viața de stat aparținea clasei muncitoare în frunte cu partidul ei, puterea instaurată nu era o dictatură a proletariatului, ci una revoluționar-democratică a clasei muncitoare și țărănimii, sub conducerea clasei muncitoare. În legătură cu cele de mai sus, se cere a fi concret diferențiată unitatea de interese dintre cele două forțe, unitate pe care se întemeiau acțiunile puterii de stat. Se știe că interesele socialiste ale clasei muncitoare exprimă în esență și în ultimă instanță interesele și năzuințele fundamentale ale tuturor oamenilor muncii, ale majorității societății. Dar comunitatea de interese pe care se întemeiază alianța clasei muncitoare cu masele de oameni ai muncii și în primul rînd cu masele țărănești trebuie apreciată în mod concret-istoric. În perioada la care ne referim, concluzia va fi că această comunitate de interese dintre clasa muncitoare și masele țărănești avea la

bază nu promovarea intereselor specifice, nemijlocit socialiste, ale clasei muncitoare, ci interesele general-democratice ale maselor largi. Firește, trebuie să ținem seama că *numai în urma promovării acestor interese* se deschidea larg drumul spre revoluția socialistă. Dar *în general*, și *în mod nemijlocit*, acțiunile puterii populare nu reprezentau în această perioadă transformări socialiste corespunzătoare unei dictaturi a proletariatului, ci transformări cuprinse într-un cadru burghezo-democratic. Tocmai de aceea, pentru aprecierea mai departe a schimbărilor ce intervin în conținutul de clasă al puterii, în direcția dictaturii proletariatului, se cere notat ca un element important procesul degajării treptate a sarcinilor cu o semnificație nemijlocit socialistă în rîndul sarcinilor revoluționar-democratice ale întregului popor.

Să mergem mai departe. Corespunde oare unor cerințe reale tendința de a limita însemnătatea schimbărilor intervenite pe tărîmul puterii spre sfîrșitul anului 1947, exclusiv la sfera formei de stat? Poate fi oare interpretat în acest sens faptul că soarta bătăliei pentru putere fusese hotărîtă în țara noastră încă în 1945, sau faptul că măsuri cum ar fi doborîrea monarhiei priveau în mare parte o schimbare la nivelul formei de stat? Considerăm și asemenea tendințe ca fiind opuse indicațiilor vieții și, în consecință, lipsite de temei.

În primul rînd, criteriul fundamental și rodnic pentru aprecierea unei etape sau alta a procesului revoluționar rămîne în realitate, și după ce problema puterii a fost rezolvată în sensul trecerii ei pe baze populare, criteriul indicat de Lenin, criteriul schimbărilor intervenite în esența de clasă a puterii politice. Ne oferă schimbările de la sfîrșitul anului 1947 elemente pentru o apreciere în acest sens? Fără îndoială că da. Transformările legate de îndepărtarea reprezentanților burghezi din guvern, de înlăturarea monarhiei și de proclamarea republicii populare, au într-adevăr, ca semnificație fundamentală, tocmai semnificația unei schimbări *calitative* în conținutul puterii, a trecerii *întregii* puteri în mîinile clasei muncitoare, și în felul acesta, semnificația trecerii la rezolvarea sarcinilor unei noi etape — etapa revoluției socialiste.

În al doilea rînd, limitarea semnificației pe care a avut-o înlăturarea monarhiei, exclusiv la nivelul formei de stat, nu poate fi făcută decît cu prețul subaprecierii vădite a greutății specifice deținute de monarhie în viața politică a țării.

Dată fiind necesitatea unor asemenea observații, legate de intervenția tov. Tr. Udrea în cadrul discuției, ne însușim critica ce ni s-a adresat într-un editorial al revistei *Lupta de clasă* care arată că redacția nu a dat dovadă de destulă vigilență dînd curs unor asemenea intervenții vulgarizatoare ca aceea a tov. Udrea în care se deformează faptele și care contribuie la crearea de confuzii [1].

★

Discuția inițiată de noi și-a pierdut din eficacitate datorită insuficientei exigențe a redacției, care a permis — așa cum observă o notă critică a lui N. Crețu, publicată în revista *Lupta de clasă* și intitulată *Discuții scolastice în jurul unor cuvinte* — ca unele intervenții să se îndepărteze de scopul dinainte stabilit, manifestînd tendința de a se aluneca pe un făgaș sterp, al discuțiilor abstracte, de tip scolastic [2]. Această apreciere se referă mai ales la materialul tov. O. Hoffman, cu care polemizează de altfel autorul notei menționate.

[1] *Lupta de clasă*, nr. 8 din august 1957, p. 11.
[2] *Ibidem*, nr. 7 din Iulie 1957, p. 108.

Fiind în esență de acord cu obiecția citată — deoarece intervenția tov. Hoffman, asemănător de altfel majorității celorlalte intervenții, nu a pornit în măsura cuvenită de la elementele oferite de realitatea socială pentru a le generaliza — considerăm că sînt necesare unele precizări.

După cum dezbaterile însești au arătat, categoriei sociologice marxist-leniniste de „putere" i se dau sensuri diferite (vezi intervențiile tov. M. Lupan, O. Hoffman, I. Ceterchi, precum și nota respectivă din *Lupta de clasă*). S-au ivit controverse și în legătură cu determinarea categoriilor de „esență", „conținut" și „formă" a puterii. În ce privește noțiunea de „regim", ea este folosită de asemenea în sensuri diferite în literatura social-politică și juridică (în sens de orînduire socială sau numai de orînduire politică, de parte a formei de stat etc.).

Stadiul actual al cercetărilor de materialism istoric dovedește așadar că, este încă necesară o studiere temeinică, aprofundată, a unui șir întreg de categorii, în vederea clarificării depline a bogatului lor conținut, potrivit indicațiilor oferite de practica social-istorică. Dar, este evident că — după cum au relevat înșiși participanții la dezbatere — problemele nu pot fi soluționate în mod corespunzător atît timp cît mai există confuzii terminologice. Respingerea hotărîtă a oricăror discuții formal-terminologice, pătrunse de scolasticism, nu poate fi și nu trebuie așadar interpretată ca o atitudine negativă față de studiul categoriilor materialismului istoric. De aceea, străduința spre asigurarea unei terminologii unitare, precise și clare — de altfel condiție de bază a oricărei științe — în măsura în care reflectă o preocupare pentru studierea tot mai profundă a categoriilor materialismului istoric, nu trebuie condamnată, ca atare, și nu poate fi acuzată, *ab initio*, de scolasticism.

Credem că discuția ar fi fost mult mai folositoare, dacă întregul efort al participanților s-ar fi concentrat în jurul problemelor centrale de interes larg.

Aici intervine necesitatea de a face anumite aprecieri în ce privește orientarea pe care au avut-o dezbaterile desfășurate în paginile revistei. În această chestiune s-au exprimat puncte de vedere, în aparență, deosebite: unii considerau că, în linii mari „discuția a rămas orientată spre trecut", în timp ce alții susțineau că nu poate fi caracterizată astfel abordarea problemelor perioadei 23 August 1944—30 decembrie 1947.

După părerea noastră, opiniile menționate nu se exclud ci, dimpotrivă, se completează reciproc. Este adevărat că „discuția a rămas orientată spre trecut", deoarece, din păcate, problemele actuale nu s-au bucurat nici pe departe de atenția cuvenită. Totodată nu poate fi negat însă faptul că abordarea problemelor teoretice aparținînd istoriei puterii populare — așa cum am notat pe marginea analizei cuprinse într-o serie de materiale — permite desprinderea unor concluzii teoretice și practice, de actualitate și valoroase.

Fapt este că, în ciuda insistențelor redacției, vădite și în publicarea articolului *Problemele actualității așteaptă încă să fie discutate*, sîntem nevoiți să constatăm că orientarea discuției nu a înregistrat în acest sens schimbări substanțiale.

O sferă largă a problemelor generale și de nemijlocită actualitate ale democrației populare, inclusiv o multitudine de aspecte din domeniul construcției de stat, mai așteaptă încă, în consecință, o aprofundată dezbatere. În legătură cu activitatea de stat, de pildă, cercetarea teoretică își găsește un teren fertil în analiza esenței de clasă a orînduirii noastre de stat, a naturii schimbărilor intervenite în

orînduirea de stat în perioada revoluției socialiste și raporturile cu organizarea de stat democrat-populară din prima fază a existenței sale, în adîncirea principalelor trăsături ce caracterizează statul nostru democrat-popular și datorită cărora el poate îndeplini cu succes sarcinile dictaturii proletariatului. Procesul dezvoltării continue a democrației socialiste și întăririi puterii populare în țara noastră, aduce în centrul atenției aspecte cum ar fi dialectica conținutului și formei de stat în țara noastră în perioada de trecere de la capitalism la socialism, sistemul democrației populare și căile consolidării sale în R.P.R., aplicarea adîncă și justă a principiului leninist al centralismului democratic în organizarea și activitatea de stat, mijloacele îmbunătățirii continue a activității organelor reprezentative și îndeosebi a sfaturilor populare, formele cele mai potrivite de atragere a maselor într-o participare permanentă la activitatea de stat. Urmărirea conținutului bogat și divers al activității desfășurate de statul democrat-popular va fi, la rîndul său, de natură a îmbogăți studiul de mare însemnătate practic-politică al funcțiilor statului democrat-popular, în direcții cum ar fi: esența, locul și semnificațiile funcțiilor economico-organizatorice și cultural-educative, rolul și greutatea specifică a funcției represive, caracteristicile funcției de apărare a proprietății obștești, funcția externă și îmbogățirea calitativă a conținutului ei în condițiile existenței comunității țărilor socialiste.

Însemnătatea hotărîtoare pe care o are rolul conducător al partidului în viața de stat a țării și în întreaga desfășurare a procesului revoluționar revendică o profundă analiză teoretică a tuturor aspectelor legate de exercitarea cu succes a acestui rol — analiză care, din păcate, nu și-a găsit locul cuvenit în discuție —, o cercetare atentă a unor probleme cum ar fi bazele științifice ale exercitării acestui rol, manifestarea lui în diferitele sfere ale vieții obștești, asigurarea lui ca o premisă a dezvoltării democrației socialiste, locul conducător al partidului în mecanismul dictaturii proletariatului.

Calea pe care experiența acumulată pînă în prezent o înfățișează, pentru abordarea științifică și rodnică a problemelor teoretice ale construcției socialiste este cea a generalizării unui bogat material privind realitatea socială, adunat pe bază de cercetări concrete de teren. În acest scop se impune necesitatea de a se lărgi continuu sfera cercetărilor monografice, cărora planul de cercetări al Insitutului de filozofie a început să le acorde o atenție deosebită.

Problemele a căror studiere temeinică reprezintă încă o sarcină deosebit de arzătoare, sînt numeroase și extrem de complexe. Trebuie arătat că, după părerea noastră, ele nu vor putea fi rezolvate cu succes decît în urma unor susținute eforturi colective, pe care vor trebui să le depună cu multă pasiune cadrele din toate domeniile științelor sociale. Desfășurarea discuției reprezintă un pas real în această direcție, deoarece în cursul ei și-au expus părerile și un număr de juriști și istorici. Este regretabil, însă, că nu am reușit să asigurăm și participarea activă a unor economiști, a căror contribuție se dovedește a fi indispensabilă pentru soluționarea multilaterală și judicioasă a problemelor democrației populare.

Apreciind sub diverse aspecte desfășurarea discuției, nu putem să trecem, totodată, cu vederea faptul că, în general, discuția a fost lăsată mai mult în

seama cadrelor tinere; o serie de cadre cu experiență științifică nu și-au expus părerile în cadrul dezbaterii.

★

În concluzie, schimbul de păreri prilejuit de dezbaterile inițiate de revistă — cu toate scăderile și lipsurile serioase ce s-au manifestat — a fost, după părerea redacției, util. De aceea, deși din punct de vedere organizatoric, încheiem discuția, sîntem convinși că avem datoria de a asigura și în viitor spațiul necesar continuării luptei de opinii, cercetării creatoare a unor probleme de o deosebită actualitate, cum ar fi aceea a rolului conducător al partidului în construcția socialistă și, legat de aceasta, a esenței și căilor de dezvoltare ale democrației socialiste etc., ca și combaterii diferitelor teorii revizioniste privind viața și activitatea de stat. Reînnoim deci invitația adresată la începutul dezbaterii către cititorii și colaboratorii noștri, tuturor celor ce activează pe tărîm ideologic, rugîndu-i să expună în paginile revistei, și de acum înainte, rezultatele cercetărilor lor, în interesul studierii cît mai temeinice și rodnice a problemelor democrației populare în R.P.R.

VALOAREA TEORETICĂ A EXPERIMENTULUI

Cartea lui Pavel Apostol *Experiment şi cunoaştere* [1] tratează o temă importantă. Întreaga problemă a inducţiei, cu specificul ei din punct de vedere logic, deci problema fundamentării valabilităţii de cunoaştere a tot ceea ce în ştiinţă nu este rezultat nemijlocit al deducţiei, constituie preocuparea ei centrală. De aceea, *Experiment şi cunoaştere* este, pe de o parte, o analiză de pe poziţiile filozofiei marxiste a valorii gnoseologice a experimentului — acesta fiind factorul care conferă valabilitate logică inducţiei — iar pe de alta, o combatere a încercării de răstălmăcire idealistă a experimentului — şi implicit a deprecierii inducţiei de către idealismul neopozitivist. Am putea numi, deci, lucrarea lui P. Apostol, şi *Teoria logică a inducţiei în lumina filozofiei marxiste.*

Înainte de a intra în analiza propriu-zisă a problematicii expuse, se impun cîteva consideraţii despre stilul ei — în înţeles larg. Ceea ce reţine atenţia de la început, şi în tot decursul lecturii, e impresia lucrului *gîndit proaspăt:* ideile se dezvoltă una dintr-alta, legîndu-se între ele; autorul gîndeşte în faţa lectorului tema sa. El nu expune *la rece* rezultatele unei prealabile analize, ci îşi desfăşoară în faţa cititorului cercetarea. Autorul pune *el problema,* o dezvoltă şi este în decursul întregii expuneri mereu *el* în căutarea de soluţii. Gîndirea unei probleme, gîndirea ei de la început şi pînă la sfîrşit, fără ca în înlănţuire să se strecoare ceva pur şi simplu acceptat ca atare, *gîndirea personală* a problemei, iată explicaţia impresiei de proaspăt gîndit. Stilul lucrării e — deci — expresia stilului de a filozofa al autorului. Şi prin aceasta cartea lui P. Apostol dovedeşte că filozofia marxistă e o *cercetare mereu vie,* un neîntrerupt mers înainte — deci un *efort personal* de a *regîndi* (aceasta înseamnă a-şi însuşi filozofia marxistă) totul pentru *a gîndi* mai departe (aceasta înseamnă a dezvolta filozofia marxistă). Tocmai de aceea ea ridică probleme, invită la luare de poziţie.

Vom încerca, în cele ce urmează, să redăm, în linii generale, structura lucrării, şi să ne precizăm poziţia faţă de unele idei dezvoltate de către autor. Ideea principală din *Experiment şi cunoaştere* — după cum am mai amintit — e următoarea: *analiza experimentului în vederea descoperirii naturii şi a valorificării raţionamentului inductiv.*

Încă de la începutul consideraţiilor sale, P. Apostol, analizînd fenomenul cunoscut sub denumirea de „criză a ştiinţei", arată că el se caracterizează prin exagerarea unilaterală a diferitelor perspective ce se ivesc o dată cu apariţia noilor teorii ştiinţifice. Din inadecvarea *relativă* a *unei anumite* teorii ştiinţifice — de pildă cea newtoniană — idealismul trage concluzia *falsă* a *inadecvării absolute a oricărei* teorii ştiinţifice faţă de

[1] Pavel Apostol, *Experiment şi cunoaştere,* Ed. ştiinţifică, Bucureşti, 1957.

realitate. Tot aşa, ignorînd rolul practicii, idealismul poate răstălmăci caracterul *activ* al cunoaşterii, dîndu-i sensul de caracter *creator*. Deci, potrivit celor susţinute de autor, „criza ştiinţei" s-ar datora, pe de o parte, modului unilateral de a pune problemele, mod ce se realizează în *totala relativizare* a ştiinţei, iar pe de altă parte, răstălmăcirii rolului activ al cunoaşterii în rol creator. Pe de o parte, metafizică „à rebours" — deci sofistică; pe de alta, hipostazierea rolului cunoaşterii — deci *idealism*. Pe baza acestei analize prealabile, este supusă criticii definiţia ştiinţei oferită de către neopozitivism. Într-adevăr, întrucît ştiinţa ar fi numai un sistem logic de concepte care-şi găsesc întreaga lor justificare numai în ele însele (după cum susţine neopozitivismul), chiar prin acest fapt se elimină din cadrul ştiinţei problema adevărului — problemă de conţinut, modul de a obţine adevărul — practica social-istorică, procesul de cunoaştere — activitatea de cuprindere a conţinutului în formele logice (care nu sînt de altfel decît înseşi determinaţiile conţinutului). După toate aceste eliminări, din întreaga ştiinţă rămîne numai *sistemul formal logico-deductiv*. Deci, în această accepţie, conceptul de ştiinţă, redus la *sistem deductiv*, este o imagine unilaterală, abstractă a ştiinţei; iar cauza acestei imagini unilaterale e ruperea formei de conţinut, rupere determinată de neînţelegerea rolului practicii social-istorice în formarea, dezvoltarea şi înlănţuirea conceptelor. Cu aceste consideraţii se încheie analiza critică a neopozitivismului. Ceea ce ne-ar mai fi interesat în dezvoltarea acestei teme ar fi fost şi explicarea *cauzelor gnoseologice* care au prilejuit elaborarea unilateralei, abstractei înţelegeri a ştiinţei în neopozitivism. Oare nu insuficienţa logicii formale pentru cuprinderea realităţii în totalitatea ei, reducerea ei la deducţie, tentaţia caracterului ei stringent, precum şi lipsa unui nou organon în care deducţia logico-formală să fie *depăşită* prin deducţia dialectică a categoriilor, oare nu întreagă această *complexă* situaţie explică *logica internă* a acestei poziţii evident viciate? Credem că urmărirea problemei şi pe această latură ar fi putut scoate în evidenţă mecanismul lăuntric al neopozitivismului şi, prin aceasta, ar fi contribuit la critica lui mai profundă. Dar asupra acestei probleme intenţionăm să mai revenim.

Imaginii trunchiate şi eminamente falsificate a ştiinţei oferită de neopozitivism, autorul îi opune definiţia marxist-leninistă a ştiinţei. Trebuie să remarcăm de la început că nu e vorba despre o definiţie în sens riguros, ci de una în sens larg. În cadrul acestei definiţii, pe de o parte, se scoate în evidenţă caracterul sistematic al ştiinţei — sistem, întreg coerent de legi, teorii etc. —, iar pe de alta, se arată modul ei de apariţie — datorită practicii social-istorice — de perfecţionare şi dezvoltare, modul de verificare (autenticitatea cunoştinţelor) şi funcţia (rolul) ştiinţei. Definiţia enunţată e multilaterală — şi sistematică şi istorică — istoricul constituind explicaţia sistemului. Formele logice şi înlănţuirea lor într-un sistem ştiinţific sînt privite drept rodul *istoriei cunoaşterii*, ce se desfăşoară pe baza dezvoltării practicii social-istorice.

Prin aceasta e înlăturat atît caracterul unilateral absolutizat al definiţiei neopozitiviste a ştiinţei, cît şi ruperea de rădăcina ei vie, realitatea obiectivă. Dezvoltarea definiţiei în puncte adiţionale ne prilejuieşte remarcarea unor idei valoroase; ne referim, în special, la problema implicaţiei ca expresie a conexiunilor reale, cît şi la interesanta observaţie din subsol despre problema implicaţiei dialectice ca *depăşire*. Dar de ce numai atît despre implicaţie? De ce numai o simplă referire la „sistematizarea dialectică" a implicaţiilor? Problema implicaţiei — nu expusă în întregime — dar schiţată măcar, ar fi ocazionat autorului dezvăluirea *naturii elementare* a relaţiei logice — asemănătoare naturii elementare a mărfii — ca celulă a sistemului ştiinţific coerent. Iar pe această bază, autorul ar fi putut evidenţia şi mai pregnant legăturile dintre diferitele puncte ale definiţiei ştiinţei. Ne consolăm însă cu gîndul că lipsa resimţită aici va fi împlinită — potrivit promisiunii din subsolul menţionat — într-o viitoare lucrare.

Pentru a ne da o justă înţelegere a ştiinţei, P. Apostol urmăreşte perseverent rolul

practicii ca *mediu*, verigă intermediară între realitate şi cunoaşterea realităţii (cap. II). Menţionăm în treacăt extinderea prea mare pe care autorul — după părerea noastră — o dă noţiunii de practică, înglobînd în ea şi activitatea gîndirii. Gîndirea e un proces activ prin care reproducem pe plan ideal obiectul — ca atare ea nu face parte din practică, aceasta din urmă fiind acţiune reală asupra obiectului. De aceea experimentul trebuie înţeles ca punctul de confluenţă, de coincidenţă dialectică a teoriei cu practica. Dar, abstracţie făcînd de cele de mai sus, importantă ne pare ideea de înţelegere a experimentului ca formă specifică a manifestării practice la nivelul ştiinţei, adică la acel nivel în care practica şi teoria coincid dialectic. De aceea experimentul nu e o înregistrare pasivă, ci un act complex practic şi teoretic (logic) de însuşire a obiectului. Lupta împotriva „practicismului îngust", care degradează experimentul, înţelegerea lui potrivit naturii sale, ne apare ca un merit incontestabil al cărţii *Experiment şi cunoaştere*. Ideea legăturii între teorie şi practică se adînceşte prin înţelegerea naturii experimentului, deschizînd astfel problema funcţiei cognitive a experimentului (cap. III).

Urmărind acţiunea experimentului în cadrul şi *în decursul întregului proces de cunoaştere*, autorul desprinde rolul experimentului în cadrul descrierii, al observaţiei metodice — rol constatator şi verificator, în cadrul ipotezei — trecere de la descriere la explicare — rol verificator şi în cadrul explicării — deci în raport cu teoriile şi legile fenomenelor — tot rol verificator. În acest fel experimentul străbate întregul proces de cunoaştere. Ceea ce se evidenţiază în această analiză, este raportul dintre funcţia descriptivă şi cea explicativă a cunoaşterii, prin care se poate observa cum descrierea îşi are înţelesul prin raportare la esenţă, aceasta dînd sens şi directivînd, la rîndul ei, descrierea. Prin experiment la ipoteză, prin experiment la teorie şi, în sfîrşit, prin teorie din nou la experiment. Sau, altfel spus, de la fapte la concepte, pentru a putea porni din nou la fapte şi a reveni iarăşi îmbogăţiţi, la concepte. Drumul de la fapt la concept aduce bogăţia nesfîrşită a realităţii în gîndire; acesta e drumul de la realitate la gîndire, drum pe care îl parcurge *inducţia*. De aceea experimentul e fundamentul inducţiei, garantîndu-i valabilitatea, iar inducţia, la rîndul ei, „asimilează în structura sa formală experimentul". Pe baza acestor consideraţii, P. Apostol trece, în partea finală a studiului său, la cercetarea raţionamentului inductiv, abordînd problema inducţiei, criteriu formal în sistemele deductive, şi încheind prin lămurirea funcţiei cognitive a inducţiei şi implicit a experimentului.

Poziţia autorului în problema interpretării naturii raţionamentului inductiv e următoarea: de la început, bazîndu-se pe saltul de la premise la concluzii (de la unii la toţi), P. Apostol conchide că e imposibil a fundamenta *formal* inducţia. De aici urmează, drept consecinţă, independenţa logică a inducţiei faţă de sistemul logic-formal, prin excelenţă deductiv, raţionamentul inductiv fiind — potrivit opiniei autorului — un raţionament dialectic *în însăşi structura sa formală*. Argumentarea acestei teze se realizează prin evidenţierea saltului calitativ de la premise la concluzii, a rolului negaţiei în acest proces, a surprinderii (pe baza practicii social-istorice) a procesualităţii de conţinut a cunoaşterii prin care se înfăptuieşte trecerea de la singular la particular şi la general, de la întîmplător la necesar, de la fenomen la esenţă şi, însfîrşit, prin absorbirea în însuşi corpul raţionamentului inductiv a caracterului infinit al cunoaşterii. În acelaşi timp autorul, explicitînd presupoziţiile (fundamentul) raţionamentului inductiv — „unitatea materială a lumii, ca un ansamblu determinat de fenomene materiale cognoscibile" — precum şi caracterul lui profund dialectic (procesualitatea mai sus amintită) — susţine, pe această bază, că „în presupoziţiile cunoaşterii experimentale se cuprind implicit principiile materialismului dialectic ... metoda materialist-dialectică constituind generalizarea metodei experimentale". Aceasta e, în linii generale, concepţia autorului în legătură cu întemeierea, natura şi valoarea inducţiei şi a experi-

mentului. De aceea expunerea amănunţită a experimentului şi a inducţiei e în fond o pledoarie *plină de pasiune* pentru cunoaşterea autentică, vie, capabilă să cuprindă, să redea şi să stăpînească realitatea, de care cunoaşterea e legată prin practică, prin *faptă* şi *acţiune*. Privită în această lumină, inducţia îşi dezvăluie, *într-adevăr natura* şi valoarea ei de cunoaştere, iar încrederea în puterea omului de a cunoaşte şi a stăpîni natura se dovedeşte a fi cu totul întemeiată. Materialismul dialectic — forma cea mai înaltă *a umanismului*, a umanismului *faptei*, se impune cu evidenţa unei „axiome".

Dar deducţia? Prins în „elogiul inducţiei" — elogiu care i-a prilejuit o pătrunzătoare analiză a acesteia — autorul a lăsat în umbră unele aspecte ale deducţiei. Cade, deci, în sarcina recenzentului reliefarea unor momente ale procesului cunoaşterii în care rolul deducţiei trebuie marcat cu grijă. Am vrea să ridicăm două probleme :

A) Întrucît, în cadrul inducţiei, între premise şi concluzii există un salt, oare nu tocmai acest salt marchează unitatea, coincidenţa dialectică a inducţiei şi deducţiei? Credem că tocmai aşa stau lucrurile; într-adevăr, momentul saltului de la „unii" la „toţi" *implică* saltul de la „toţi" la „unii". Aceasta este reflexivitatea dialectică. Inducţia cuprinde deci în mecanismul ei intim deducţia (v. Engels: *Dialectica naturii)*. În consecinţă, inducţia nu se realizează ca proces logic în afara deducţiei, fără intervenţia ei. De aceea, trecerea de la particular la general, de la întîmplător la necesar etc., este redată prin *unitatea contradictorie* a inducţiei cu deducţia; ceea e esenţial şi necesar, nu poate fi sezisat prin inducţia pură ci prin deducţie. Deducţia — deci — fundamentează necesitatea la nivel conceptual,[1] dînd *valabilitate logică* datelor empirice. Ea nu este numai inferenţă formală prin identificare abstractă a premizelor cu concluzia, ci şi identificare concretă, contradictorie a acestora, p → q, formă elementară logică, ca şi raportul valorii, îşi are dialectica sa, dialectică ce ne dă cheia înţelegerii valabilităţii logice nu ca simplă tautologie. Acest aspect al problemei — numai indicat de noi — n-a fost explicitat însă de autor, care pare să încline spre o înţelegere a deducţiei ca inferenţă formală prin identificarea abstractă. Mecanismul deducţiei e tot atît de dialiectic ca şi cel al inducţiei, numai că deducţia, putînd fi surprinsă şi ca identificare pur formală la nivel logic formal, nu-şi relevă direct miezul dialectic, pe cînd inducţia (cum just remarcă P. Apostol), neputînd fi cuprinsă logic formal, îl evidenţiază nemijlocit. E drept, autorul aminteşte o dată acest lucru, însă, prins în analiza inducţiei, nu mai revine asupra lui, accentuînd mereu numai pe înţelegerea şi valorificarea pur logic formală a deducţiei. De aceea recenzentul s-a simţit obligat să reliefeze aspectul de mai sus, mai ales că o adîncire şi a acestui aspect ar fi permis autorului: 1) să dezvăluie din plin — pe latura de mistificare a mecanismului logic — hipostazierea deducţiei la nivel logic formal drept o caracteristică a neopozitivismului (ceea ce am indicat în observaţia referitoare la critica definirii ştiinţei în neopozitivism) ; şi 2) să adîncească într-o nouă lumină problema valabilităţii logice, problemă care totuşi, datorită neglijării, *într-o oarecare măsură*, a *deducţiei*, nu-şi găseşte pe deplin soluţionarea în *Experiment şi cunoaştere*.

B) A doua observaţie: însăşi dialectica n-a putut să se constituie, decît atunci cînd a devenit cu putinţă *deducţia* dialectică a categoriilor. Este ceea ce a realizat, într-o formă mistificată, idealistă, Hegel, şi în mod materialist Marx, în acel model de analiză dialectică din *Capitalul*. De altfel, însuşi P. Apostol, degajînd presupoziţiile inducţiei, *fundamentînd-o deci*, sau, altfel spus, *dîndu-i valabilitqte logică*, procedează *dialectic-deductiv*. De aceea, dacă e adevărat că „în presupoziţiile cunoaşterii experimentale se cuprind implicit principiile materialismului dialectic..." e adevărat totuşi şi că aceste principii au devenit explicite numai atunci cînd s-a putut înfăptui deducţia dialectică, şi prin aceasta. De aceea, — şi acum se vede

[1] Vezi studiul acad. A. Joja, *Elemente pentru explicarea deducţiei şi inducţiei* (I) în *Cercetări filozofice*, t. III, nr. 3/1955.

limpede acest lucru — deducţia, fiind *explicitară*, constituie momentul descoperirii şi *reproducerii dialectice* a legităţii; şi, în consecinţă, ea este — la nivelul formelor logice — cea care le conferă acestora *valabilitatea logică*.

Dar să ne ferim de tentaţia unei exagerări în preţuirea deducţiei. Cartea lui P. Apostol *Experiment şi cunoaştere* stă în faţa noastră ca un „memento", arătîndu-ne riguros că deducţia e împlinirea inducţiei, că logicul e rezumatul istoricului şi că timpul „construcţiilor speculative" *a trecut de mult*. Filozofia există întrucît e ştiinţifică, iar ştiinţele îşi găsesc oglindirea lor generalizată în filozofie, înţelegîndu-şi, în acest fel, propria lor natură, devenind astfel *conştiente de metoda lor*.

Cartea lui P. Apostol *Experiment şi cunoaştere* este un apel către oamenii de ştiinţă şi un sprijin pentru propria lor lămurire, iar pentru filozofii amatori de „speculaţie", un „memento". În aceasta rezidă, în afară de incontestabila valoare ştiinţifică a expunerii, sensul şi meritul străduinţelor autorului.

Radu Stoichiţă

UN NOU VOLUM DESPRE ISTORIA FILOZOFIEI ÎN ROMÎNIA *

Apariţia recentă a celui de-al doilea volum al culegerii de studii *Din istoria filozofiei în Romînia*, elaborat în cadrul Institutului de filozofie al Academiei R.P.R. sub redacţia acad. C. I. Gulian, reprezintă o nouă contribuţie la cunoaşterea gîndirii filozofice şi a ideilor social-politice aparţinînd unora dintre reprezentanţii de seamă ai ştiinţei şi culturii noastre din trecut.

Pe lîngă alte studii şi cercetări publicate pînă acum, această culegere este consacrată valorificării critice a moştenirii noastre filozofice, pe linia edificării unei istorii ştiinţifice a filozofiei din Romînia. Editarea volumului de care ne ocupăm este cu atît mai binevenită, cu cît literatura noastră de specialitate nu dispune pînă în momentul de faţă de un tratat sistematic asupra istoriei filozofiei româneşti, elaborat de pe poziţiile marxism-leninismului şi nici măcar de monografii mai vaste care să trateze despre unele perioade sau figuri ale acesteia. Sub acest aspect, volumul amintit reprezintă un aport incontestabil.

Nu încape îndoială că noi contribuţii asemănătoare vor veni să completeze tabloul luptei dintre materialism şi idealism în gîndirea filozofică şi social-politică din ţara noastră, creîndu-se astfel premisele necesare pentru realizarea sarcinii imperioase de a elabora o istorie ştiinţifică a filozofiei din Romînia, mai ales că în acest sens se poartă deja discuţii rodnice asupra periodizării istoriei filozofiei româneşti.

★

Primul volum al culegerii, publicat cu cîţiva ani în urmă (vezi *Din istoria filozofiei în Romînia*, vol. I, Editura Academiei R.P.R., 1955, 263 p.) îmbrăţişa o sferă largă de probleme. Pe aceeaşi linie, culegerea recenzată înmănunchează studii care pun în discuţie probleme noi, sau reiau, de data aceasta pe o bază mai largă, teme abordate în alte materiale publicate anterior.

Astfel, după un studiu tratînd despre conţinutul ideologic al proverbelor noastre, semnat de L. Miroş, culegerea cuprinde o prezentare a lui Dimitrie Cantemir ca patriot, gînditor şi om de ştiinţă — datorită lui I. Verdeş — urmată de două studii în care I. Lungu analizează gîndirea social-politică şi filozofică a lui Samoil Micu şi respectiv ideile iluministe din *Ţiganiada* lui Ion Budai-Deleanu. De un alt gînditor ardelean se ocupă studiul lui R. Pantazi, intitulat *Ideile social-politice ale lui G. Bariţ*. În continuarea volumului, un studiu larg, întocmit de N. Bolboaşă, este consacrat celui mai de seamă filozof materialist romîn — Vasile Conta.

* *Din istoria filozofiei în Romînia*, vol. II, Ed. Acad. R.P.R., Bucureşti, 1957, 400 p.

După două studii ale lui S. Ghiţă — despre ideile materialiste ale lui Grigore Ştefănescu şi despre lupta lui N. Leon împotriva idealismului în biologie — volumul se încheie cu studiile semnate de Cr. Totoescu, care expun concepţia materialistă şi ideile social-politice ale fiziologului Ion Athanasiu şi ale doctorului Ion Cantacuzino.

★

În lumina marxism-leninismului, care consideră că poporul este făuritorul tuturor bunurilor materiale şi spirituale, studierea conţinutului ideologic al proverbelor, ca expresie a concepţiei despre lume a poporului, este, desigur, actuală şi oportună. Studiul de faţă vădeşte interesul pe care această problemă îl trezeşte în rîndul cercetătorilor istoriei filozofiei romîneşti.

Firește, aspectele sînt multiple şi dificile. mai ales dacă ţinem seama de materialul imens care trebuie cercetat, precum şi de faptul că, în ceea ce priveşte interpretarea lui filozofică, a predominat concepţia idealistă despre lume. Cercetătorii marxişti ai istoriei ideilor trebuie să facă o muncă de pionierat în domeniul interpretării, folosind toate elementele preţioase adunate cu grijă de reprezentanţii de frunte ai culturii noastre din trecut, valorificînd elementele înaintate ale operei lor şi ridicîndu-le pe o treaptă nouă, superioară.

Fără a-şi propune să epuizeze domeniul abordat, sarcină pentru a cărei îndeplinire este necesară o muncă îndelungată a unor întregi colective de folcloriști şi filozofi, studiul respectiv din culegere cuprinde de fapt unele elemente ale analizei caracterului realist al viziunii despre lume a poporului nostru, aşa cum se reflectă ea în proverbe.

Încercarea merituoasă de a ridica această problemă aduce unele puncte de vedere remarcabile, ca de exemplu acela privind atitudinea faţă de muncă a poporului nostru şi în general atitudinea sa etică. Se pare că, în mod tacit, autoarea porneşte de la distincţia demnă de reţinut, pe care acad. C. I. Gulian o face, în lucrarea *Sensul vieţii în folclorul romînesc* (E.S.P.L.A., 1957), între concepţia despre lume (teoretică) şi atitudinea faţă de sensul vieţii (mai mult de ordinul complex al unei viziuni despre rostul omului în lume). În această privinţă, s-ar fi cerut precizat faptul că analiza producţiei paremiologice prezintă interes, în cazul dat, mai ales în măsura în care are în vedere acel fond larg de idei, de la care porneşte apoi filozofia ca atare. Cît despre faptul dacă tema aparţine sau nu istoriei filozofiei, problema rămîne deschisă, urmînd să fie dezbătută în cursul cercetărilor ulterioare. În orice caz, ceea ce socotim discutabil este procedeul tratării: studiul lasă impresia că desprinderea implicaţiilor filozofice ale unor proverbe precedă analiza acestora, aşa încît concluziile par oarecum prestabilite şi proverbele sînt chemate să ilustreze teze ale materialismului dialectic, cum ar fi de pildă teza despre corelaţia dintre adevărul absolut şi adevărul relativ.

Cadrul restrîns al problematicii la care se rezumă autoarea nu şterge, cu toate acestea, meritele lucrării.

Un alt studiu al culegerii este dedicat gîndirii lui Dimitrie Cantemir. După articolul despre Cantemir, publicat de acad. C. I. Gulian în *Lupta de clasă* nr. 9 din 1953, în care sînt trasate liniile directoare pentru aprecierea marelui cărturar moldovean, studiul de faţă aduce o serie de amănunte asupra acestui spirit enciclopedic — una din cele mai luminoase figuri ale secolului său. Lucrarea vădeşte efortul autorului de a-l introduce pe cititor în atmosfera social-politică şi culturală a epocii — şi de a oferi o seamă de detalii asupra culturii otomane, greceşti şi ruseşti care au înrîurit formaţia intelectuală a lui Dimitrie Cantemir, După ce prezintă viaţa, activitatea şi opera lui Cantemir, autorul se opreşte pe larg asupra ideilor filozofice ale gînditorului moldovean, iar apoi asupra ideilor sale social-politice. În sfîrşit, ne este înfăţişată concepţia istorică a lui Cantemir.

Două studii valoroase sînt consacrate gînditorilor ardeleni Samoil Micu — deschizătorul

de drumuri al noului curent ideologic cunoscut în cultura românească sub denumirea de „Şcoala Ardeleană" — şi Ion Budai-Deleanu, reprezentantul cel mai înaintat al acestui curent. Subliniind meritele acestor iluminişti, patrioţi şi luptători antifeudali, autorul I. Lungu face în acelaşi timp distincţiile necesare şi rezervele cuvenite în ceea ce priveşte concepţia despre lume şi ideile lor social-politice. El arată de asemenea că Samoil Micu, deşi prin poziţia sa de clasă şi prin formaţia sa intelectuală era legat de masele populare rămîne totuşi, în lupta antifeudală, mai aproape de interesele burgheziei, pe cînd Ion Budai-Deleanu, iluminist format în spiritul ideilor lui Voltaire şi Rousseau este, dimpotrivă, un exponent ideologic al năzuinţelor radicale ale maselor ţărăneşti.

Logica expunerii, argumentaţia convingătoare şi cursivitatea textului constituie calităţi caracteristice ale acestor două studii. Şi, ceea ce este şi mai important, autorul se ridică de la aspectele ideologice generale către specificul filozofic propriu-zis al problemei.

Socotim necesară reluarea temei, urmărind de data aceasta Şcoala Ardeleană în ansamblul ei, sau întregul curent iluminist la noi în ţară.

G. Bariţ, cărturarul ardelean care face parte din pleiada iluminiştilor generaţiei din perioada anului 1848, ne este înfăţişat în studiul lui R. Pantazi ca un pătrunzător critic al feudalismului şi ca un militant neobosit pentru emanciparea naţională a poporului de sub apăsarea habsburgică, ca un susţinător înaintat al răspîndirii culturii în popor. Studiul menţionează interesanta concepţie despre istorie a gînditorului ardelean, arătînd în genere limitele acestuia, faptul că n-a depăşit cadrul democratismului burghez.

Concepţia filozofică a lui Vasile Conta, cel mai important dintre materialiştii din perioada premarxistă a istoriei filozofiei româneşti, este larg expusă în studiul semnat de N. Bolboaşa.

După cum se ştie, primul studiu de interpretare marxistă a operei lui Conta a fost publicat de acad. M. Ralea în 1949 (reluat în volumul *Studii de psihologie şi filozofie* apărut în 1955).

Începînd cu o amplă prezentare a condiţiilor istorice şi social-politice ale epocii în care s-a format Conta şi care şi-a pus pecetea asupra concepţiei sale filozofice, autorul trece la analiza metodică a sistemului filozofic materialist al acestuia, relevînd elementele lui înaintate, care depăşesc evoluţionismul plat, fără a-l duce însă pe Conta la o concepţie dialectică despre dezvoltare. Bazat pe un material bogat, întemeiat în primul rînd pe opera filozofică a lui Conta şi folosind în acelaşi timp multiplele referinţe bibliografice, studiul oferă o imagine cuprinzătoare a vieţii, activităţii şi operei lui Vasile Conta.

Tezele de bază ale concepţiei filozofului materialist sînt expuse pe larg ; elementele contradictorii şi în special laturile care umbresc opera filozofică pozitivă a lui Conta ni se par însă mai puţin elucidate.

Dacă în ceea ce priveşte caracterizarea generală a locului şi rolului lui Conta în istoria filozofiei româneşti concluziile studiului sînt confirmate şi de alţi cercetători, unele probleme speciale, cum ar fi aceea a aprecierii darwinismului, urmează să fie încă aprofundate. (Reamintim cu această ocazie aspectele interesante ale gîndirii lui Conta relevate într-o serie de comunicări prezentate în 1957 de către acad. M. Ralea, Dan Bădărău, Mircea Ioanid C. Botez şi I. Bălănescu cu prilejul comemorării a 75 de ani de la moartea marelui materialist român).

O bună parte a volumului este alcătuită din studiile consacrate oamenilor de ştiinţă progresişti, cu orientare materialistă, care au înscris multe pagini valoroase în ştiinţa românească, unii dintre ei aparţinînd patrimoniului culturii mondiale.

Alături de activitatea publicistică şi pedagogică a lui Grigore Ştefănescu, naturalistul care a pus bazele cercetărilor geologice şi paleontologice asupra României şi care a luptat pentru răspîndirea darwinismului şi culturalizarea maselor, ne este înfăţişată opera ştiinţifică a doctorului N. Leon, atitudinea sa combativă împotriva idealismului şi obscurantismului, împotriva regimului burghezo-moşieresc. În aceste studii sînt relevate meritele

gînditorilor analizați, făcîndu-se mențiuni succinte în legătură cu limitele lor.

Sînt de menționat de asemenea studiile despre Ion Athanasiu și Ion Cantacuzino. Prezentîndu-ni-l pe Athanasiu ca un intelectual legat de popor, interesat în dezvoltarea cercetărilor științifice din țara noastră, ca un om cu convingeri democratice, patriot și luptător pentru pace, autoarea izbutește să redea în același timp o imagine cuprinzătoare mai ales asupra personalității complexe și multilaterale a lui Ion Cantacuzino. Cititorul are prilejul să urmărească în acest din urmă studiu concepția materialistă în biologie a doctorului Ion Cantacuzino, ideile sale cu privire la societate, artă, educație, legătura sa cu cele mai importante curente culturale ale epocii, atitudinea sa democratică, patriotică. Părerea noastră este însă că opera cărturarului romîn e prin ea însăși suficient de valoroasă pentru a se fi evitat nuanța pe alocuri apologetică a studiului ce-i este consacrat.

★

Este de prisos, credem, să repetăm că publicarea acestui al doilea volum al culegerii este utilă și necesară și că ea a întîrziat cel puțin cu cei doi ani care s-au scurs de la apariția primului volum.

În cadrul unei prezentări cu caracterul celei de față nu se poate stărui asupra fiecăruia dintre materialele publicate. Mărginindu-ne să apreciem pozitiv conținutul științific-ideologic al culegerii în ansamblul ei, vom observa numai că prezentarea condițiilor social-politice, asemănătoare la gînditorii care au fost contemporani, trebuia să rețină mai ales verigile hotărîtoare pentru explicarea activității și concepției personalităților respective. S-ar fi evitat astfel unele repetări de la un studiu la altul, ca și unele amănunte nelegate direct de temă.

Socotim de asemenea că nu este de neglijat cerința ca, în studierea și valorificarea diverșilor gînditori, modul de tratare să fie aplicat diferențiat, potrivit particularităților specifice ale operei și, în speță, ale concepției gînditorului respectiv. Altfel, dacă se stabilește a priori o problematică stereotipă, aceeași pentru toți savanții de pildă, identică chiar în ce privește ierarhizarea temelor tratate, iar în funcție de această schemă se procedează la selectarea materialului necesar pentru a exemplifica felul cum autorul analizat a răspuns la problemele fixate de cercetător — în acest caz se ivește primejdia nivelării, a uniformizării figurilor prezentate, a estompării caracteristicilor distinctive ale acestora.

În sfîrșit, impresia noastră este că aspectul filozofic propriu-zis e, dacă nu aglutinat în înfățișarea celorlalte domenii ale evoluției noastre culturale, în orice caz insuficient detașat de istoria ideologiei îndeobște, astfel că, prin conținutul ei, culegerea îmbrățișează o sferă mai largă decît cea indicată de titlu.

Ar fi de dorit ca în cercetările viitoare autorii să se concentreze asupra specificului filozofic al concepțiilor analizate, redînd mai nuanțat deosebirile lor față de o istorie generală a ideilor.

Cu toate aceste obiecții generale, și altele pe care studiile respective le pot ridica, merită subliniată grija Institutului de filozofie al Academiei R. P. R. de a încuraja prin publicare cercetările legate de valorificarea gînditorilor înaintați ai țării noastre.

Menținerea atenției asupra tradițiilor progresiste are o semnificație ca atare. Tocmai de aceea este de presupus că volumul al treilea al acestei culegeri nu va întîrzia să apară.

D. Trifu

LUCRAREA BIBLIOGRAFICĂ

MARX ȘI ENGELS ÎN LIMBA ROMÎNĂ, 1871—1944

Una din căile principale prin care marxismul a pătruns și s-a răspîndit tot mai mult în țara noastră a fost aceea a traducerilor din operele întemeietorilor marxismului. Cunoașterea lucrărilor lui Marx și Engels apărute în limba romînă pînă la eliberarea țării noastre este, din acest motiv, de mare însemnătate și, în același timp, de un real

folos pentru studierea problemelor legate de dezvoltarea mişcării muncitoreşti, de pătrunderea şi răspîndirea marxismului în Romînia. Bibliografia *Marx şi Engels în limba romînă 1871—1944*, întocmită în secţia de bibliografie a Bibliotecii Academiei R. P. R. de către Ion Crişan şi Octavian Barbosa, redactor principal George Baiculescu, răspunde acestui scop, punînd la îndemîna cercetătorilor un preţios instrument de lucru.

Aşa cum se arată în studiul introductiv (Ion Crişan), lucrarea se ocupă numai de publicaţiile legale apărute pe teritoriul ţării noastre. Datorită acestui lucru, bibliografia nu cuprinde bogata literatură ilegală şi semilegală cu numeroase referinţe la întemeietorii marxismului.

Lucrarea e împărţită în trei părţi : 1) traduceri din K. Marx; 2) traduceri din F. Engels şi 3) traduceri din lucrările comune ale lui K. Marx şi F. Engels. Fiecare parte cuprinde două secţiuni: în prima sînt redate traducerile şi prelucrările, iar în a doua materialele referitoare la Marx şi Engels.

Sistematizat în ordine cronologică, materialul oferă o privire de ansamblu asupra bibliografiei lucrărilor marxiste traduse în romîneşte. Reţine în mod deosebit atenţia, faptul că pînă în 1944 au apărut în limba romînă (integral sau parţial) unele dintre cele mai importante lucrări ale lui Marx şi Engels, ca: fragmente din *Capitalul ; Originea familiei ,a proprietăţii private şi a statului* (traducere integrală, printre primele din lume, cunoscută şi apreciată de către Engels) ; *Socialism utopic şi socialism ştiinţific ; Manifestul Partidului Comunist*; fragmente din *Ludwig Feuerbach şi sfîrşitul filozofiei clasice germane ;* pasaje din *Războiul civil din Franţa* etc. Autorii bibliografiei au căutat — şi în cea mai mare măsură au reuşit — să cuprindă *toate* textele din operele lui Marx şi Engels apărute în traducere romînească în perioada cercetată ; ei citează nu numai lucrări ale fondatorilor marxismului traduse integral în limba romînă, ci şi fragmente sau chiar mici citate ca, de pildă, cele adunate în lucrarea *Karl Marx despre cenzură* — apărută în *Lupta* în 1915 (p. 29) ; mai mult, sînt citate şi rezumate ale unor opere marxiste, ca cel al *Capitalului*, tradus în romîneşte în 1919 (p. 30) şi 1924 (p. 31). Aşa stînd lucrurile, e surprinzătoare omiterea din bibliografie a acelui foarte scurt, dar foarte important pasaj din *Critica programului de la Gotha*, în care Marx subliniază că între capitalism şi comunism va exista în mod obligatoriu o perioadă de trecere, căreia — pe plan politic — îi va corespunde dictatura proletariatului (sub titlul *După revoluţie*, pasajul a fost reprodus după *Le Socialiste* în *Munca*, an. II, nr. 4/1891). La fel, nu este trecut articolul lui Engels *Despre autoritate*, apărut cu tilul *Despre principiul autorităţii* în *Romînia muncitoare* IX, nr. 83 (25 oct.), 84 (27 oct.) 1913, reproducere din *Neue Zeit*. Cu această rezervă, ţinem să reliefăm caracterul riguros ştiinţific al alcătuirii bibliografiei, în sensul că fiecare titlu citat este însoţit de o notă explicativă, în care este expus lapidar conţinutul traducerii, fiind menţionat periodicul în care a apărut sau menţionîndu-se că e vorba de o broşură. Foarte important este — şi meritul autorilor bibliografiei trebuie evidenţiat— că se fac aprecieri asupra traducerii — corectă sau nu, inexactităţi, intervenţii ale traducătorului etc. — pe baza colaţionării traducerii romîneşti cu textul după care s-a făcut traducerea (totuşi, nu totdeauna colaţionarea a fost făcută după orginal, ci după ediţiile apărute după 1944 la noi; aceasta mai ales în acele cazuri, în care autorilor bibliografiei nu le-a stat la dispoziţie ediţia după care s-a făcut traducerea în limba romînă).

Studiul este meritoriu prin faptul că depăşeşte simpla prezentare, conţinînd încercări de analiză (ca, de exemplu, tendinţele oportuniştilor de a denatura unele texte marxiste), ca şi cîteva succinte, dar judicioase concluzii. Este bine scos în evidenţă de către autorul studiului introductiv faptul că „... presa este aceea prin intermediul căreia în primul rînd se fac la noi cunoscute operele lui Marx şi Engels" (p. 20); trebuia precizat însă: presa socialistă, cu toate că şi în alte periodice nesocialiste ca *Telegraful* găsim articole despre Marx, iar primul articol despre Marx a apărut în *Familia*, an. VII, nr. 51/1871 (vezi în biblio-

grafie p. 7 şi p. 32). Presa socialistă este însă aceea care şi-a pus deschis problema răspîndirii marxismului în ţara noastră şi, începînd cu *Revista socială*, acest lucru a fost făcut sistematic.

Nu putem trece cu vederea unele scăderi serioase ale lucrării. Astfel, este supărătoare repetarea cu mai mari sau mai mici modificări, a aceloraşi aprecieri în studiul introductiv şi în adnotările care însoţesc reproducerea titlurilor lucrărilor traduse; cel mai izbitor exemplu este cel referitor la primul text marxist în romîneşte — cartea I din *Capitalul* — despre care ni se spune de două ori acelaşi lucru cu aproape aceleaşi cuvinte: la p. 9 în studiul introductiv şi la p. 25 în nota explicativă.

Există în această bibliografie unele inexactităţi, care nu sînt admisibile în nici o lucrare şi, cu atît mai puţin, într-o lucrare de bibliografie. Astfel, în studiul introductiv, citîndu-se traducerea introducerii din 1895 a lui Engels la lucrarea lui Marx *Luptele de clasă în Franţa 1848—1850*, se redă greşit titlul acestei lucrări a lui Marx ca fiind : *Războiul civil din Franţa de la 1848—1850* (p. 16); greşala de tipar este exclusă! Curios este că în aceeaşi pagină, relatîndu-se apariţia şi în broşură a acestei traduceri, titlul este redat exact; în bibliografia propriu-zisă, titlul este de asemenea bine redat (p. 46 şi 47). Apare evident că avem de-a face cu o scăpare regretabilă a autorului studiului introductiv, mai ales că titlul traducerii romîneşti, pe care fără îndoială autorul a cunocut-o, era: *Introducere la ediţie nouă a scrierii lui Marx „Lupta de clase în Franţa de la 1848 pînă la 1850"*. (*Lumea nouă*, an. I, nr. 154/1895; şi în broşura cu această traducere, titlul lucrării lui Marx era acesta). Greşala este făcută şi în sens invers: lucrarea lui Marx *Războiul civil din Franţa* este redată cu titlul *Luptele de clasă din Franţa*, cînd se arată că: „sub titlul *Comuna din Paris* sînt reproduse cîteva pasaje din opera lui Marx, *Luptele de clasă din Franţa* şi anume din adresa Consiliului General cu privire la războiul civil din Franţa din 1871..." (p. 17); este limpede că autorul studiului se referă la lucrarea lui Marx despre Comună, căreia îi redă însă greşit titlul; în bibliografie titlul acestei lucrări a lui Marx este redat exact (p. 28).

Este discutabil felul în care a fost concepută întocmirea bibliografiei referirilor la Marx şi Engels. Nu este de loc clar criteriul după care s-au ghidat autorii în întocmirea acestor referiri. Urmărind partea I a bibliografiei (Marx) şi partea a II-a (Engels), s-ar părea că autorii au avut în vedere numai acele materiale în care apare în titlu numele lui Marx sau Engels sau termenul *marxism*. Dacă este aşa, atunci nu înţelegem de ce a fost omis din bibliografie studiul *Asupra marxismului* (în *Viitorul social*, an. II, nr. 10 şi nr. 11—12/1914). Lăsînd la o parte exagerările şi confuziile din acest studiu, el este deosebit de important prin aceea că se ia atitudine faţă de acuzaţiile revizionistului Bernstein la adresa marxismului (de altfel, aici nu este vorba de importanţa unui studiu sau altuia, ci de criteriul care i-a călăuzit pe autorii bibliografiei în întocmirea referirilor la Marx şi Engels). La consultarea părţii a III-a a lucrării (Marx-Engels), apare evident că — citîndu-se materialele în care sînt conţinute referiri la Marx şi Engels — s-au avut în vedere nu numai acele materiale în care numele întemeietorilor marxismului figurează în titlu, ci şi în text; este, de pildă, cazul conferinţei lui Ion Nădejde *Concepţia materialistă dialectică a istoriei sau materialismul economic* — reprodusă în *Critica socială*, an. I, nr. 5/1892 (nu nr. 4, cum este trecut în bibliografie — p. 59). Dacă acesta a fost criteriul — citarea materialelor în care referirile la Marx şi Engels se fac nu numai în titlu, ci şi în cuprins — atunci lista omisiunilor este mare; pentru a da un singur exemplu, menţionăm studiul lui Raicu Ionescu Rion *Sociologia burgheză faţă cu teoria luptei de clasă* (în *Critica socială*, an. I, nr. 6—7/1892); aceasta în ceea ce priveşte referirile la Marx-Engels. Iar dacă avem în vedere referirile numai la Marx sau numai la Engels, atunci lucrurile stau şi mai rău, ca să nu vorbim decît despre omiterea interesantului studiu al lui C. Dobrogeanu-

Gherea *Judecata posterităţii şi judecata contemporaneităţii* (în *Viitorul social*, an. I, nr. 5/1907), în care autorul face minunata caracterizare a marxismului: „Acei care au citit ceva din Marx sau mai bine, asupra lui Marx, nici nu bănuiesc că marxismul nu e numai un complex de geniale analize economice, o doctrină economică socială, dar el conţine o filozofie a istoriei, o etică, o întreagă concepţie a vieţii". Dar nu atît omisiunile vrem să le semnalăm, cît să atragem atenţia asupra necesităţii stabilirii unui criteriu unic în întocmirea bibliografiei materialelor în care sînt conţinute referiri la Marx şi Engels. Tot în legătură cu această problemă, sîntem de părere că ar fi trebuit să se precizeze (în studiul introductiv, dacă nu în titlu) că bibliografia a fost întocmită pînă la 23 August 1944. Este prea bine ştiut că după răsturnarea dictaturii fasciste, după ieşirea Partidului Comunist din ilegalitate, referirile la Marx şi Engels s-au făcut din ce în ce mai des în publicaţiile legale. Or, anul 1944, care figurează în titlu, nu este justificat în întregime de conţinutul bibliografiei.

Chiar cu aceste lipsuri, pe care sîntem siguri că autorii le vor înlătura, bibliografia prezentată aici aduce un netăgăduit folos cercetătorilor în domeniul istoriei şi istoriei filozofiei din ţara noastră; ea prezintă de asemenea interes şi pentru mase mai largi de cititori. De aceea nu putem decît regreta apariţia ei într-un tiraj destul de redus.

R. P.

CONFERINȚA INTERNAȚIONALĂ A CATEDRELOR DE MATERIALISM DIALECTIC ŞI ISTORIC

Din inițiativa binevenită a catedrei de materialism dialectic şi istoric de pe lîngă Academia Cehoslovacă de ştiinţe, s-a întrunit în zilele de 21—24 octombrie 1957 la Praga o conferinţă internaţională a reprezentanţilor catedrelor similare din U.R.S.S., R. P. Polonă, R. P. Bulgaria [1]. Reprezentanţii Academiilor germană, romînă şi ungară, care nu au asemenea catedre, n-au ţinut referate, ci au participat prin luări de cuvînt în cadrul discuţiilor, ca şi reprezentanţii Institutului de filozofie al Academiei Cehoslovace de ştiinţe (faţă de care catedra este autonomă) sau al Universităţii Caroline din Praga.

Obiectul conferinţei îl formau două domenii diferite:

a) schimb de experienţă didactică între catedre (pentru care s-a rezervat o zi) şi

b) discuţie teoretică asupra relaţiei dintre filozofia marxist-leninistă şi ştiinţele speciale precum şi asupra obiectului materialismului istoric (care au ocupat restul timpului), cu excepţia ultimei zile, consacrată discutării rezoluţiei şi audierii comunicărilor prezentate de prof. Omelianovski (Moscova) şi prof. dr. G. Klauss (Berlin).

La conferinţă, Academia R.P.R. a fost reprezentată de tov. I. Banu şi subsemnatul.

Rezoluţia conferinţei, pe care o redăm integral, cuprinde datele necesare despre titlul referatelor şi autorii lor. În această notă ne vom opri asupra discuţiilor ştiinţifice care vizează două din cele mai actuale probleme filozofice. De altfel, în ansamblul lucrărilor, chestiunile teoretice predominau categoric faţă de cele organizatoric-didactice.

În legătură cu *relaţia dintre filozofie şi ştiinţele speciale*, conferinţa a ascultat două referate, urmate de discuţii.

Referatul prezentat de *Zdenek Javurek* (R. Cehoslovacă), a analizat rădăcinile teoretice ale negării importanţei filozofiei pentru ştiinţele speciale, deosebind următoarele atitudini: 1) „cultul faptelor" — subaprecierea teoriei; 2) susţinerea existenţei unei cunoaşteri „pure", independentă de concepţia despre lume etc. şi 3) opunerea valorii cercetării „pozitive" faţă de „speculaţia" filozofică. Referatul s-a oprit asupra acesteia din urmă, arătînd că nu orice filozofie întrebuinţează o metodă speculativă. În general, idealismului îi este proprie metoda speculativă, dar referatul a atras atenţia asupra pericolului unei atitudini nivelatoare faţă de diferitele sisteme idealiste, atitudine care nu poate duce decît la un anumit nihilism în ceea ce priveşte valorificarea istoriei filozofiei şi ştiinţei.

[1] Catedrele de materialism dialectic şi istoric de pe lîngă Academiile de ştiinţe din majoritatea ţărilor socialiste au ca sarcină pregătirea filozofică a aspiranţilor şi colaboratorilor ştiinţifici din diferite domenii de cercetare, care-şi fac stagiul de aspirantură sau activează în instituţiile Academiilor respective. Aceasta constituie unica sarcină didactică a catedrelor, ai căror colaboratori desfăşoară o activitate de cercetare independentă.

După ce analizează momentele istorice ale elaborării metodei ştiinţifice în filozofie — materialismul dialectic — referatul stabileşte următoarele trei criterii de valabilitate ştiinţifică ale unei metodologii:

1) unitatea dintre obiect şi metodă — obiectivitatea;

2) coerenţa logică internă a sistemului;

3) o coerenţă, coeziune logică externă cu sistemul general al ştiinţelor.

Examinînd materialismul dialectic din aceste trei unghiuri de vedere, referatul cehoslovac a dat următoarele precizări: „Materialismul dialectic cercetează legile concrete de cunoaştere ale ştiinţelor speciale — într-un sens mai îngust — legile cunoaşterii în general — într-un sens mai larg — cu scopul de a stabili legile cele mai generale ale naturii, societăţii şi gîndirii". Ca atare, materialismul dialectic este şi o teorie a existenţei şi o teorie a cunoaşterii acesteia.

Mai reţinem precizarea că materialismul dialectic se interesează în primul rînd de rezultatele *finale* ale cercetării ştiinţifice de specialitate. Merită atenţie şi înţelegerea raportului dintre filozofie şi practică, ca o legătură ce se realizează prin *medierea* ştiinţelor speciale.

În concluzie, referatul a cerut analiza structurii logice a ştiinţelor moderne, de pe poziţiile materialismului dialectic.

În aceeaşi problemă, un al doilea referat a fost ţinut de prof. *Cz. Novinski* (R. P. Polonă). Referatul a analizat şi a combătut atît pretinsele soluţii ale dogmatismului (tratare speculativă a rezultatelor ştiinţei ca simple „ilustrări" ale tezelor materialismului dialectic etc.), cît mai ales revizionismul. Cz. Novinski arată că, pretextînd lupta împotriva dogmatismului, revizioniştii se ridică împotriva înţelegerii marxiste a însuşi obiectului filozofiei. Pentru revizionişti, filozofia marxistă, ca orice concepţie despre lume, nu are valoarea de exactitate a ştiinţelor speciale şi îşi are întemeierea doar în normele etice şi politice.

În critica tezei revizioniştilor, referatul opune o argumentare interesantă. El respinge ideea că generalitatea legilor dialecticii ar fi de acelaşi ordin cu generalitatea logică realizată prin simplă subsumare. Novinski susţine că generalitatea legilor dialecticii este echivalentă cu o sinteză dialectică, vizînd să reproducă imaginea ştiinţifică a lumii ca totalitate în dezvoltare logică. Această sinteză corespunde tendinţei interne de dezvoltare a ştiinţei.

În continuare, referatul examinează dialectica ca metodologie a ştiinţelor. Legile şi categoriile dialecticii sînt verigi în tabloul teoretic al lumii, ele nu reprezintă scheme în care se subsumează în mod formal legile şi categoriile diferitelor ştiinţe speciale. În încheiere, Novinski a subliniat importanţa studierii metodelor concrete de cercetare din ştiinţele speciale.

Referatul prezentat de *S. T. Meliuhin* (Leningrad) s-a oprit asupra formelor concrete de colaborare dintre filozofi şi oameni de ştiinţă, relevînd problema importantă a ritmului dezvoltării, care se accentuează în raport direct cu complexitatea procesului de dezvoltare.

Referatele au fost urmate de discuţii vii, la care au participat Oşavkov (R. P. Bulgaria), Klaus (R. D. Germană), Meliuhin (U.R.S.S.), Ghindev (R. P. Bulgaria), Rozehnal (R. Cehoslovacă), Sejnenski (R. P. Polonă), Zeman (R. Cehoslovacă), Omelianovski (U.R.S.S.). Delegaţii din R.P.R. au intervenit în discuţii. I. Banu a expus unele principii teoretice care ar trebui să stea la baza elaborării unor metodologii materialist-dialectice proprii unor ştiinţe speciale. Pavel Apostol a susţinut necesitatea elaborării logicii dialectice ca etapă obligatorie pentru constituirea metodologiei cercetării ştiinţifice.

Cea de-a doua temă pusă în discuţie privea *obiectul materialismului istoric*.

Primul referat a fost ţinut de *Oşavkov* (R. P. Bulgaria). El a subliniat că materialismul istoric este partea componentă indisolubilă a filozofiei marxist-leniniste şi nu o ştiinţă specială autonomă (filozofică sau nefilozofică). Pornind de la necesitatea de a delimita obiectul materialismului istoric în cadrul obiectului filozofiei materialist-dialectice, el arăta că obiectul materialismului

istoric „este raportul dintre existență socială și conștiință socială, legile dialectice ale dezvoltării și metoda generală de cunoaștere și transformare a lor". Cu alte cuvinte, în concepția autorului, materialismul istoric se ocupă cu problemele filozofice referitoare la societate. În această perspectivă, materialismul istoric nu este echivalent cu sociologia marxist-leninistă. Aceasta din urmă ar fi „o știință socială nefilozofică, deoarece obiectul ei este structura, particularitățile specifice ale societății (spre deosebire de natură), legile generale specifice ale dezvoltării ei, interdependența dintre fenomenele sociale sau laturile vieții sociale, metoda specifică de cunoaștere și transformare a întregii vieți sociale". Conținutul principal al sociologiei marxist-leniniste este socialismul științific.

Celălalt referat, elaborat de *Selector* (U.R.S.S.), a fost citit de Meliuhin. Autorul arată că sociologia burgheză contemporană este falimentară, ceea ce se reflectă în ruperea bazei teoretice de cercetarea concretă, empirică.

Elaborarea interpretării materialiste a vieții sociale este unul din elementele revoluției în filozofie, pe care a săvîrșit-o marxismul. Prin aceasta, sociologia a devenit știință.

Selector subliniază și el caracterul filozofic al materialismului istoric, care are sarcina de a studia „legile de dezvoltare ale societății *în întregime (subl. noastră)*, legătura legică dintre diferite fenomene sociale, forțele motrice ale progresului istoric". Referatul menționează apoi unitatea internă dintre materialismul dialectic și istoric. „Nu poți fi specialist în domeniul materialismului istoric, dacă nu ești specialist în domeniul materialismului dialectic. Pe de altă parte, fără materialismul istoric, nu este posibilă o teorie materialistă, consecventă, a cunoașterii. Tocmai materialismul istoric dezvăluie mecanismul social al reflectării în conștiința umană a lumii materiale. El arată esența practicii social-istorice a oamenilor, care este baza cunoașterii, forța ei motrică și criteriul adevărului. El dezvăluie puterea de acțiune a materialismului dialectic, transformînd socialismul din utopie în știință și arătînd prin aceasta scopul științific fundamental al activității practice a oamenilor. V. I. Lenin a respins cu hotărîre încercările revizioniștilor de a rupe materialismul dialectic de cel istoric, a demonstrat că încercările de acest fel duc în mod inevitabil în brațele minciunii idealiste".

Desigur, argumentează autorul, aceasta nu înseamnă că legile vieții sociale se deduc formal din legile materialismului dialectic; ele, ca și categoriile proprii ale vieții sociale, sînt specifice.

Autorul respinge ideea că ar exista altă sociologie marxistă decît materialismul istoric.

În încheiere, autorul demonstrează unitatea obiectivității științifice și a partinității în materialismul istoric și se referă la necesitatea luptei împotriva dogmatismului și revizionismului, pentru un studiu concret al realității sociale contemporane.

Referatul a fost urmat de discuții la care au participat Slejska, Rozehnal, dr. Jermaf (R. Cehoslovacă), Novinski (R. P. Polonă), Ghindev (R. P. Bulgaria). Delegații țării noastre, prin intervențiile subsemnatului și ale tov. I. Banu, au subliniat necesitatea cercetării concrete și au respins teza caracterului neideologic al cercetării sociologice concrete, apărută și în cursul discuțiilor.

În conferință s-a realizat în ansamblu o unitate de vederi principiale între participanți, reflectînd unitatea ideologică fermă a lagărului socialist.

Această întîlnire internațională a scos în evidență necesitatea de a ridica la un nivel mai înalt colaborarea între filozofii marxiști-leniniști, spre a face față nevoilor arzătoare ale cercetării filozofice a experienței istorice contemporane și spre a respinge cu forțe unite atacurile ideologiei burgheze.

Valoroasa experiență dobîndită la Praga se va îmbogăți în viitor prin legăturile tot mai strînse ce leagă filozofii marxiști militanți într-un front puternic și unitar în vederi.

Pavel Apostol

REZOLUȚIA CONFERINȚEI INTERNAȚIONALE A CATEDRELOR DE MATERIALISM DIALECTIC ȘI ISTORIC

Între 21 și 24 octombrie s-a ținut la Praga conferința reprezentanților catedrelor de filozofie ale Academiei de științe din U.R.S.S., Academiei de științe din R. P. Polonă, R. P. Bulgaria și R. Cehoslovacă. La conferință au participat de asemenea reprezentanții instituțiilor filozofice din R. D. Germană, R. P. Romînă și R. P. Ungară.

Au fost prezentate dări de seamă asupra activității unor catedre (darea de seamă a profesorului Omelianovski despre activitatea catedrei de filozofie a Academiei de științe din U.R.S.S., a dr. Jermar despre activitatea catedrei cehoslovace și a tovarășului Skubarev despre activitatea catedrei bulgare) și s-au discutat posibilitățile adîncirii colaborării pe viitor. Participanții la conferință au căzut de acord că este necesară întărirea legăturilor reciproce și coordonarea muncii.

Conferința recomandă conducerii catedrelor și a organelor lor corespunzătoare ale Academiilor, următoarele:

1. Înfăptuirea schimbului regulat de planuri de muncă (științifică și pedagogico-metodologică) între diferite catedre.

2. La sfîrșitul fiecărui an școlar, schimb de experiență în ceea ce privește rezultatele muncii diferitelor catedre.

3. Înfăptuirea unui schimb regulat de lucrări științifice, atît sub forma de lucrări tipărite, cît și sub forma de materiale importante referitoare la anumite lucrări științifice.

4. Să se aibă în vedere organizarea unei conferințe de același fel în 1958 sau 1959, care să continue schimbul de experiență pedagogico-metodologic și care să-și poată concentra atenția asupra unor probleme filozofice deosebite ale științei.

5. Să se înfăptuiască un schimb de lucrători științifici între diferite catedre.

6. Să se publice în revistele filozofice respective o informare cu privire la lucrările conferinței.

7. Să se propună țărilor participante la conferință să se îngrijească, ca în revistele filozofice ale țării lor să se publice articole ale filozofilor altor țări socialiste.

În zilele respective au fost prezentate comunicări pe tema *Raportul dintre filozofie și științele speciale* (comunicarea tovarășului Z. Javurek, de la catedra cehoslovacă și a tovarășului S. T. Meliuhin, de la catedra de filozofie a Academiei de științe din Leningrad); *Revizionismul, dogmatismul și problema raportului dintre filozofie și alte științe*, (comunicarea profesorului Cz. Novinski, reprezentant al Academiei de științe din R. P. Polonă) și de asemenea comunicări cu privire la obiectul materialismului istoric (comunicarea lui J. Oșavkov, reprezentantul Academiei de științe din R. P. Bulgaria și a lui Selector, citită de S. T. Miliuhin, de la Academia de științe din U.R.S.S.). Referatele au provocat discuții vii, permițînd efectuarea unui schimb de păreri care au dat sugestii valoroase pentru activitatea viitoare a catedrelor.

În încheiere, participanții la conferință au ascultat comunicarea profesorului Omelianovski, *Lenin și problemele filozofice ale fizicii contemporane*, și a prof. G. Klaus, *Oare mașinile pot gîndi?*

Conferința a permis stabilirea unui contact personal între filozofii țărilor socialiste și a contribuit astfel la întărirea colaborării internaționale în domeniul filozofiei marxiste. Această colaborare internațională va ajuta catedrele să-și îndeplinească importantele sarcini ideologice în munca cu aspiranții și cu cercetătorii științifici.

DIALECTICA LA 10 ANI DE LA APARIȚIE

Dialectica de la Zürich se intitulează „revistă internațională de filozofie a cunoașterii". În 1957, ea a sărbătorit 10 ani de la apariție. Cu această ocazie, s-au editat două volume masive (vol. 11, nr. 1/2 și 3/4, sau cu numerotarea de la apariție: nr. 41/42 și 43/44) [1], conținînd studii și comunicări semnate de principalii colaboratori ai revistei, filozofi, dar mai ales specialiști în diferite ramuri ale științelor speciale, care-și propun să mediteze asupra temeiurilor, structurii sau semnificației teoretice și metodologice a cercetărilor din domeniul activității lor.

Gruparea revistei *Dialectica* se află după o activitate de echipă de zece ani. Revista se bucură de prestigiu în lumea filozofilor burghezi, datorită îndeosebi muncii desfășurate în jurul ei de către cîțiva eminenți oameni de știință. Cercul de la Zürich se delimitează în acești termeni în cadrul mișcării filozofice contemporane: „Era foarte îndrăzneț, ca în aceste vremuri de specializare excesivă și în fața celor două mari tendințe filozofice ale epocii, materialismul dialectic și existențialismul, să lansezi (acum zece ani) o revistă cu totul opusă atît vechiului cerc de la Viena [2], cît și pretenției de a formula o doctrină fixă hotărînd despre însemnătatea și viitorul științei" (nr. 42—43, p. 231).

Gruparea din jurul lui Ferdinand Gonseth pretindea, așadar, să ocupe *o poziție de mijloc* (*eine gewisse Mitte*, cum spune W. Pauli, nr. 41—42, p. 36) între materialismul dialectic, pe de o parte, și filozofia burgheză, desemnată prin două dintre principalele sale curente: existențialismul și noul pozitivism, pe de altă parte. Însăși formularea opoziției merită atenție. Cele două curente amintite au ambele, în general, o orientare idealist-subiectivă și manifestă, îndeosebi existențialismul, o vădită înclinare spre iraționalism. Grupul de la *Dialectica*, deși *nu se poate considera ca fiind pe poziții principial deosebite de noul pozitivism și de idealismul filozofic*, se deosebește prin unele trăsături de majoritatea reprezentanților acestor curente. Aceste deosebiri nu apar ca fiind esențiale, de pildă, la L. Rougier, W. Pauli, F. Moch, K. R. Popper etc., dar merită totuși atenție, întrucît ele definesc fizionomia grupului în ansamblu, chiar dacă nu și pri-

---

[1] Iată sumarul celor două numere festive: 41/42: F. Gonseth, *Editorial*; F. Gonseth, *Metodologia științelor poate fi ridicată la rangul de disciplină științifică?*; Ch. Perelman, *Evidență și dovadă*; W. Pauli, *Fenomen și realitate fizică*; J. Rosell, *Caracteristici, tendințe și implicații ale cercetării atomice actuale*; J. L. Destouches, *Aspectul dialectic al noțiunii de sistem fizic*; H. König, *Contribuții la analiza conceptului de mărime*; R. P. Dubarle, *Formalizări și teoreme critice*; G. Bouligand, *Activitatea matematică și dualismul său*; H. Guggenheimer, *Sinteza dialectică a formalismului și intuiționismului*; G. Dugué, *Unele observații asupra caracterului provizoriu al oricărei axiomatici*; J. Ruesch, *Principiile comunicării umane*; M. Monnier, *Plan de organizare, continuitate și stadii de dezvoltare ale activității electrice cerebrale*; C. J. Herrick, *Funcțiuni nervoase analitice și integrative*; Ch. Bühler, *Cu privire la organizarea finală a vieții umane*; W. Servais, *Pedagogie și matematică deschisă*. Volumul 43/44 are următorul cuprins: S. Gagnebin, *Editorial*; P. Bernays, *De la sintaxa limbajului la filozofia științei*; A. C. Blanc, *Despre întrebuințarea inadecvată a termenului „primitiv". Considerații asupra evoluției și sistematicii*; A. Mercier, *Știință și filozofie*; R. Bayer, *Evoluția inteligenței și formele moderne ale dialecticii*; L. Rougier, *Evoluția conceptului de rațiune în gîndirea occidentală*; C. Paris, *Programul și poziția istorică a unui raționalism umanist*; K. Reidemeister, *Speculație și rațiune*; E. Dupréel, *Consistență și valoare*; K. R. Popper, *Magia probabilității sau cunoaștere dincolo de ignoranță*; F. Moch, *Reflexiuni asupra probabilităților*; P. Nolfi, *Teoria jocurilor și libertatea voinței*; S. Gagnebin, *Structura și substructura geometriei*.

[2] Gruparea neopozitivistă a lui Moritz Schlik, din care descinde și R. Carnap.

vitor la toți reprezentanții lui. E vorba de respingerea deductivismului formalist, atît de caracteristic noului pozitivism. Numele *Dialectica* vrea să sublinieze că gruparea privește gîndirea valabilă ca nereductibilă în ansamblul ei la formalizarea deductivă. Gonseth precizează că progresul gîndirii științifice se datorește unei „neîncetate confruntări a momentului teoretic cu cel experimental" nr. 41--42, p. 11), ceea ce determină aspectul de „cunoaștere deschisă" a oricărei științe. Această cunoaștere „deschisă", refuzînd încremenirea în scheme deductive formalizate, este în progres neîntrerupt : orice nou fapt de cunoaștere se integrează în ansamblul cunoștințelor dobîndite, determinînd o revizuire a acestora din urmă. Etapele cunoașterii reprezintă pentru el tot atîtea mutații (la Bachelard, aproximații succesive). Cunoașterea ar consta în învingerea contradicțiilor generate de integrarea noului în vechi, cu prețul modificării acestuia din urmă. Această integrare se numește sinteză dialectică, la Gonseth. Fără îndoială, aici stăm în fața unei tentative de a sezisa dialectica procesului cunoașterii științifice, necesitate pe care o resimt poruncitor oamenii de știință ai epocii noastre, în care explicațiile teoretice bazate pe absolutizarea principiilor fizicii newtoniene s-au dovedit nu numai inoperante, dar și false. Însă, conceptul de dialectică la care recurge gruparea revistei se dovedește a fi extrem de neprecis. La Guggenheimer (în încercarea de a realiza sinteza dintre formalism și intuiționism prin admiterea axiomei infinitului, nr. 41—42, p. 140—147) ea se confundă cu sofistica: justificarea simultană a două posibilități contradictorii din motive de simplă utilitate. Alteori, dialectica se reduce la simpla recunoaștere a faptului că o știință anumită reprezintă o integrare în timp a unor etape diferite (Bouligand, Gagnebin, de pildă) sau admiterea unei complementarități între senzorial și rațional. Alteori, dialectica înseamnă doar admiterea posibilității a două alternative opuse în interpretarea faptelor.

Desigur, această „dialectică", diluată și sărăcită, nu oferă baze suficiente pentru lămurirea problemelor gnoseologice ale științei contemporane. Ea exprimă totuși o aspirație spre o viziune dialectică, în sensul autentic al cuvîntului. Ignorarea dialecticii marxist-leniniste în realizările ei supreme și identificarea materialismului dialectic cu un „monism mecanicist" (C. Paris), ceea ce constituie o gravă denaturare, lipsește grupul de posibilitatea de a surprinde legitățile reale ale cunoașterii științifice. Acest lucru devine evident și în cazul unor studii cu adevărat subtile ca, acela, publicat de J. L. Destouches, despre aspectele dialectice ale noțiunii de sistem fizic (nr. 41/42, p. 57 și urm.) care ajunge la încheieri interesante despre dificultățile fizicii contemporane în urma izolării sistemelor fizice de conexiunea, interacțiunea globală a „universului ca un tot solidar" (p. 67) și semnalează necesitatea de a recurge la o interpretare funcțională a sistemelor separabile, dar nu izolate. La fel de interesante sînt considerațiile lui König despre conceptul de mărime, în care se simte adierea unei viziuni juste asupra unității determinării cantitative și calitative. Ni se pare însă că refuzul încăpățînat de a lua act și de a adînci dialectica marxist-leninistă condamnă la infirmitate inevitabilă „dialectica" grupului de la Zürich. Mai precis, o împiedică de la depășirea nivelului nu numai premarxist, dar și prehegelian, al modului de a aborda problemele metodologice.

Cu toată promisiunea de a respinge principiul indiferenței filozofice profesate de noul pozitivism, (Bernays subliniază că nu au fost „eliminate" vechile probleme ale filozofiei, nr. 42/43, p. 245), deși se constată imposibilitatea formalizării limbajului experimental (Bernays, nr. 42/43, p. 237) sau contradicțiile insurmontabile ale interpretării subiectiviste a *probabilității* (ca grade de cunoaștere incompletă — K. R. Popper, nr. 42/43, p. 354 și urm.) și se neagă în general tendința școlii semantice de a reduce logica științelor la o sintaxă sau semantică a limbajului științific (Bernays, p. 235), în gruparea *Dialecticii* predomină totuși idealismul subiectiv manifestat prin aderarea la teza lui Bohr despre ștergerea granițelor dintre subiect și obiect (W. Pauli)

sau la poziții idealiste obiective, mergînd pînă la postularea divinității (A. Mercier).

Dialectica transformă elasticitatea în eclectism: obiective pentru unii din colaboratorii numerelor festive, cauzalitatea și determinismul devin pentru Rougier simple construcții subiective; tendințele evidente de tratare a problemelor teoriei cunoașterii în perspectiva evoluției (R. Bayer, M. Monnier) sau în sens funcțional (C. J. Henrrik), nu înarmează interpretarea împotriva subiectivismului celui mai autentic, la un pas de solipsism, pentru care gîndirea conceptuală s-ar caracteriza prin dispariția obiectelor și a calităților lor, ca într-un univers în care relațiile ar putea exista fără suport material, obiectiv.

Năzuința instaurării unui nou raționalism și încă unul umanist, care să se înmlădieze spre dialectică (C. Paris) nu-și găsește realizarea într-un raționalism concret, ferit de lunecare în idealism subiectiv.

Revista *Dialectica* nu poate evita identificarea cu pozițiile noului pozitivism din pricina strădaniei falimentare de a construi *o cale de mijloc* ce refuză să adopte materialismul dialectic, singura filozofie științifică, prin esența sa antidogmatică („deschisă") ce-și schimbă forma, cum spunea Engels, cu fiecare mare descoperire științifică ce face epocă. Această ostentativă și combativă respingere (sau mai curînd ignorare) a materialismului dialectic își va fi avînd rădăcinile sociale care impun grupării *Dialectica* în ciuda intențiilor de imparțialitate, o atitudine îngustă, sectară. Faptul e semnificativ, deoarece, practic, grupul a inițiat luarea de contact cu filozofii sovietici (la Congresul Internațional de la Zürich, 1954), ca un început de dialog cu materialiștii dialectici.

Asemenea tendințe și involuntarele apropieri de sezisarea dialecticii reale, fac ca, în ciuda adîncilor divergențe principiale, să privim cu toată atenția cuvenită efortul depus de echipa al cărei spiritus rector este F. Gonseth, secondat de P. Bernays și G. Bachelard. *Dialectica* ar putea contribui la înfiripparea unui dialog internațional cu filozofii materialiști dialectici, deschizîndu-și coloanele unor dezbateri sincere. Desigur, aceasta presupune, pe lîngă obiectivitatea științifică, și înfrîngerea unor presiuni și prejudecăți de ordin social.

Cu aceasta ajungem la una din lipsurile esențiale ale orientării revistei. Dimensiunea socială a cunoașterii și în general a psihicului este complet neglijată (Ch. Bühler etc.). Principial, acest lucru nu este respins. Nu scrie oare însuși F. Gonseth așa de frumos: „Nimeni nu poate vorbi despre condiția umană cu adevărat fără a fi devenit conștient de ea" (nr. 41—42, p. 8). Or, conștiința sinceră și neprevenită nu poate neglija caracterul funciarmente social al omului, al cunoașterii și practicii sale.

Conștiința acestui adevăr pătrunde totuși în paginile revistei *Dialectica*. Cu totul remarcabil, din acest unghi de vedere, este articolul *Caracteristici, tendințe și implicații ale cercetării atomice actuale*, semnat de unul din membrii elvețieni ai comitetului de redacție, G. Rosell. Autorul constată faptul că fiecare din gesturile savantului în era atomică este greu de consecințe (nr. 41—42, p. 49).

Analizînd semnificațiile multiple ale cercetării științifice în domeniul fiziciii atomice, J. Rosell nu poate să nu observe că relațiile dintre știința teoretică și tehnică devin din ce în ce mai directe, intime și complexe. Tehnica intervine deja pe planul cercetării „în mod practic nu mai este decalaj între activitatea științifică ... și punerea în aplicare utilitară a rezultatului la care poate conduce această activitate" (p. 50). Oare această unitate a teoriei și practicii, a științei și tehnicii nu este una din tezele apărate de un veac încoace de filozofia marxist-leninistă?

Mai mult, cercetarea nucleară înlocuiește munca la scară de laborator, ducînd la o „industrializare a cercetării de bază" (p. 51), impunînd apelul la credite și utilaj extrem de costisitor, ce nu poate fi finanțat de cît de stat. De aici o însemnată consecință : „intervenția tot mai directă și intransigentă a statului politic în domeniul științific" (p. 51). Rosell socotește că aceasta este o constrîngere, sau în orice caz un control și o îngrădire a cerce-

tării și a informației. Numai că autorul nu face distincția cuvenită între intervenția limitativă a statului *burghez*, care îndreaptă cercetarea spre scopuri destructive și intervenția stimulatoare a statului *socialist*. Faptele confirmă această deosebire calitativă prin avansul tehnico-științific dobîndit de Uniunea Sovietică în domeniile cele mai complexe ale științei contemporane.

Utilizarea în scopuri destructive a rezultatelor științifice îl angajează pe savant într-o „responsabilitate directă". Dar să dăm cuvîntul lui Rosell: „Fizicianul, la rîndul său, din nenorocire este prost pregătit prin activitatea sa tradițională pentru a-și asuma această răspundere... Această mare familie, închisă în ea însăși, nu era deloc conștientă de implicațiile formidabile pentru întreaga societate umană pe care le cuprindea cercetarea sa liniștită, sistematică și perseverentă asupra legilor fundamentale ale materiei". Acum, iată-l în fața „consecințelor politice și sociale ale activităților zise «pur științifice»" (p. 54).

Rosell se îndoiește că răspunsurile la această problematică ar fi fost schițate. Cunoscătorii materialismului dialectic și istoric nu se pot opri de a nu atrage luarea aminte că problema a fost *prevăzută* de filozofia marxist-leninistă, care a și propus soluții la ea. Chiar dacă răspunsul este elaborat în linii mari, nu putem decît să subscriem la opinia exprimată despre necesitatea „reflexiunii" asupra lor și a unui „schimb de puncte de vedere și de opinii care nu sînt decît la începutul lor, dar a căror urgență nu trezește nici o îndoială" (p. 55).

Dacă această părere, exprimată la începutul celui de-al 11-lea an de apariție a *Dialecticii* de la Zürich va fi însușită de colaboratorii ei, gîndirea asupra problemelor de gnoseologie ale științei contemporane se va adînci cu o dimensiune ce nu poate să nu o apropie de împlinirea indicației lui Rabelais, amintită de Gonseth în editorialul său : „Science sans conscience n'est que ruine de l'âme".

P. A.

SESIUNEA ȘTIINȚIFICĂ FESTIVĂ A ACADEMIEI R.P.R. ÎNCHINATĂ CELEI DE-A 40-a ANIVERSĂRI A MARII REVOLUȚII SOCIALISTE DIN OCTOMBRIE

În luna octombrie a. c., Academia R.P.R. a sărbătorit într-o sesiune festivă aniversarea a 40 de ani de la Marea Revoluție Socialistă din Octombrie. Sesiunea a constituit un moment important din ansamblul manifestărilor, prin care întregul nostru popor muncitor a întîmpinat sărbătoarea care a deschis era libertății în istoria omenirii. Cu acest prilej, oamenii de știință din țara noastră, înregistrînd succesele activității lor științifice, și-au exprimat nestrămutata aderiune la marea operă de construcție socialistă, începută în lumina înfăptuirilor lui Octombrie.

În cadrul ședinței lărgite a Academiei R.P.R., s-au ținut următoarele comunicări:

Acad. C. I. Parhon — *Cuvînt de deschidere;*

Acad. Tr. Săvulescu — *Puterea creatoare a Marii Revoluții Socialiste din Octombrie;*

M. Gh. Bujor — *Participarea batalioanelor revoluționare românești la Marea Revoluție Socialistă din Octombrie;*

Acad. C. Daicoviciu — *Dezvoltarea științei istorice contemporane pe baza învățăturii marxist-leniniste;*

Acad. P. Constantinescu-Iași — *Însemnătatea Revoluției Socialiste din Octombrie pentru istoria Romîniei;*

Acad. V. Malinschi — *Situația economică a Romîniei în anii avîntului revoluționar 1917—1922;*

Acad. M. Roller — *Avîntul revoluționar al maselor populare din Romînia în anii 1917—1921; Crearea Partidului Comunist Romîn;*

Acad. G. Oprescu — *Revoluția din Octombrie și dezvoltarea artelor în R.P.R.;*

T. Bugnariu, membru corespondent al Academiei R.P.R. — *Influența Revoluției Socialiste din Octombrie asupra gîndirii sociale din Romînia;*

M. Mănescu, membru corespondent al Academiei R.P.R. — *Puterea economică a sistemului socialist mondial;*

Acad. A. Joja — *Valabilitatea universală a experienței sovietice în construirea socialismului;*

Acad. A. Otetea — *Politica externă a Uniunii Sovietice în slujba păcii;*

Acad. C. I. Gulian — *Revoluția din Octombrie și umanismul socialist;*

Acad. St. Nicolau — *Importanța științelor medicale sovietice pentru dezvoltarea științelor medicale în R.P.R.;*

Acad. M. Ralea — *Influența psihologiei sovietice asupra dezvoltării psihologiei științifice în R.P.R.;*

Acad. S. Stoilov — *Influența științei sovietice asupra dezvoltării matematicii din Romînia;*

Acad. I. S. Gheorghiu — *Influența științei sovietice asupra dezvoltării tehnicii în R.P.R.;*

Acad. M. Beniuc — *Rolul literaturii sovietice în dezvoltarea literaturii universale și a literaturii romîne;*

Acad. I. Iordan — *Cuvînt de închidere.*

De asemenea s-au ținut comunicări în cadrul sesiunilor restrînse ale institutelor Academiei R.P.R.

La sesiunea Institutului de filozofie au fost prezentate 12 comunicări ținute de tovarășii: Al. Tănase, Lucia Mureșanu, Pavel Apostol, R. Pantazi, M. Lupan, Mircea Ioanid, Henri Wald, R. Stoichiță, T. Papadopolos și G. Öffenberger, Horia Bratu, Gr. Smeu, M. Deznan. Comunicările tovarășilor R. Pantazi, Mircea Ioanid, Gr. Smeu și M. Deznan sînt publicate în numărul de față al revistei noastre.

Comunicarea tov. Al. Tănase — *Marea Revoluție Socialistă din Octombrie și formarea omului nou* — a reliefat faptul că Marele Octombrie deschide era evoluției conștiente a omenirii cînd „omul devine stăpîn și creator al destinului său". Comunicarea analizează aspectele formării și dezvoltării omului nou, precum și noul raport creat între individ și societate. Octombrie — arată comunicarea — a deschis omului era trecerii din imperiul necesității, în cel al libertății.

Lichidarea proprietății private și a claselor exploatatoare, subliniază autorul, înlătură și autoînstrăinarea esenței umane. Noua orînduire devine mediul social în care individul își manifestă pe deplin adevărata sa esență, deoarece interesele și idealurile individului sînt în concordanță cu intersele generale ale societății. În orînduirea socialistă, relațiile sociale nu le mai apar acestora ca ceva străin și ostil. Întrucît acestea sînt relații de colaborare și ajutor reciproc, dispare conflictul dintre individ și societate, dintre existența individuală și existența socială a omului.

În opoziție cu sistemele filozofice idealist-dogmatice, care pleacă de la un om abstract, rupt de relațiile sociale și propovăduiesc o morală „veșnică", teoria marxistă socotește drept izvor și criteriu al valorilor morale necesitatea socială obiectivă. Etica făuritorilor comunismului nu numai că nu contrazice necesitatea obiectivă, dar normele ei sînt deduse din însești legile de dezvoltare ale acelei societăți, în care individul devine creatorul conștient al istoriei sale.

Comunicarea tovarășei Lucia Mureșanu analizează *Aspecte din activitatea ideologică revoluționară a oamenilor de cultură înaintați din țara noastră, desfășurată în presa muncitorească din anii 1917—1921.*

Comunicarea evidențiază colaborarea strînsă dintre intelectualitatea progresistă de la noi și mișcarea muncitorească. Activitatea ideologică dusă de intelectualii progresiști ataşați proletariatului s-a desfășurat fără intermitențe și a căpătat o mare intensitate după victoria Marii Revoluții Socialiste din Octombrie. Între 1917 și 1921, oamenii de cultură progresiști se conving tot mai mult de justețea luptei proletariatului și mulți dintre aceștia se alătură luptei proletariatului, sprijinind prin presa muncitorească și în general prin activitatea lor, curentul revoluționar din sînul mișcării muncitorești. În periodicele: *Socialismul, Lupta de clasă, Tineretul socialist, Cuvîntul socialist, Lupta socialistă, Sfatul muncii, Oltenia socialistă* etc., oameni de știință ca C. I. Parhon, P. Constantinescu-Iași, literații A. Toma, Emil Isac, Barbu Lăzăreanu, Ion Pas, Gala Galaction, pictorii O. Băncilă, N. Tonitza și mulți alți intelectuali progresiști, militau împotriva concepției idealist-mistice, propagată de clasele reacționare, împotriva asupririi sociale și duceau o luptă intensă în direcția culturalizării maselor de muncitori.

Autoarea subliniază faptul că, din cercetările întreprinse pînă acum, în perioada 1917—1921 se relevă în activitatea oamenilor de știință progresiști *intensificarea* luptei de promovare a concepției materialiste — fapt ce se datorește incontestabil influenței suferite de către aceștia din partea Marii Revoluții Socialiste din Octombrie, a avîntului revoluționar al

proletariatului și influenței teoriei socialismului științific.

În ceea ce privește activitatea intelectualilor progresiști legați direct de mișcarea muncitorească, se observă un important pas revoluționar, în direcția aderării lor la leninism. Un exemplu tipic ce exprimă acest important eveniment ideologic, autoarea îl găsește în faptul că intelectualii revoluționari atașați proletariatului au luat o poziție principială în problema raportului dintre lupta pentru revoluția socialistă și lupta pentru culturalizarea maselor. Au înțeles necesitatea subordonării activității de culturalizare a maselor, luptei pentru revoluția socialistă.

Deși mai puțini ca număr, în perioada 1917—1921 au existat și intelectuali care au militat direct pentru leninism, pentru crearea P.C.R., pentru aderarea la Internaționala a III-a. Activitatea lor reprezintă evenimentul revoluționar cel mai important realizat în acești ani, în direcția aderării intelectualității atașate de proletariat, la leninism.

În comunicarea tov. Pavel Apostol, *Marea Revoluție Socialistă din Octombrie și influența ei asupra istoriei filozofiei universale*, se arată că izbînda revoluției din Rusia a confirmat pe planul practicii — supremul verificator al adevărului — previziunea lui Marx și Engels cu privire la caracterul inevitabil al pieirii capitalismului și al victoriei socialismului. Ritmul dezvoltării socialismului, de la prima victorie istorică a sa, pînă astăzi, a depășit pe acela al oricărei faze de evoluție anterioară a societății umane.

În istoria luptei dintre materialism și idealism, victoria lui Octombrie 1917 a confirmat, cu certitudine de ordin experimental, valabilitatea materialismului dialectic ca teorie filozofică, iar idealismul a căpătat, prin aceasta, o lovitură ireparabilă. Legile dezvoltării realității sociale, și legile cunoașterii lor — afirmă autorul — au căpătat valoare de adevăr științific.

Dacă filozofii burghezi, apologeți ai capitalismului, nu vor și nu pot să privească faptele în față, realitatea socialistă constituie, însă, pentru cei mai cinstiți și lucizi gînditori burghezi, un punct de atracție către mișcarea comunistă, către filozofia materialismului dialectic. Aceasta, în virtutea „legii inexorabile a revoluțiilor progresiste care exercită o atracție, fundată pe necesitatea istorică, asupra intelectualității". În încheiere, comunicarea relevă influența Revoluției din Octombrie asupra mișcării filozofice din Romînia și atitudinea militantă, partinică, a filozofilor romîni, atrăgînd atenția și asupra necesității unei combativități sporite în lupta împotriva tentațiilor de revizuire a marxismului.

Comunicarea tov. M. Lupan, *Critica unor concepții sociologice burgheze privind puterea de stat*, înfățișează unele direcții ce caracterizează dezvoltarea contemporană a cercetării sociologice burgheze în problema puterii de stat. În cuprinsul acestei cercetări, ca și în restul gîndirii filozofice burgheze, și-a făcut loc înfruntarea dintre pozițiile tradiționale „metafizice" — poziții ce denaturează esența reală a puterii de stat, prin construirea în jurul acesteia a unei complicate teorii filozofice, întemeiată pe ample speculații — și pozițiile noi, empiriste, pozitiviste, care ascund mai abil aceeași esență prin revendicarea unei analize „la concret", ce respinge tot ce trece „dincolo de simțuri". Ilustrînd aceste poziții prin tezele unor sociologi burghezi contemporani din Franța, ca G. Bourdau, M. Duverger și alții, comunicarea combate pozițiile idealiste, în ultimă instanță comune, relevînd unitatea funcțiunilor de clasă urmate de aceste direcții de cercetare aparent opuse. Aceleași poziții teoretice și funcțiuni de clasă caracterizează și celelalte aspecte ale cercetării sociologice burgheze privind puterea de stat — cum ar fi încercarea de a conferi puterii de stat o esență psihologică și a o studia într-un mod psihologizant. Se remarcă în sociologia burgheză contemporană, de asemenea, încercarea de a identifica problema puterii de stat cu problema autorității și a ascunde astfel calitatea specifică a puterii de stat.

Comunicarea subliniază în încheiere faptul că făurirea puterii populare în țările socia-

liste infirmă valabilitatea teoriilor sociologice burgheze privitoare la puterea de stat. În lumina acestor date istorice noi, cercetarea sociologică burgheză asupra puterii de stat rămîne, în înfățișarea ei contemporană, o speculație neputincioasă de a explica științific esența fenomenelor sociale; dimpotrivă, analiza sociologică marxistă poate urma o cale științifică, verificată fiind de practica social-istorică.

Pornind de la ideea marxistă că practica este baza cunoașterii, tov. Henri Wald urmărește în comunicarea sa, *Dialectica trecerii de la sensibil la inteligibil*, mecanismul trecerii de la senzorial la logic. Scoțînd la iveală insuficiențele teoriilor cu privire la geneza noțiunilor, autorul arată că, îndeobște formarea noțiunilor a fost explicată printr-un cerc vicios. Se afirma, că noțiunile iau naștere prin memorizarea însușirilor generale. Dar cum ajungem să descoperim însușirile generale — întreabă autorul — înainte de a le memoriza? A pretinde că noțiunile se formează prin reținerea însușirilor generale și neglijarea însușirilor individuale, înseamnă a pretinde că formarea noțiunilor e imposibilă fără noțiuni. Or, pentru materialismul dialectic, formarea noțiunilor nu mai e un cerc vicios. Practica social-istorică și în primul rînd procesul muncii rafinează simțurile, dînd posibilitatea și creînd necesitatea descoperirii însușirilor esențiale ale lucrurilor. Însușirile individuale ale lucrurilor, susține autorul, fiind mereu altele, oglindirea lor în conștiință nu se consolidează, ci se estompează, se șterg reciproc. Acționînd mereu asupra *altor* lucruri de *același* gen, oamenii surprind însușirile generale și fixează reflectarea lor în noțiuni. Procesul care se încheie cu formarea noțiunilor, subliniază autorul, nu constă în reținerea însușirilor generale, ci în neglijarea însușirilor individuale. „Saltul calitativ de la senzorial la rațional se realizează printr-o *negare dialectică: se neagă* oglindirea senzorială, *se păstrează* legătura dintre subiect și obiect, stabilită prin ea și *se constituie*, astfel, formele logice ale reflectării". De la reflectarea fenomenului la reflectarea esenței, prin unitatea dialectică a inducției și deducției, conștiința depărtîndu-se de lucruri (în aparență), pătrunde în miezul lor. Inducția, arată comunicarea, constituie un proces gnoseologic care pregătește saltul calitativ de la senzorial la logic și se desăvîrșește printr-un act deductiv. Deducția la rîndul ei ajută inducției să se desăvîrșească, să descopere esențialitatea lucrurilor.

Dialectica *obiectivă* a individualului și generalului, care își găsește reflectarea în unitatea dialectică dintre senzorial și rațional, este opusă de autor atît empiriștilor cît și raționaliștilor, atît eclecticilor, cît și iraționaliștilor. [1]

În comunicarea *Raportul dintre legea non-contradicției și contradicția dialectică*, tov. R. Stoichiță a scos în evidență două aspecte prin care se deosebește formularea non-contradicției de contradicția dialectică: 1) copula „este" din formula A→A are sensul de există devenind. În acest caz, A existînd într-adevăr în devenire, el e tocmai prin acest fapt A (și reciproc). Deci copula la acest nivel are un alt sens decît la nivelul logicii formale. 2) Expresia „în același timp" în formula A→A nu ne indică nici ea o stare, ci un proces. În consecință, „în același timp" nu însemnează timpul în care se întîmplă ceva — timpul exterior — ci timpul care se întîmplă — timpul propriu dezvoltării.

Autorul a încercat să demonstreze că în aceste condiții: *a)* formula A→A poate fi deosebită de non-contradicția formală avînd alt înțeles, evidențiat prin semnul lui „este" și „în același timp" și *b)* că formula A→A se impune ca evidentă gîndirii cu aceeași necesitate, dacă ținem seama de condițiile de mai sus.

În comunicarea lor, intitulată *Critica unor aspecte ale teoriei judecăților analitice și sintetice la Kant și la neopozitiviști*, tovarășii T. Papadopol și G. Öffenberger, au arătat că la baza apriorismului kantian stă, pe de o parte, poziția gnoseologică subiec-

[1] Vezi și *Cercetări filozofice*, 1957, nr. 6, p. 77—93.

tivist-idealistă a lui Kant, iar pe de altă parte, conceperea într-un mod neistoric a procesului cunoașterii. În ciuda acestui fapt, în teoria kantiană a judecăților sintetice există, susțin autorii, unele elemente pozitive. Prin stabilirea judecăților sintetice apriori, Kant s-a văzut nevoit să creeze o nouă logică, logica transcedentală, care, cu tot caracterul ei idealist, depășește logica formală tradițională, cuprinzînd unele elemente ale logicii dialectice. Acestea sînt: *a)* descoperirea funcției sintetice a gîndirii și recunoașterea necesității de a o fundamenta pe baza unui principiu deosebit de cel al logicii formale. Acest principiu însă, susțin autorii, nu poate fi altul decît cel al identității concrete, care aparține logicii dialectice; *b)* conceperea cunoașterii ca un proces sintetic, prin care depășește atît logica formalistă, cît și fundamentarea adevărului de către empirismul logic; *c)* stabilirea unei distincții între judecăți după valoarea lor cognitivă, fapt care a pregătit clasificarea dialectică hegeliană a judecăților.

Prin respingerea judecăților sintetice apriori de pe poziții subiectivist-idealiste, neopozitiviștii au negat întregul miez rațional al teoriei kantiene a judecăților. Astfel, deficiențele principale ale clasificării kantiene a judecăților se accentuează la neo-pozitiviști. Scoțînd în evidență rădăcinile gnoseologice și inconsistența împărțirii neopozitiviste a judecăților, autorii au subliniat în încheiere unitatea dialectică între judecățile analitice și sintetice. Așa cum nu poate exista o cunoaștere pur senzorială sau pur rațională, tot așa și judecățile sintetice și cele analitice se presupun reciproc.

În comunicarea *Problema valorii în estetica contemporană*, tov. Horia Bratu a subliniat faptul că în stadiul actual al problematicii estetice, cînd s-a acumulat un număr impozant de opere artistice susceptibile de a fi ierarhizate, problema valorii estetice a căpătat o deosebită însemnătate. Problema valorii estetice nu poate fi identificată cu problema esenței artei, care a stat de fapt mereu în centrul atenției esteticii clasice. Pe de altă parte, Horia Bratu a combătut diferitele încercări ale esteticienilor contemporani (S. Pepper, Dewey, Ducasse, Tilgher, G. Picon) de a *relativiza* valoarea esteticii sau de a o *autonomiza*.

În continuare, autorul a expus trei argumente susceptibile de a fundamenta valoarea estetică în cadrul unei interpretări materialiste a ei. Problema esențială a unei teorii contemporane științifice a valorii estetice trebuie să fie — după Horia Bratu — descoperirea criteriilor obiective de apreciere comparativă a valorii estetice — în speță, criterii care să ne îngăduie să deosebim între cîteva opere artistice pe cea mai bună, de cele mai puțin bune, criteriile care ne îngăduie să stabilim o ierarhie științifică a operelor de artă.

Autorul comunicării și-a exprimat părerea că orice dezbatere asupra problemei valorii este lipsită de orice semnificație practică, dacă nu ne oferă o fundamentare științifică — chiar dacă nu *exactă* — a judecății de valoare.

La discuții au participat tovarășii : I. Banu, Pavel Apostol, Gh. Chepeș, M. Ioanid, R. Stoichiță, R. Tomoiagă, H. Bratu, Comorovski, Cl. Dan, M. Deznan, S. Ghiță, I. Hurduc, S. Leibner, L. Mureșanu, O. Hoffman, R. Pantazi, St. Popescu. Discuțiile s-au desfășurat la nivel științific, îmbogățind concluziile comunicărilor ținute și contribuind totodată la clarificarea unor teze prezentate.

Luînd cuvîntul, tov. acad. C. I. Gulian a arătat în concluzie caracterul creator al comunicărilor ținute. Totodată a subliniat actualitatea comunicărilor, care au adus date noi pentru cunoașterea trecutului mișcării noastre muncitorești și a dezvoltării ideologiei marxiste în țara noastră. În încheiere, tov. acad. C. I. Gulian a accentuat asupra progresului realizat în munca Institutului de filozofie.

G. Berescu

★

La Cluj, în cinstea aceleiași aniversări, Filiala Academiei R.P.R., în colaborare cu universitățile „V. Babeș" și „Bolyai" a organizat în ziua de 3 noiembrie ședința de comunicări pe secții.

Toate comunicările au mers pe linia valorificării moștenirii filozofice leniniste, mai ales a bogăției de idei cuprinse în *Caiete filozofice*.

Cu mult interes a fost urmărită interesanta și competenta comunicare a prof. D. D. Roșca despre *Indicații leniniste pentru studiul logicii hegeliene*.

El a început cu analiza aforismului din *Caietele filozofice* în care Lenin subliniază că „Nu se poate înțelege pe deplin „Capitalul" lui Marx, și mai ales capitolul I, fără a fi studiat profund și fără a fi înțeles *întreaga* Logică a lui Hegel" (p. 149).

Pe baza acestui text leninist s-a scos în lumină locul și rolul filozofiei hegeliene, mai ales a logicii hegeliene, atît pentru elaborarea marxismului, cît și pentru înțelegerea lui.

Comunicarea s-a oprit ceva mai mult asupra problemei raportului dintre logică, dialectică și teoria cunoașterii, subliniind teza leninistă a coincidenței acestora, a identității lor.

Considerațiile profesorului D. D. Roșca s-au încheiat cu ceea ce el a numit, parafrazîndu-l pe Lenin, „materialismul" lui Hegel. În acest sens s-a adus în discuție indicația cu care Lenin își încheie conspectul cărții lui Hegel *Știința logicii* și în care se subliniază că „Concluzia și rezumatul, ultimul cuvînt și esența logicii lui Hegel este *metoda dialectică*. Acest lucru este extrem de remarcabil. Și încă ceva: această operă, care este *cea mai idealistă* operă a lui Hegel, conține *în măsura cea mai mică* idealism *și în măsura cea mai mare* materialism. „Contradictoriu", dar aceasta este realitatea!" (p. 197).

Această particularitate a filozofiei Hegeliene se explică prin aceea că gîndirea lui Hegel este o gîndire „hrănită" de realitatea obiectivă, fapt ce se explică, la rîndul său, prin aceea că idealismul hegelian este, după părerea prof. D. D. Roșca, un idealism „sui generis", ce recunoaște existența a ceva în afară și independent de noi. Acest lucru îi permite lui Hegel să ceară mereu ca formele gîndirii să fie pline de conținut.

I. Pollak a făcut expunerea *Logică formală — logică dialectică — materialism dialectic*.

Lăsînd în afara discuției problema raportului dintre logică, dialectică, pe de o parte, și teoria cunoașterii pe de altă parte, comunicarea și-a propus să discute raportul dintre logica dialectică și materialismul dialectic. Ea a abordat, în primul rînd, problema raportului dintre logica dialectică hegeliană și logica dialectică marxistă, subliniind conținutul nou, bogat, pe care îl dă logicii filozofia hegeliană. S-a adus apoi în discuție și nota lui Lenin din *Caietele filozofice*, din care rezultă că acesta privea Logica ca știință a „legilor de dezvoltare a întregului conținut concret al lumii și cunoașterii acesteia" (p. 64). Pe baza acestor date, comunicarea a afirmat în principal, că materialismul dialectic trebuie privit nu numai ca știință a legilor generale ale existenței și cunoașterii, ci și ca „logică a marxismului". Vorbitorul a arătat că această cale de rezolvare a raportului dintre logica dialectică și materialismul dialectic a fost indicată și de filozoful sovietic Tugarinov.

Categoriile de logic și istoric au format obiectul comunicării tov. I. Lungu, care a mers și ea pe linia valorificării moștenirii filozofice leniniste. Deosebit de interesantă a fost acea parte a expunerii, în care s-a subliniat importanța înțelegerii dialectice a raportului dintre logic și istoric pentru studierea problemelor de istoria filozofiei din țara noastră.

Despre „miezul" dialecticii s-a intitulat comunicarea ținută de A. Roth. Această expunere, pornind de la indicațiile leniniste surprinse în *Caiete filozofice* referitoare la „nucleul" sau „esența" dialecticii, reține atenția mai ales asupra faptului că unitatea și lupta contrariilor trebuie să fie baza elaborării categoriilor materialismului dialectic și a ordonării lor *ca sistem*. În acest sens se afirmă: „Principiul metodologic de bază al sistematizării mi se pare a fi tocmai legea absolută a unității și luptei contrariilor. Ea asigură sistemului *unitatea* și în același

timp mobilitatea, capacitatea de *dezvoltare* și îmbogățire".

Ideea potrivit căreia unitatea și lupta contrariilor trebuie să fie coloana vertebrală a elaborării și sistematizării categoriilor filozofiei marxiste a constituit noutatea acestei expuneri. Această idee a fost susținută prin analiza caracterului contradictoriu al categoriilor de „existență", „mișcare", „adevăr" etc.

În cuvîntul de încheiere, tov. M. Kallos, referindu-se la ideea „materialismului" lui Hegel, despre care a vorbit prof. D. D. Roșca, a subilniat că „aderența" la realitate a filosofiei hegeliene își are izvorul în îmbinarea *idealismului obiectiv* cu gîndirea dialectică și că, în același timp, caracterul idealist al acestei filozofii a generat și mistificarea raporturilor reale între existență și gîndire. Totodată el a atras atenția asupra necesității de a evita atît minimalizarea aportului lui Hegel la dezvoltarea filozofiei, cît și supraaprecierea lui, adică atitudinea necritică față de aspectele negative ale concepției sale.

Manifestarea despre care am relatat a fost prima de acest fel în mișcarea filozofică clujeană din ultimul timp. Judecînd lucrurile după caracterul rodnic al ședinței prezentate mai sus, ne manifestăm speranța, sau mai mult convingerea, că ea va fi urmată de altele și că asemenea acțiuni vor deveni cu timpul o tradiție pe frontul filozofic din Cluj.

Ion Irimie

NOTE DE LECTURĂ

O. GROPP, *Materialismul dialectic*

Excelenta inițiativă a unei edituri germane de a prezenta în ediție separată *Materialismul dialectic* [1] — subcapitol dintr-o proiectată lucrare colectivă în două volume *Cultura* — ne prilejuiește reîntîlnirea cu R. O. Gropp, un nume cunoscut cititorilor revistei *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*.

Expunerea propriu-zisă, care cuprinde trei părți, urmează fidel ordinea curent uzitată în literatura filozofică marxistă. Prima parte a lucrării analizează problema unității materiale a lumii, explicitează conținutul categoriei filozofice de materie, studiază mișcarea ca mod fundamental de existență, spațiul și timpul ca forme de existență ale materiei. Oprindu-se asupra răspunsului pe care materialismul dialectic îl dă problemei fundamentale a filozofiei — raportul dintre gîndire și existență — Gropp schițează, în linii mari, procesul istoric al formării senzației și conștiinței, demonstrînd caracterul reflectoriu al acestora.

A doua parte a expunerii este consacrată *dialecticii materialiste*. Enunțînd modul dialectic de a concepe dependența reciprocă și conexiunea universală a obiectelor și fenomenelor precum și dezvoltarea lor procesuală — cu toate consecințele metodologice implicate — Gropp se ocupă de legile fundamentale ale dialecticii și, în legătură cu ele, de categoriile: cantitate, calitate, măsură, salt, contradicție, negație dialectică etc., iar apoi de „principalele categorii corelative" (esență și fenomen, conținut și formă, cauză și efect, necesitate și întîmplare, necesitate și libertate, posibilitate și realitate).

A treia parte a lucrării lui R. O. Gropp are ca obiect *teoria materialist-dialectică a cunoașterii*. Respingînd concepțiile agnostice, autorul analizează treptele procesului cunoașterii, problema adevărului și rolul practicii ca bază a cunoașterii și criteriu al adevărului.

Însfîrșit, scurta postfață, discutînd raportul între materialismul dialectic și materialismul istoric, întregește expunerea autorului german.

Din fugitiva trecere în revistă a tematicii abordate, cititorul își poate face numai o idee palidă despre dificultățile pe care a trebuit să le învingă R. O. Gropp, încercînd să cuprindă la un nivel unanim accesibil, într-un spațiu drămuit cu zgîrcenie, o vastă sferă de probleme.

Lucrarea sa reprezintă o tratare concentrată, dacă nu originală cel puțin lucrată cu acuratețe, în care liniile fundamentale sînt întotdeauna reliefate și care reușește să evite pericolul schematismului excesiv.

Grija cu care autorul marchează în toate problemele opoziția netă între concepția

---

[1] R. O. Gropp, *Der dialektische Materialismus — Kurzer Abriss*, Verlag Enzyklopädie, Leipzig, 1957.

materialist-dialectică şi variatele poziţii adverse, idealiste şi metafizice, folosirea rezultatelor ştiinţelor naturii (din păcate datele noi aduse de pavlovism nu sînt folosite în măsura cuvenită), punctarea cu exemple a celor mai abstracte teze, relevarea semnificaţiei lor pentru cercetarea ştiinţifică şi activitatea conştientă practică, de transformare a societăţii — toate acestea contribuie la reuşita în linii mari a încercării lui R. O. Gropp.

Cartea prezintă totuşi lacune care, credem, trebuiau evitate, ţinînd seama de faptul că nivelul atins de cercetarea creatoare a problemelor materialismului dialectic a sporit considerabil exigenţele, chiar şi faţă de lucrările de popularizare.

În raport cu cuprinderea rotundă a problemei *materialităţii lumii*, apare mult prea sumară expunerea conţinutului gnoseologiei marxiste şi mai ales a metodei dialectice.

Astfel, dacă legile dialecticii sînt prezentate interesant, analiza categoriilor nu izbuteşte să se ridice la acelaşi nivel. Încă de la începutul lucrării autorul omite sistematic să menţioneze că materialismul dialectic este studiul nu numai al legilor dar şi al *categoriilor* celor mai generale ale naturii, societăţii şi gîndirii. Lipseşte o definiţie a categoriilor, o explicitare a raporturilor între categorii şi legi. Resimţită se face şi lipsa considerării sistematice a unor categorii corelative ca finit-infinit, dar mai ales general şi individual, cu atît mai mult cu cît însuşi autorul menţionează că „unitatea dialectică a individualului şi generalului stă la baza unităţii dialectice a treptei senzoriale şi a celei raţionale a cunoaşterii“ (p. 83).

Apoi, însăşi tratarea unora dintre categoriile corelative este insuficient aprofundată. Definiţiilor precise a esenţei şi fenomenului, a formei şi conţinutului şi a altor cîtorva categorii li se substituie simpla constatare — exemplificată — a existenţei lor reale. Lipseşte o definiţie precisă a cauzei; o aluzie la „împrejurările“ (Umstände) concrete care reprezintă, la rîndul lor, „un complex de cauze“ (p. 70) nu reuşeşte să suplinească nevoia unei delimitări clare între cauze propriu-zise şi condiţii. O tratare mai amplă merita categoria interacţiunii; binevenită ar fi fost de asemenea precizarea noţiunii de determinism în raport cu categoriile: cauzalitate, necesitate, lege.

În afara unor referiri cu totul generale la dialectica obiectivă şi dialectica subiectivă (p. 11), la faptul că materialismul marxist dezvăluie dialectica formelor şi legilor gîndirii (p. 10, 13), este absentă în lucrare perspectiva unei logici dialectice. Şi totuşi ea putea fi cel puţin sugerată, dacă unele enunţuri ca: „gîndirea este facultatea de a opera cu noţiuni, sub forma judecăţii şi a raţionamentului“ (p. 70), ar fi fost înlocuite cu formulări mai nuanţate, apte să redea conexiunea şi autodezvoltarea formelor gîndirii. De altfel, faţă de tratarea relativ detaliată a formelor cunoaşterii nemijlocite — senzaţii, percepţii, reprezentări — este nejustificată considerarea nediferenţiată, globală, a formelor gîndirii.

În sfîrşit, o ultimă lacună esenţială a broşurii lui R. O. Gropp ni se pare a fi omiterea principiului gnoseologic al unităţii între logic şi istoric.

Sînt însă cerinţele prezentate mai sus îndreptăţite, la nivelul unei expuneri concise, de popularizare? Realizarea lor nu ar complica oare în mod sensibil înţelegerea materialului? Fără a nega serioasele dificultăţi implicate, credem totuşi că cititorul cu un minim de pregătire dar înaripat de setea cunoaşterii — şi tocmai acestuia i se adresează Gropp — ar prefera unei tratări facile cu totul accesibile dar şi mult prea generale, dificultăţile unei expuneri incomparabil mai bogate în conţinut.

Susceptibilă de îmbunătăţiri, lucrarea lui Gropp rămîne totuşi — chiar şi în forma sa actuală — utilă pentru cei ce doresc să înceapă studiul filozofiei marxiste.

S. V.

★

Cu privire la un fals „Tezaur filozofic"

Un exemplu tipic ce caracterizează pe deplin tendințele propagandistice și poziția neștiințifică a istoriografiei filozofice burgheze contemporane — sforțările acesteia de a populariza gîndirea idealist-mistică, de „a justifica" cele mai reacționare sisteme filozofice din trecut ca și din prezent — îl reprezintă și lucrarea lui Dagobert D. Runes, *Treasury of Philosophy* (Tezaurul filozofiei).

Cu acest titlu sugestiv a apărut în 1955 la New York [1] un volum de peste 1200 pagini, care își propune să prezinte, pe scurt și pentru uzul marelui public, texte alese din întreaga istorie a filozofiei universale. Textele sînt precedate de o scurtă notă, în care autorul prezintă date biografice din viața filozofului respectiv și o caracterizare a operei sale. Autorul introduce în antologie în total, aproape 400 de filozofi din antichitate și pînă în zilele noastre. El subliniază în mod deosebit preocuparea sa de a populariza pe filozofii americani. „Am trecut în revistă — scrie autorul — de asemenea filozofii americani care mai continuă să pară copii vitregi în casa lexicografilor europeni. Parcurgînd îndreptare filozofice europene adesea am simțit că autorii lor n-au auzit despre descoperirea Americii!" (p. XXIV).

Parcurgînd volumul lui Dagobert Runes te afli în fața unui adversar mai mult decît obișnuit al oricăror principii călăuzitoare și îndeosebi al criteriului istoric. Autorul arată încă din prefață că s-a ghidat în selecționarea materialului în mod exclusiv de „gustul său personal" (*choice of personal taste*) — criteriu, care după părerea sa se impune ca singurul principiu călăuzitor inevitabil (*unavoidable*).

Fără a face nici cea mai mică aluzie la istoricitate, autorul ne prezintă o sistematizare „sui generis" a istoriei filozofiei. Materialul este clasat în mod exclusiv „după alfabet". Astfel, volumul începe cu Abelard și sfîrșește cu Zenon-stoicul. În cele 1200 de pagini se întîlnesc la întîmplare, adică „după alfabet" ar răspunde autorul, gînditorii din cele mai diferite epoci, reprezentanții celor mai diferite clase și poziții sociale.

Criteriul „alfabetic" adoptat de Dagobert Runes este cu totul neștiințific. Volumul său încearcă să fie o prezentare a istoriei filozofiei în formă de antologie-dicționar. Autorul se preface însă a uita necesitatea de a pleca de la istoria filozofiei la alcătuirea unei antologii și nu „invers".

Alegerea textelor după „bunul plac" se face în scopul evidențierii aspectelor profund reacționare din gîndirea filozofică. Autorul ignorează pe gînditorii materialiști și în general manifestările înaintate, progresiste. (Gînditori ca Lomonosov, Pierre Jean-Georges Cabanis ș. a., democrații revoluționari ruși Herzen, Belinski, Dobroliubov sînt total ignorați). Disprețuind gîndirea înaintată, autorul caută să ascundă cititorilor valorile reale ale gîndirii filozofice, operele reprezentanților materialismului și dialecticii.

Prezentîndu-ne ceea ce nu e caracteristic drept „caracteristică" operei gînditorilor înaintați, D. Runes exagerează intenționat laturile negative din opera unor filozofi valoroși. Astfel, Heraclit este prezentat mai mult ca filozof preocupat de probleme sociale decît ca reprezentant al gîndirii dialectice. Sînt accentuate laturile negative din opera sa, nefiind omis desigur faptul că avea „origine nobilă" și că „disprețuia masele și gîndirea lor ordinară și simplă" (p. 495). Lui Leonardo da Vinci i se atribuie ca esențială o „viziune tipic idealistă". Forma vizibilă este privită de către el — subliniază Dagobert Runes — ca simbol al unei realități spirituale (p. 1197). Hobbes este prezentat incomplet și neesențial, cu citate „de efect", privitoare la situația lui personală, nu la concepțiile sale (p. 517). Din Cerni-

[1] Dagobert D. Runes, *Treasury of Philosophy*, Philosophical Library, New York, 1955.

şevski — unicul democrat revoluţionar rus evocat de autor — ni se dă un citat nesemnificativ extras din *The Evolution of Language* (Evoluţia limbajului), care îl pune pe gînditorul democrat revoluţionar într-o lumină ştearsă şi „inofensivă" (p. 230—231).

Diminuarea importanţei şi rolului gînditorilor materialişti şi dialecticieni din istoria filozofiei, Dagobert Runes o face în scopul evidenţierii gîndirii iraţionale şi mistice.

„Am avut grijă — se scrie în prefaţa cărţii — să includ în această antologie un număr considerabil de evrei, chinezi şi alţi orientali, care au fost în general ignoraţi de către istoricii noştri, concentraţi asupra apusului" (p. XXIII—XXIV). În realitate însă prezentarea gîndirii filozofice a Orientului se face în scopul preamăririi misticismului — a laturilor negative din opera filozofilor respectivi — sute de pagini fiind astfel consacrate reînvierii laturilor celor mai obscure şi mai întunecate din gîndirea mistică a Orientului. Autorul pune un accent peste măsură de mare pe ideea autoperfecţionării individuale — individual self perfection (Hsung Ching) — elogiază în chip deosebit personalitatea şi puterile „supraomeneşti" ale gînditorilor din Orient. Cu cîtă naturaleţă afirmă Dagobert Runes despre Mahomed — de exemplu — că acesta „se abţinea în mod conştient de a face minuni" (p. 822).

Apreciind deopotrivă de exagerat aportul filozofiei mistice a evului mediu, autorul aduce elogii deosebite şi filozofiei iraţionaliste contemporane, alogismului lui Oliver Wendell Holmes (p. 540), filozofiei „simţului comun" al lui Sidgwick (p. 1103); el slăveşte regretul acestora după biserica medievală (prezentarea lui Johan Huizinga, p. 550).

Poziţia profund reacţionară a autorului se evidenţiază mai ales în paginile care prezintă texte din filozofia marxistă. Faţă de revoluţia în filozofie pe care o constituie concepţia marxistă, autorul antologiei ia o atitudine tipică azi istoriografiei filozofice burgheze contemporane, care nu mai poate nega total şi făţiş valoarea şi importanţa marxismului, deşi în fond el caută să denatureze şi să minimalizeze concepţia lui Marx şi Engels. Pentru a avea cît mai mult credit în faţa cititorilor, Dagobert Runes se simte obligat să introducă la început, în caracterizarea ce o face operei lui Marx, cuvinte pline de aprecieri (p. 789). Ura lui împotriva marxismului iese însă pe deplin în evidenţă atunci cînd vorbeşte despre opera lui V. I. Lenin, teoreticianul ce a dezvoltat mai departe marxismul, a condus proletariatul la îndeplinirea în practică a socialismului ştiinţific. Ea se manifestă ca atare, prin totala ignorare a filozofilor marxişti-leninişti contemporani.

Idealizînd aşa-zisul principiu al bunului plac, Dagobert Runes ascunde zadarnic realitatea că în filozofie s-a dat şi se dă o luptă aprigă între materialism şi idealism. De fapt, ce dovadă mai bună i-am putea prezenta despre adevărul acestei lupte, decît oferta de a face lectura propriului său volum, în care autorul se situează ca adversar permanent al materialismului, făcînd pagină de pagină tentative de a îneca gîndirea materialistă în curentele filozofice idealiste, de „a transforma" adevăratul tezaur al gîndirii filozofice într-un tezaur al filozofiei idealiste reacţionare.

Concepţia de bază pe temeiul căruia sînt alese textele în întreaga antologie a lui Dagobert Runes este o concepţie tipic-idealistă şi profund reacţionară. Autorul consideră gîndirea filozofică drept meditaţie pe marginea unor teme „uimitoare", neîntîlnite pe harta obişnuită a gîndirii omeneşti, răsărite undeva în sferele „supraumane". Cititorul prea fidel expunerii lui Dagobert Runes rămîne cu gustul „unui pesimism amar" despre zădărnicia cercetărilor filozofice, despre inutilitatea căutărilor în sfera „indeterminabilului" — întreaga istorie a gîndirii omeneşti apărînd în volumul lui Dagobert Runes ca „o galerie ciudată de erori".

„Cam ce-ar fi filozofia? se întreabă Dagobert Runes. Aceasta a fost definită de multe ori. Totuşi nici una din aceste defi-

niții nu pare să fie pe deplin satisfăcătoare și chiar astăzi aflîndu-mă la sfîrșitul acestei cărți — ca orice prefață aceasta e scrisă nu la început ci la terminarea lucrării — pot spune doar că filozofia este căutarea indeterminabilului..." (p. XXIII).

Îmbibată de scepticismul și dezorientarea filozofiei idealiste contemporane, antologia lui Dagobert Runes este destinată a sluji atît prin conținut, cît și prin însăși forma în care se prezintă, unor poziții și scopuri de clasă bine precizate.

Lucia Mureșanu

★

N. B. BIKKENIN, *Asupra problemei corelației dintre legile generale și legile speciale ale dezvoltării,* Vestnik Moskovskogo Universiteta, seria economie, filozofie, drept, nr. 3/1957.

În prima parte a acestui interesant studiu sînt supuse unei analize critice două din soluțiile propuse acestei probleme și anume: *a)* considerarea legilor speciale ca o manifestare specifică a legilor generale; *b)* reducerea legilor generale la trăsăturile comune ale legilor speciale, adică negarea existenței independente a legilor generale.

Prima soluție, care este susținută și în manualul *Materialismul dialectic* apărut sub redacția lui G. F. Alexandrov, își are originea, după părerea autorului, la Hegel și implică negarea esenței proprii, independente, a legilor speciale, ceea ce duce la subaprecierea necesității cercetărilor speciale, la construirea unor scheme apriorice, la căutarea adevărului concret pe cale pur deductivă, pornind numai de la tezele generale.

O altă consecință pe care o atrage după sine înțelegerea sus-menționată a raportului dintre legile speciale și cele generale ale dezvoltării, este revenirea filozofiei la o știință a științelor, la filozofia naturii (Naturphilosophie).

A doua soluție a problemei în cauză, întrucît neagă existența independentă a legilor generale este, în esență, o soluție neopozitivistă, care desființează filozofia ca știință cu un obiect propriu și de aceea trebuie de asemenea respinsă.

În continuare este abordată problema definirii noțiunilor de lege specială și lege generală a dezvoltării.

Legile speciale, susține N. B. Bikkenin, exprimă legăturile necesare și esențiale obiective care caracterizează determinarea calitativă a fenomenelor concrete și treptelor concrete ale dezvoltării, în timp ce legile generale reflectă unitatea materială a lumii și condițiile în care are loc trecerea de la o stare calitativă la o altă stare calitativă a obiectului. Legile generale ale dezvoltării au o importanță deosebită pentru elaborarea concepției despre lume, ele sînt legi ale lumii luată ca întreg și constituie obiectul propriu al filozofiei științifice, marxiste. Diferitele laturi ale acestui întreg, legile fiecăreia dintre aceste laturi, sînt studiate de științele speciale.

Pornind de la definirea de mai sus a legilor speciale și a celor generale, N. B. Bikkenin își încheie studiul cu următoarea concluzie: ca și legile speciale, legile generale ale dezvoltării au o existență obiectivă de sine stătătoare. Legile generale pot să se manifeste și prin legile speciale, dar nu se reduc la ele. Legile generale ale dezvoltării se manifestă în procesele concrete care sînt supuse legilor speciale. Interacțiunea dintre legile speciale și cele generale nu se reduce la raportul dintre fenomen și esență. Ea este mult mai bogată și mai variată și descoperirea ei constituie o problemă de rezolvat a cercetării științifice.

T. P.

★

The Journal of Symbolic Logic, vol. 22, nr. 1 (martie 1957) și nr. 2 (iunie 1957). Revista apare sub auspiciile Asociației pentru Logică simbolică (*Association for Symbolic Logic*), sub redacția lui Alonzo Church,

S. C. Kleene şi Alice A. Lazerowitz. Din colegiul consultativ fac parte, în ordine alfabetică: W. Ackerman, C. A. Baylis, Paul Bernays, Martin Dawis, Robert Feys, Frederic B. Fitche, Carl G. Hempel, Leon Henkin, John G. Kemeny, Andrej Mostowski, Rozsa Péter, Barkley Rosser, Thoralf Skolem şi A. R. Turquete. Revista publică lucrări tehnice în domeniul logicii simbolice (matematice), studii de interpretare şi articole de filozofie asupra acestui domeniu, sau altele care utilizează procedeele tehnice ale logicii matematice. De asemenea, se publică şi cercetări privitoare la istoria logicii, în măsura în care ele vizează aspecte ale tehnicii logistice moderne. În studiile de interpretare filozofică predomină, aproape în exclusivitate, diferitele variante ale noului pozitivism (empirism logic, filozofie „analitică", „semantică" etc.). Revista cuprinde un foarte bogat material informativ de recenzii şi rezumate ale principalelor lucrări de logică matematică şi axiomatică apărute în lumea întreagă, inclusiv cele publicate în ţările socialiste. Numărul 1 din 1957 cuprinde studiile: *O generalizare a conceptului de completitudine* (Vollständigkeit) (Leon Henkin), o dezvoltare a studiilor corespunzătoare ale lui Gödel şi Tarski, *Silogistica euleriană* (Ivo Thomas); *Despre structurarea tabloului conectivelor interpropoziţionale binare* (Robert Blanché), cuprinzînd completări şi precizări asupra aplicării teoriei cuaternalităţii de către Piaget şi Gottschalk. Theodore Hailperin expune prima parte a unei *Teorii a cuantificării restrînse.* Menţionăm, în continuare: *Două teorii cu axiome construite cu ajutorul pleonasmelor* (Andrzej Ehrenfeucht); *Decidabilitate şi indecidabilitate esenţială* (Hilary Putnam) în legătură cu lucrările lui Tarski, Mostowski şi Robinson; *Limbaje în care autoreferirea este posibilă* (Raymond M. Smullyan), o analiză semantică din şcoala lui Carnap.

Numărul 2 cuprinde continuarea studiului din Th. Hailperin despre cuantificarea restrînsă, apoi cercetările: *Uniformizarea ordinelor liniare* (N. J. Fine şi R. Havrop), *Despre axiomele ordinei şi succesiunii* (Kurt Bing) o discuţie asupra răspunsului dat de Hasenjaeger la o problemă pusă de Hilbert şi Bernays în celebra *Grundlagen der Mathematik; Axiomatizarea aritmeticii* (Hao Wang) o cercetare asupra aspectelor filozofice ale elaborării unor sisteme axiomatice (Euclides, Zermelo, Peano); *Un criteriu de completitudine de grade de insolvabilitate* (Richard Friedberg); *Grade de insolvabilitate asociate cu clase de teorii formalizate* (Solomon Feferman), o cercetare în domeniul studiat şi de savanţii sovietici A. A. Mucinik şi V. A. Uspenski. Remarcăm, mai departe: *Noi fundamentări pentru sistemele modale ale lui Lewis* (E. J. Lemon) şi *Despre reprezentarea funcţiunilor Herbrand în cîmpuri algebric închise* (A. H. Lighstone şi A. Robinson).

Notăm, încă o dată foarte bogatele rubrici de recenzii şi rezumate lucrate cu mare precizie şi exactitate, cu participarea frecventă a redactorilor şi membrilor colegiului consultativ al revistei.

P. A.

★

Philosophy and Phenomenological Research, vol. 18, nr. 1 (sept. 1957). — Cunoscuta revistă apare sub redacţia lui Marvin Farber, secondat de Dorion Cairus, Roderick M. Chisholm, C. J. Ducasse, Aron Gurvitsch, Charles Hartshorne, Paul Henle, Gerhart Husserl, John A. Irving, Fritz Kaufmann, Cornelius Krusé, V. J. Mc. Gill, Alfred Schnetz, Roy W. Sellars, Herbert Spiegelberg, John Wild. Organ al Societăţii Internaţionale de Fenomenologie, revista are cinci rubrici permanente: articole, discuţii foarte bogate (de ex. în nr. 2, vol. 17, au apărut nu mai puţin de 7 intervenţii), recenzii, note şi noutăţi, însfîrşit o rubrică de informare bibliografică, intitulată *Publicaţii recente.*

Cu toate că o notă editorială precizează că redactorii nu sînt în mod necesar de acord cu părerile exprimate în diferitele scrieri publicate în revistă, o examinare sumară a ultimelor volume invederează o

orientare exclusiv idealistă, spiritualistă. Prezența a doi „neo-realiști" americani care manifestă oarecare tendințe de apropiere de unele teze materialiste în gnoseologie (Mc Gill, Sellars), nu influențează simțitor asupra liniei generale. Cum este și firesc, revista susține în primul rînd tendințele diverse ale școlii fenomenologice și încercările de a o alia cu pragmatismul, „naturalismul" și noul pozitivism american.

O mențiune deosebită merită faptul că revista a susținut în repetate rînduri necesitatea „dialogului" cu filozofii marxiști-leniniști, mai mult, între cele două sisteme social-politice.

În ultimul său număr, *Philosophy and Phenomenological Research* publică articole despre: *Concepția lui Kant despre unitatea științelor* (R. Mc Rae); *Tendințe fenomenologice în psihologia europeană* (St. Strasser), *Implicații filozofice ale revoluției moderne a gîndirii* (J. P. Mc Kinney); *Semnificație, obișnuință și puterile obișnuinței* (R. Abelson); *Individual și persoană* (E. G. Ballard); *Psihoanaliză și judicabilitate morală* (E. H. Madden); *Semiotica lui Keneth Burke* (P. Meadows); *Formularea unei epistemologii fundamentale* (Ana-Teresa Tymirniecka). La discuții se publică intervenția lui R. Demos în legătură cu volumul de noi încercări de teologie filozofică (*New Essays în Philosophical Theology*, New York, 1955) și cea a lui G. Bergmann, intitulată *Elementarism*, o replică la studiile publicate în 1954, 1955 și 1956 de Weinberg și Palmieri. Asupra conținutului unora din articole revenim în alte rubrici ale revistei noastre.

P. A.

★

KARL SCHRÖTER, *Die Tragweite und die Grenzen der axiomatischen Methode* (Delimitarea domeniului și limitele metodei axiomatice) în *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, nr. 4/1957, p. 476. (Referat ținut în 1955 în fața Consiliului Facultății de matematică și științe naturale a Universității Humboldt din Berlin).

Autorul face la început distincția între două moduri de axiomatizare, una „nevinovată", aproblematică — care constă doar în explicitarea unor termeni, noțiuni etc. (De pildă determinarea noțiunii de grup) și o alta dificilă și grea de consecințe filozofice, de tipul axiomaticii euclidiene sau a lui Peano.

După unele considerații de ordin istoric asupra genezei axiomaticii, Schröter își definește punctul său de vedere materialist asupra originii *empirice* a oricăror axiome (un exemplu interesant: teorema lui Pythagora), delimitîndu-se strict de toate interpretările aprioriste și formaliste — kantiene și neopozitiviste. În speță, autorul susține, împotriva acestor interpretări, care străbat pînă și în concepția lui Hilbert (Vezi *Introducere la fundamentele geometriei)*, imposibilitatea de a se defini în mod univoc, cu ajutorul unui sistem de axiome, toate însușirile și relațiile unui domeniu de obiecte. O asemenea caracterizare este posibilă „cel mult pînă la izomorfie". (Un ansamblu de propoziții este categoric atunci cînd pentru el sînt valabile două modele izomorfe și monotransformabil, cînd izomorfia dintre aceste două modele poate fi stabilită printr-un corelator unic). Această imposibilitate nu știrbește cu nimic însă valoarea metodei axiomatice. Axiomatizarea se desfășoară, în descrierea autorului, în cinci etape consecutive: 1) abstractizarea dintr-un domeniu al realității a unor anumite raporturi, abstractizare operată pe baza unei anumite relații de echivalență; 2) definirea noțiunii de proporție; 3) definirea valorii de adevăr și de fals cu ajutorul căreia sînt interpretate propozițiunile; 4) stabilirea noțiunii de derivabilitate sau demonstrabilitate, bazate pe unele reguli silogistice, și 5) stabilirea posibilității de decidere asupra sistemului de axiome căruia nu i se mai cere, în sens kantian, să fie un ansamblu de propoziții care nu au nevoie să fie demonstrate, ci un ansamblu de propoziții în care toate propozițiile adevărate să poată fi demonstrate ca atare și în care să se poată decide dacă o propoziție aparține sau nu sistemului respectiv.

Caracterul non-contradictoriu și completitudinea unui sistem deductiv sînt — precizează autorul — o consecință a lipsei de contradicție și a completitudinii de *conținut*, care se reflectă în formarea noțiunilor primare și nu este o însușire *pur formală*. Din punct de vedere formal, se poate întîmpla să fie demonstrate ca adevărate tocmai asemenea propoziții, care sînt indecidabile în cadrul sistemului, și care să fie false, în timp ce corelata lor adevărată nu poate fi demonstrată. Acceptînd teorema lui Gödel numai în sensul de incompletitudine, autorul crede că orice concluzie agnostică trasă din această teoremă poate fi evitată, dacă nu limităm în mod artificial formarea de noțiuni la domenii finite, ci o continuăm în transfinit. La întrebarea dacă se poate construi un sistem de axiome categoric și monotransformabil pentru teoria generală a mulțimilor, ca bază a matematicii generale, autorul răspunde negativ. Aceasta ar însemna ca, cel puțin două modele — cel geometric, la care se poate reduce (după cum faptele din teoria relativității o dovedesc) modelul mecanic, și cel pe care se bazează geometria, să fie izomorfe. Dar geometria se bazează la rîndu-i pe noțiuni de teoria mulțimilor, a căror fundamentare regresează în transfinit. De aici imposibilitatea construirii unei asemenea sistem pentru matematica generală. Problemele matematicii și rezolvarea lor — arată autorul — sînt date mai ales într-un proces de dezvoltare, prin construirea unor sisteme științifice mereu mai cuprinzătoare; succesiunea acestor sisteme trebuind să fie continuată și în transfinit. p. 488).

Autorul aduce o serie de argumente serioase în sprijinul tezei despre caracterul materialist (de știință a naturii) a matematicii, și combate totodată agnosticismul, care și-a făcut loc împreună cu admiterea așaziselor teoreme critice. El nu se referă însă în mod explicit la contradicția dintre finit și infinit, pe care dezvoltarea metodei axiomatice o scoate cu putere la iveală, și pe care doar dialectica este în stare să o rezolve.

I. H.

★

Asistăm în ultimii ani la numeroase încercări de *depășire* a existențialismului, de critică *dinăuntru* și *dinafară* a conceptelor de bază ale acestor sisteme (Omul-este-svîrlit-în lume, Omul e condamnat să fie liber, Omul-în situație, Dasein, intenționalitate etc.). Încercarea lui Gabriel Madinier în *Conscience et Signification* (Paris, Presses Universitaires de France, 1953) se situează pe cea dintîi din aceste două linii. Acceptînd în esență postulatele de bază ale existențialismului, Madinier caută să le dea o formă mai rațională și un sens mai realist, mai în concordanță cu unele date de neignorat ale științei moderne despre om și societate. „Fiecare din noi aparține unui mediu și unei epoci, e marcat de o civilizație, *de o clasă* (subl. noastră), de o familie", scrie el, de pildă, în *Introducere*. Lucrarea în ansamblu pretinde să servească elaborării unei filozofii o conștiinței, mai ales pe baza analizei noțiunilor de reflexiune și semnificație.

Și se pot găsi într-adevăr în expunere elemtele de părăsire a idealismului solipsist de tip existențialist.

Așa de pildă, Madinier preia o serie de elemente din psihologia materialistă (H. Wallon) bazată pe teoria reflectării. Astfel, diferențierea între semnal, indiciu, simbol și semn, acceptarea cauzalității fenomenelor psihice: „Actul prin care conștiința se reflectă este un act cauzal", „acțiunea prin care se trezește conștiința învăluie deci măcar implicit, conștiința legilor raționale de cauzalitate și finalitate". Toate acestea sînt idei prețioase în comparație, cu antideterminismul declarat al unui Merleau-Ponty sau chiar J. Piaget.

În critica ideii platoniciene de participație, pe care unii filozofi existențialiști o pun la baza ontologiei și gnoseologiei lor, în admiterea, deși cu rezerve, a concepției clasice despre adevăr ca „adaequtio rei et intellectus", Madinier face o seamă de pași înainte în raport cu existențialismul „clasic", care vede în conștiință o funcțiune de o extremă subiectivitate, incapabilă să ne ducă mai departe decît sezisarea unei prăpăstii în sînul existenței însăși.

Dar printr-o sumă întreagă de trăsături, concepţia lui Madinier rămîne prizonieră prejudecăţilor idealiste, unei concepţii despre lume retrograde, bazate pe închiderea subiectului în sine într-o lume ostilă pe care el este neputincios s-o schimbe. „Obiectivarea conştiinţei", de care conştiinţa însăşi are nevoie, se traduce, pe plan etic de pildă, printr-un dialog al conştiinţelor, într-un univers al conştiinţelor. Legăturile sociale sînt concepute ca scăpînd controlului relaţiilor obiective, ca pură interioritate. Esenţialul conştiinţei apare puterea de unificare a diversului, de integrare a pluralităţii existenţei într-o unitate, al cărui principiu de fond este autarhia absolută a subiectului.

Eclectismul funciar al acestei încercări de conciliere a solipsismului social şi etic cu un oarecare realism gnoseologic şi psihologic, duce la inevitabile contradicţii logice. Existenţialismul nu este „depăşit", cel mult el apare într-o poziţie şi mai precară şi mai dificilă de susţinut, sub presiunea asaltului ideilor ştiinţifice, raţionaliste şi materialiste. Acest proces de autodesrămare a unui curent cu adînci rădăcini sociale în capitalism e deosebit de interesant de urmărit.

I. H.

*

În *Mysl Filozoficzna* (nr. 3/1957), este publicat un amplu studiu intitulat *Alternative ale Teoriei psihanalitice*, semnat de B. Suchodolski.

După o succintă prezentare a condiţiilor social-istorice în care a apărut doctrina lui Freud ca teorie generală a societăţii şi culturii, a statului şi dreptului, a moralei, ştiinţei şi artei, autorul studiului urmăreşte evoluţia acestei teorii şi funcţia ei socială pînă în zilele noastre, arătînd cu acest prilej caracterul ei neştiinţific şi retrograd.

Concluzia generală la care ajunge autorul şi pe care o fundamentează pe o argumentare extrem de convingătoare, este următoarea: încercarea psihanalistă de a explica viaţa socială şi cultura ca o expresie a conflictelor interioare ale oamenilor trebuie respinsă. De asemenea, ştiinţa şi arta nu ar putea fi niciodată explicate, dacă vor fi considerate ca mijloace ale omului de a se elibera de idei fixe şi de dificultăţi de ordin psihic. În schimb, putem înţelege viaţa interioară a omului pe baza situaţiei istorice în care el trăieşte şi acţionează. În situaţia istorică dată îşi au izvoarele numeroase conflicte interioare, în urma cărora omul se dezvoltă sau piere în mod tragic. Marii scriitori au tratat subiecte de acest gen. Educat prin tradiţia sa proprie, umană, moştenind-o şi revoltîndu-se împotriva ei, omul a încercat să crezee noi forme de viaţă şi s-a aflat în conflict cu lumea care a rămas în urma lui şi în el însuşi. De aceea tragediile cele mai „interioare" sînt forme de participare la viaţa socială şi culturală obiectivă şi tocmai acestea caracterizează cel mai adînc pe om; îl caracterizează mult mai veridic decît conflictele nevrotice.

T. P.

BULETIN BIBLIOGRAFIC

ABBATE, MICHELE, *La Filosofia di Benedetto Croce e la Crisi della Società italiana.* Torino, Einaudi, 1955.

AHMAVAARA, YRJÖ, *On the Unified Factor Theory of Mind.* Helsinki, Akteeminen Kirjakauppa, 1957.

АНИКЕЕВ Н. П. Материалистические направления в древнеиндийской философии М. Знание, 1957. . . . . .

BEARDSLEY, MONROE C., *Practical Logic.* Englewood-Cliff, N. Y. Prentice-Hall, 1955.

BOGARDUS, EMORY S., *The Development of Social Thought.* Londra, Logmans, Green and Co., 1955.

Contemporary British Philosophy, Edited by H. D. Lewis. Londra, Allen and Unwin, 1956.

FRAUWALLNER, ERICH, *Philosophie des Budhismus.* Berlin, Akademie-Verlag, 1956.

ГАБОРОЕВ С. Ш., Материализм Фейербаха. Тбилиси, 1955.

GARIN, EUGENIO, *Cronache di Filosofia italiana* (1900—1943). Bari, Laterza, 1955.

GREEN, ARNOLD W., *Sociology. An Analysis of life im modern society.* New. York, Mc. Graw-Hill, 1956.

GRAMSCI, ANTONIO, *L'ordine Nuovo*, Torino, Einaudi, 1954.

GRAMSCI ANTONIO, *Passato e presente*, Torino, Einuadi, 1954.

HEGEL, G. W. F., *Leçons sur l'histoire de la philosophie.* Paris, Gallimard, 1954.

HEGEL, G. W. F., *Ästhetik.* Berlin, Aufbau, 1955.

HOFFMEISTER, JOHANNES, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe.* Hamburg, Meiner, 1955, 687 p.

LAVELLE, LOUIS, *Traité des valeurs, vol. I—II*; vol. I: *Théorie générale de la valeur;* vol. II: *Le système des différentes valeurs.* Paris, Presses Universitaires de France, 1951—1955.

LEROY, MAXIME, *Histoire des Idées Sociales en France*, vol. II—III. Paris, Gallimard, 1950—1954.

ПРОКОФЕВ Р. Г. Атеизм русских революционеров-демократов. Москва. Госполитиздат. 1955.

LYOTARD, JEAN F., *La phénoménologie*. Paris, Presses Universitaires de France, 1956.
NÁDOR, GYÖRGY, *A természettörvény fogalmának kialakulása*. Budapesta, Akademiai Kiado, 1957.
RADHAKRISHNAN, S., *Recovery of Faith*. Londra, Allen and Unwin, 1956.
RAMM THILLO, *Die grossen Sozialisten als Rechts und Sozialphilosophen*, Vol. I, Sinligan Fischer, 1955.
СИКОРСКИЙ В. М., Марксистский материализм, Минск, 1956.
ВОСКАНЯН А. М., О роли географической среды в развитии общества, Ереван

BIBLIOTECA CENTRALĂ
SIBIU

ERATĂ

Pag.	rîndul	în loc de :	se va citi :
16	4 de jos	cosubstanţială	consubstanţială
20	3 de sus	"Ateii,	"Atei,
21	14 „ „	nu este un indiciu	nu este decît un indiciu
30	4 „ „	Acest ordin	Acest ordin este
48	4 „ „	Giuseppe Reusi	Giuseppe Rensi
82	29 „ „	termeni".	termene".
82	32 „ „	norme".	termene".
86	4 „ „	отношения	отрицания
86	13 „ „	непосредственное	неопределенное
108	2 de jos	nota 3	nota 1
108	4 „ „	nota 1	nota 3
120	7 de sus	Theodor Lipss	Theodor Lipps
121	19 „ „	compoziţio	compositio
131	18 de jos	transcedentale	transcendentale
190	col. II, 7 de jos	"adaequtio	"adaequatio

C. 164—Cercetări filozofice, nr. 1/1958.

DIN PARTEA REDACȚIEI

Redacția revistei „Cercetări filozofice" stă la dispoziția colaboratorilor și cititorilor în fiecare luni, miercuri și vineri între orele 11,30—13,30.

Sediul redacției se află în București, B-dul Ilie Pintilie nr. 6, tel. 2.28.16.

Abonamente : 6 luni — 15 lei, 1 an — 30 lei.

Abonamentele se fac la oficiile poștale, prin factorii poștali și difuzorii voluntari din întreprinderi și instituții.

Pentru străinătate, abonamentele se fac prin întreprinderea de stat pentru comerț exterior — „Cartimex", ISCE, str. Aristide Briand nr. 14—18, București.

INTREPRINDEREA
POLIGRAFICĂ Nr. 8
BUCUREȘTI

Lei 5. —

7858

ACADEMIA REPUBLICII POPULARE ROMÎNE
INSTITUTUL DE FILOZOFIE

Biblioteca Centrală.

CERCETĂRI FILOZOFICE

2

ANUL V

1958

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII POPULARE ROMÎNE

CERCETĂRI FILOZOFICE ★ ANUL V, 2, 1958

1990

0 IUL. 2005

I 7858

ACADEMIA REPUBLICII POPULARE ROMÎNE
INSTITUTUL DE FILOZOFIE

DEC. 2014

CERCETĂRI FILOZOFICE

IAN. 2022

BIBLIOTECA CENTRALĂ SIBIU

2

ANUL V

1958

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII POPULARE ROMÎNE

1914

1964

„CERCETĂRI FILOZOFICE" REVISTA DE FILOZOFIE

APARE DE 6 ORI PE AN

COMITETUL DE REDACȚIE

ACAD. C. I. GULIAN — redactor responsabil; ACAD. M. RALEA; ACAD. A. JOJA; T. BUGNARIU, membru corespondent al Academiei R.P.R.; I. BANU; G. BORGEANU; M. BREAZU — redactor responsabil adjunct; D. D. ROȘCA; GH. CHEPEȘ; AL. TĂNASE; H. WALD; P. APOSTOL și M. LUPAN — secretari de redacție.

REDACȚIA, BUCUREȘTI, B-dul Ilie Pintilie nr. 6, tel. 2.28.16.

ACADEMIA REPUBLICII POPULARE ROMÎNE
INSTITUTUL DE FILOZOFIE

CERCETĂRI FILOZOFICE

Anul V, nr. 2 1958

SUMAR

140 DE ANI DE LA NAŞTEREA LUI KARL MARX

Pag.

* * * Forţa invincibilă a marxismului creator 7
C. I. GULIAN, Marxism şi idealism în istoria şi teoria culturii 19
AL. TĂNASE, Critica mistificării antimarxiste a conceptului de înstrăinare . . 27
PAVEL APOSTOL, Conceptul de ideologie la Marx şi critica denaturării sale revizioniste 43
RADU STOICHIŢĂ, Marx şi actualii lui critici hegelieni 59
HENRI WALD, Împotriva pretenţiilor de a-l „depăşi" pe Marx 69

★

A. JOJA, Despre tertium non datur (I) 79
V. P. TUGARINOV (U.R.S.S.), Unitatea dintre ontologie, gnoseologie, logică şi metodologie în materialismul dialectic 105
VALERIU NOVACU, Problema determinismului în mecanica cuantică . . . 119

Discuţii

PERIODIZAREA ISTORIEI FILOZOFIEI DIN ROMÎNIA

N. BAGDASAR, Pe marginea proiectului de periodizare a istoriei filozofiei din Romînia 143
VALERIU BOLOGA (Cluj), Scrisoare către redacţie 145
RADU PANTAZI, Precizări necesare 147
S. GHIŢĂ, Contribuţii la periodizarea istoriei filozofiei şi a ideilor social-politice din Romînia 151

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

Hegel în lumina marxismului *(R. Adler);* Contribuţii la critica filozofiei burgheze contemporane *(M. Ignat);* Din istoria luptei lui Marx şi Engels pentru un partid proletar *(G. Stoicescu-S. Grossman);* Dialectica marxist-leninistă ca ştiinţă filozofică *(Călina Mare)* 161

MIŞCAREA FILOZOFICĂ DE PESTE HOTARE

În vizită la filozofii sovietici *(M. Ioanid);* Revista maghiară de filozofie *(G. Cîmpeanu;* O nouă revistă sovietică consacrată problemelor istoriei culturii mondiale *(Horia Bratu);* Cercetările de materialism dialectic în Republica Populară Polonă *(T. Papadopol)* 185

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

Sesiunea ştiinţifică de comunicări a Institutului de filozofie *(Gh. Berescu-Em. Drob).* Discuţii în legătură cu elaborarea cursului universitar de materialism dialectic şi istoric 197

NOTE

Note de lectură 209
Buletin bibliografic 213

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII POPULARE ROMINE

ACADÉMIE DE LA RÉPUBLIQUE POPULAIRE ROUMAINE
INSTITUT DE PHILOSOPHIE

RECHERCHES DE PHILOSOPHIE

V année, n° 2 1958

SOMMAIRE

À 140 ANS DE LA NAISSANCE DE KARL MARX

Page

* * * La force invincible du marxisme créateur 7
C. I. GULIAN, Marxisme et idéalisme dans l'histoire et la théorie de la culture 19
AL. TĂNASE, Critique de la mystification antimarxiste du concept d'aliénation 27
PAVEL APOSTOL, Le concept d'idéologie chez Marx et critique de son altération révisionniste 43
RADU STOICHIȚĂ, Marx et ses critiques hégéliens actuels 59
HENRI WALD, Contre les prétentions de «dépasser» Marx 69

★

A. JOJA, La question du tertium non datur (I) 79
V. P. TOUGARINOV (U.R.S.S.), L'unité de l'ontologie, de la gnoséologie, de la logique et de la méthodologie en matérialisme dialectique 105
VALERIU NOVACU, La question du déterminisme en mécanique quantique , 119

Discussions

LA DIVISION EN PÉRIODES DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE EN ROUMANIE

N. BAGDASAR, En marge du projet visant à établir des périodes dans l'histoire de la philosophie en Roumanie 143
RADU PANTAZI, Précisions nécessaires 145
VALERIU BOLOGA (Cluj), Lettre à la rédaction 147
S. GHIȚĂ, Contribution au projet visant à établir des périodes dans l'histoire de la philosophie et des idées sociales et politiques, en Roumanie . . . 151

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

Hegel, à la lumière du marxisme *(R. Adler);* Contribution à la critique de la philosophie bourgeoise contemporaine *(M. Ignat);* Aspects de la lutte de Marx et d'Engels pour la création d'un parti prolétarien *(G. Stoicescu-S. Grossman);* La dialectique marxiste-léniniste en tant que science philosophique *(Călina Mare)* 161

LE MOUVEMENT PHILOSOPHIQUE À L'ÉTRANGER

Une visite aux philosophes soviétiques *(M. Ioanid);* La revue hongroise de philosophie *(G. Cîmpeanu);* Une nouvelle revue soviétique consacrée aux questions de l'histoire de la culture mondiale *(Horia Bratu);* Les recherches de matérialisme dialectique en Pologne *(T. Papadopol)* . . 185

LA VIE SCIENTIFIQUE

La session scientifique de communications de l'Institut de philosophie *(Gh. Berescu-Em. Drob);* Discussions sur l'élaboration du cours universitaire de matérialisme dialectique et historique 197

NOTES

Notes de lecture 209
Bulletin bibliographique 213

ÉDITIONS DE L'ACADÉMIE DE LA RÉPUBLIQUE POPULAIRE ROUMAINE

АКАДЕМИЯ РУМЫНСКОЙ НАРОДНОЙ РЕСПУБЛИКИ
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

ФИЛОСОФСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Год издания V, № 2 1958

СОДЕРЖАНИЕ

140 ЛЕТ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ КАРЛА МАРКСА — Стр.

* * * Непобедимая сила творческого марксизма 7
К. И. ГУЛИАН, Марксизм и идеализм в истории и теории культуры 19
А. ТЭНАСЕ, Критика антимарксистской мистификации понятия отчужденности 27
ПАВЕЛ АПОСТОЛ, Понятие идеологии у Маркса и критика ревизионистского извращения его 43
РАДУ СТОИКИЦЭ, Маркс и его современные критики гегельянцы . 59
ГЕНРИ ВАЛД, Против попыток объявить Маркса «устаревшим» . . 69

★

А. ЖОЖА, О tertium non datur (I) 79
В. П. ТУГАРИНОВ (СССР), Единство онтологии, гносеологии, логики и методологии в диалектическом материализме 105
ВАЛЕРИУ НОВАКУ, Вопрос детерминизма в квантовой механике . . 119

Дискуссии

ПЕРИОДИЗАЦИЯ ИСТОРИИ РУМЫНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Н. БАГДАСАР, О проекте периодизации истории румынской философии 143
ВАЛЕРИУ БОЛОГА (Клуж), Письмо к редакцию 145
РАДУ ПАНТАЗИ, Необходимое уточнение 147
С. ГИЦЭ, К вопросу о периодизации истории философии и общественно-политических идей в Румынии. 151

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Гегель в свете марксизма (*Р. Адлер*) ; К вопросу о критике современной буржуазной философии (*М. Игнат*) ; Из истории борьбы Маркса и Энгельса за создание пролетарской партии (*Г. Стоическу — С. Гросман*) ; Марксистско-ленинская диалектика как философская наука (*Кэлина Маре*) 161

ФИЛОСОФСКОЕ ДВИЖЕНИЕ ЗА РУБЕЖОМ

В гостях у советских философов (*М. Иоанид*) ; Венгерский философский журнал (*Г. Кымпяну*) ; Новый советский журнал, посвященный вопросам истории мировой культуры (*Х. Брату*) ; Исследования по диалектическому материализму в Польской Народной Республике (*Т. Пападопол*) 185

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Научная сессия докладов Института философии (*Г. Бересқу — Э. Дроб*). Обсуждения в связи с составлением университетского курса по диалектическому и историческому материализму 197

ЗАМЕТКИ

По страницам печати 209
Библиографический бюллетень 213

ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ РУМЫНСКОЙ НАРОДНОЙ РЕСПУБЛИКИ

140 DE ANI DE LA NAȘTEREA LUI KARL MARX

FORȚA INVINCIBILĂ A MARXISMULUI CREATOR

Acum 140 de ani, la 5 mai 1818, a văzut lumina zilei Karl Marx, marele nostru dascăl și conducător, creatorul materialismului dialectic și istoric, întemeietorul socialismului științific, organizatorul primei asociații internaționale a muncitorilor. Se născuse un mare savant și luptător, care a întruchipat năzuințele și aspirațiile omenirii muncitoare și exploatate, nădejdea ei într-o lume nouă, de dreptate socială, de belșug și fericire, de progres continuu al bunăstării, al științei și culturii umane. Deschizător de drum nou pe tărîmul științei, Karl Marx a dat lovitura mortală idealismului filozofic și clerical, așezînd filozofia pe fundamentul de granit al materialismului și dialecticii. Preluînd toate produsele vii și roditoare ale cugetării filozofice de pînă la el, învingînd limitele și erorile ei, Marx a creat o nouă concepție filozofică asupra lumii — materialismul dialectic. Această concepție a fost pentru Marx punctul de plecare al reconsiderării critice a vechilor idei despre om, despre conștiința omenească, despre formele conștiinței sociale (politica, dreptul, filozofia, morala, arta, religia), despre ideologie și cultură, despre istoria societății etc. care l-a dus la cea mai mare descoperire a secolului trecut în domeniul științelor sociale — legea dezvoltării istoriei omenești. „În producția socială a vieții lor, oamenii intră în relații determinate, necesare, independente de voința lor, relații de producție care corespund unei trepte determinate de dezvoltare a forțelor lor materiale de producție. Totalitatea acestor relații de producție formează structura economică a societății, baza reală pe care se înalță o suprastructură juridică și politică și căreia îi corespund forme determinate ale conștiinței sociale. Modul de producție al vieții materiale condiționează în genere procesul vieții sociale, politice și spirituale. Nu conștiința oamenilor le determină existența ci, dimpotrivă, existența lor socială le determină conștiința [1].

Pe această bază Marx a formulat o nouă concepție, științifică, asupra istoriei omenești, menită să servească drept osatură întregului edificiu al științei despre societate și care să ajute la reconstruirea lui din temelii: materialismul istoric.

---

[1] K. Marx, *Contribuții la critica economiei politice*, E.S.P.L.P., 1954, p. 9.

Concepția materialistă asupra istoriei — extinderea materialismului dialectic la studiul vieții sociale — a înlăturat neajunsurile vechilor teorii sociologice, care cercetau numai motivele ideologice ale activității istorice a oamenilor, și a demonstrat în mod științific că principala forță creatoare a istoriei o constituie masele populare; ea a dat firul călăuzitor care îngăduie descoperirea legilor obiective ce stau la baza desfășurării evenimentelor istorice: lupta de clasă. „Istoria oricărei societăți de pînă azi — se scrie în *Manifestul Partidului Comunist* — este istoria unor lupte de clasă". Lege obiectivă a dezvoltării oricărei societăți bazate pe clase antagoniste, lupta de clasă duce în mod inevitabil la revoluția socialistă, la răsturnarea societății burgheze și la crearea unei noi societăți, bazată pe colaborare și ajutor reciproc între membrii ei liberi de exploatare.

Conștiința burgheză, în care a licărit cîndva focul sacru al rațiunii ce a mistuit tot putregaiul ideologic al clericalismului medieval, și-a epuizat de mult puterea și forța înnoitoare, a îmbătrînit împreună cu societatea burgheză.

Burghezia consideră mișcarea socialistă a proletariatului, al cărui țel este desființarea proprietății burgheze, a libertății și individualismului burghez, a familiei burgheze, a instrucțiunii și educației burgheze, ca o mișcare complotistă, care urmărește să distrugă societatea și împreună cu ea civilizația și temeliile ei seculare.

Libertatea, în condițiile raporturilor burgheze de proprietate, este reală numai pentru burghezie. Ea înseamnă în primul rînd libertatea producției și a schimbului. Ea înseamnă apoi constrîngerea la respectarea acestei libertăți. Dreptul burghez consacră libertatea burgheză, iar statul burghez constrînge la respectarea ei. Și această forță de constrîngere este îndreptată în primul rînd împotriva celor lipsiți de proprietate, și deci de libertate, împotriva imensei majorități a populației exploatate. În societatea burgheză, libertatea celor lipsiți de proprietate, adică a proletarilor, este o himeră. Revoluția socialistă, desființînd proprietatea privată asupra mijloacelor de producție, desființează totodată și burghezia ca clasă, libertatea burgheză, dreptul burghez care o consacră și statul burghez care o apără. Ea aduce omenirii muncitoare și exploatate în locul iluziei libertății, libertatea reală.

Numai în societatea socialistă, în care a fost desființată exploatarea omului de către om, omul își redobîndește independența și personalitatea. Căci a fi liber nu înseamnă nimic altceva decît a avea posibilitatea de a-ți cultiva aptitudinile și de a-ți dezvolta în lumina necesității înțelese personalitatea. Socialismul transformă libertatea într-o realitate de fapt pentru toți membrii societății. Dintr-un privilegiu de clasă în societatea burgheză, ea devine un element constitutiv al vieții umane în societatea socialistă.

Burghezia nu este în stare să înțeleagă că țelul revoluției socialiste este numai desființarea societății burgheze și a culturii burgheze și nu a societății în genere; că societatea devine cu adevărat societate omenească și cultura o cultură umană de-abia o dată cu desființarea claselor exploatatoare și apoi a claselor în genere. Aceasta este opera revoluției socialiste.

Revoluția socialistă este începutul unei noi epoci istorice în care o nouă forță socială — clasa muncitoare — preia și duce mai departe toate valorile înaintate, progresiste, create în condițiile societății bazate pe clase antagonice. Ea scoate societatea de sub dominația de clasă și o pune sub stăpînirea și controlul conștient

al membrilor ei realmente liberi. Această operă cuprinde o întreagă epocă de tranziție, în care are loc transformarea revoluționară a societății capitaliste în societate socialistă și apoi trecerea treptată de la socialism la comunism. Din punct de vedere politic, statul acestei perioade de tranziție este *dictatura revoluționară a proletariatului.*

Societatea socialistă este prima fază a societății comuniste, faza ei inferioară, așa cum se naște ea din societatea capitalistă. „In faza superioară a societății comuniste, scria Marx, după ce va fi dispărut subordonarea înrobitoare a indivizilor față de diviziunea muncii și, o dată cu ea, opoziția dintre munca intelectuală și munca fizică; cînd munca nu va mai fi un mijloc de existență ci va fi devenit ea însăși prima nevoie vitală; cînd, o dată cu dezvoltarea multilaterală a indivizilor, vor fi sporit și forțele de producție, iar toate izvoarele avuției colective vor țîșni mai bogat — abia atunci concepțiile burgheze înguste asupra dreptului vor putea fi depășite cu totul și societatea va putea înscrie pe stindardele ei: de la fiecare după capacități, fiecăruia după nevoi! [1].

Pornind de la această concepție, Karl Marx a început reconstrucția materialistă a edificiului științelor sociale. El a pus bazele economiei politice științifice după ce, în prealabil, a înlăturat erorile și a depășit limitele economiștilor clasici dinaintea lui, Smith și Ricardo.

În această muncă științifică, operă de titan al gîndirii, Marx a descoperit legea plus valorii, legea dezvoltării modului de producție capitalist și a societății burgheze căreia acest mod de producție i-a dat naștere. Din acest moment, idealul societății socialiste, rămas utopic în scrierile lui Saint-Simon, Fourier, R. Owen, a căpătat un temei științific. În opera sa fundamentală *Capitalul*, Karl Marx dezvăluie legile dezvoltării economice a societății capitaliste și dovedește în mod științific că această societate creează în mod obiectiv atît premizele materiale ale societății socialiste, cît și forța socială capabilă să înfăptuiască transformarea revoluționară a societății capitaliste în societate socialistă — proletariatul industrial.

Filozofia marxistă nu s-a născut *alături* de drumul larg al științei și civilizației universale. „Dimpotrivă, întreaga genialitate a lui Marx constă tocmai în faptul că el a dat răspunsul la problemele pe care gîndirea înaintată a omenirii le pusese de mai înainte. Învățătura lui a luat ființă ca o *continuare* nemijlocită și directă... ca succesoare legitimă a tot ce a creat omenirea mai bun în veacul XIX sub chipul filozofiei germane, al economiei politice engleze și al socialismului francez" [2].

Totodată, unirea materialismului cu dialectica într-o concepție unitară, armonioasă, asupra naturii, societății și gîndirii, a reprezentat o cotitură radicală, o *revoluție* în gîndirea filozofică, inaugurînd o nouă etapă în istoria filozofiei: etapa filozofiei marxiste. Încetînd de a se considera o „știință a științelor", înlăturînd orice explicații idealiste, mistice, generalizînd cele mai noi date ale științelor naturii, practicii sociale, și bazîndu-se pe ele, filozofia a devenit — pentru prima oară în istoria ei — o știință: știința celor mai generale legi de dezvoltare ale naturii, societății și gîndirii. Legîndu-și soarta de cea a proletariatului, ea a depășit caracterul contemplativ al vechiului materialism, punîndu-și ca prin-

[1] K. Marx-F. Engels, *Opere alese în două volume*, vol. II, E.S.P.L.P., 1955, p. 17.

[2] V. I. Lenin, *Trei izvoare și trei părți constitutive ale marxismului*, în *Marx-Engels-marxism*, p. 74—75.

cipală sarcină transformarea revoluționară a lumii, pe baza cunoașterii legilor ei obiective. Filozofia marxistă a ieșit astfel din cercul strîmt al unor elite intelectuale, devenind un bun al maselor, o călăuză sigură în lupta lor pentru crearea unei noi societăți.

Încrederea profundă în om, în posibilitățile sale nelimitate de a cunoaște și a transforma natura și societatea, afirmarea dreptului inalienabil al oamenilor de a trăi liberi de exploatare și egali într-o societate în care ei să fie stăpîni pe munca lor și pe produsele ei, demonstrarea științifică a posibilității construirii unei astfel de societăți — sînt numai unele din acele elemente ce învederează profundul *umanism* al concepției despre lumea creată de Karl Marx. Marx a transformat socialismul din utopie în știință și tot lui îi datorează proletariatul modern conștiința sa de clasă. „Dar omul de știință, arăta Engels, nu reprezenta nici pe departe întreaga lui personalitate. Știința era pentru Marx o forță motrice a istoriei, o forță revoluționară... Marx era înainte de toate un revoluționar. Să contribuie într-un fel sau altul la răsturnarea societății capitaliste și a rînduielilor de stat create de ea, să contribuie la eliberarea proletariatului modern, căruia *el* îi dăduse cel dintîi conștiința propriei sale situații și a necesităților sale, conștiința condițiilor emancipării sale — iată care era adevărata lui vocație. Lupta era elementul său. Și a luptat cu o pasiune, cu o perseverență și cu un succes cum puțini l-au avut" [1]. Neobosita sa activitate revoluționară a culminat în anul 1864 cu întemeierea primei „Internaționale", care, timp de aproape un deceniu, a militat sub conducerea lui Marx, pentru triumful ideilor socialismului proletar în mișcarea muncitorească din Europa și America. Și ideile lui Marx au izbîndit. Două decenii după dizolvarea „Internaționalei", îndemnul *Manifestului Comunist* la unitate și solidaritate internațională a proletariatului era un fapt împlinit. Ideile socialismului proletar și-au găsit întruchiparea practică sub forma partidelor socialiste în cele mai înaintate țări din Europa.

Dezvoltarea ulterioară a mișcării socialiste internaționale în condițiile imperialismului, începînd cu primul deceniu al secolului al XX-lea, a trecut steagul revoluționar al marxismului în rîndurile social-democrației ruse. Sub conducerea lui Lenin, social-democrația din Rusia, în fruntea clasei muncitoare, a cucerit victoria primei revoluții socialiste și a întemeiat primul stat socialist din lume — statul sovietic.

Deceniile următoare ale secolului nostru au fost martorele desprinderii unui șir întreg de alte țări europene și asiatice din lanțul imperialismului și a trecerii lor pe calea construcției socialiste; s-a născut astfel sistemul socialist mondial, care este astăzi cea mai mare cucerire a popoarelor. El întruchipează forța ideilor socialiste în acțiune, a ideilor socialiste așa cum le-a conceput Marx încă în *Manifest* și cum le-a dezvoltat ulterior, timp de trei decenii și jumătate, împotriva ideologiei burgheze și a oportunismului. Căci Marx a fost primul care în perioada unificării mișcării muncitorești germane (1875) a deschis focul împotriva oportunismului, înfierîndu-l cu forță teoretică și pasiune revoluționară.

Credința lui Marx în capacitatea intelectuală a proletariatului de a-și asimila știința și filozofia, de a se ridica pînă la conștiința antagonismului ireductibil dintre el și societatea burgheză luată în totalitatea ei, de a subordona țelului final al luptei de clasă — cucerirea puterii politice — interesele de moment, era

[1] F. Engels, *Cuvîntare rostită la mormîntul lui Marx*, în K. Marx-F. Engels, *Opere alese în două volume*, vol. II, E.S.P.L.P., 1955, p. 178.

neclintită. Toate acestea trebuiau să fie rezultatul luptei, lupta de clasă fiind forța motrice a oricărei dezvoltări în istorie. Și astăzi, după trei sferturi de veac de la moartea lui Marx, după un șir întreg de succese și înfrîngeri, lupta proletariatului socialist, victorioasă pe o treime din suprafața pămîntului, este forța vie și regeneratoare a societății contemporane întocmai cum prevăzuse Marx.

În ce constă forța și invincibilitatea socialismului? În două fapte indisolubil legate între ele. Primul: adevărul ideilor sale, al doilea: transformarea lui în conștiință de clasă a proletariatului, în scopul luptei lui politice. În primul caz socialismul este un produs al științei, în al doilea caz el devine o forță socială activă prin lupta politică a proletariatului. La început, chiar după formarea doctrinei marxiste, ambele fapte, teoria socialismului și lupta de clasă a proletariatului, existau separat. Și omul căruia proletariatul din toate țările îi datorează unirea lui într-o forță politică independentă, opusă societății burgheze în ansamblul ei și conștientă de rolul istoric revoluționar al proletariatului, este Karl Marx. În concepția lui Marx, partidul proletariatului întruchipa tocmai unitatea teoriei socialiste și a luptei de clasă a proletariatului.

Cinstind memoria lui, clasa muncitoare din țările socialiste și proletariatul revoluționar din celelalte țări își aduc aminte cu recunoștință de marele lor dascăl și conducător, de chemarea lui la unitate și luptă revoluționară, de credința lui nestrămutată în adevărul și victoria inevitabilă a socialismului.

Făurind concepția despre lume a singurei clase consecvent revoluționare și progresiste din societatea modernă, Karl Marx și Friedrich Engels nu au creat însă un sistem închis, osificat, care-și revendică dreptul de a fi descoperit adevărul absolut. Ei au depășit mărginirea metafizică a vechilor creatori de sisteme închise, punînd bazele unei științe vii, puternic ancorate în realitate, infinită și inepuizabilă în dezvoltarea ei ca însăși realitatea pe care o reflectă.

Marx însuși — ca și Engels — au dezvoltat și au îmbogățit mereu filozofia marxistă. Transformarea capitalismului premonopolist în imperialism — stadiu în care revoluția socialistă a devenit o chestiune a practicii imediate — furtunoasa dezvoltare a științelor, care au pătruns din ce în ce mai adînc în tainele materiei, au ridicat probleme noi, cărora le-a dat răspuns, în operele sale, V. I. Lenin. Bazîndu-se pe principiile fundamentale ale marxismului, Lenin le-a dezvoltat multilateral în noile condiții istorice, creînd marxismul epocii imperialismului și al revoluției proletare, teoria și tactica revoluției proletare în general, a dictaturii proletariatului în special. El a descoperit și a formulat trăsăturile fundamentale ale ultimului stadiu de dezvoltare a capitalismului, a fundamentat teoria posibilității victoriei revoluției proletare într-o singură țară luată aparte, a îmbogățit teoria despre dictatura proletariatului, a formulat bazele organizatorice și tactice ale partidului de tip nou etc. Genial conducător revoluționar, Lenin a pus bazele primului partid marxist-leninist care, în fruntea maselor de asupriți și exploatați în Rusia țaristă, a rupt lanțul imperialismului în punctul său cel mai slab, deschizînd omenirii porțile unei noi ere: era socialismului victorios.

Lenin a îmbogățit de asemenea cu o serie întreagă de teze noi filozofia marxistă în toate compartimentele sale și îndeosebi dialectica marxistă ca o metodă critică și revoluționară, ca bază metodologică și gnoseologică — explicativă a științelor naturii și a celor sociale.

Ulterior, pe baza sintetizării experienței mișcării muncitorești din fiecare țară, a practicii construcției socialiste din U.R.S.S. și din celelalte țări care au pășit pe calea socialismului, partidele comuniste și muncitorești — în frunte cu P.C.U.S. — au dezvoltat și continuă să dezvolte în mod creator marxism-leninismul, luptînd creator împotriva oricăror osificări dogmatice.

Rezoluțiile și hotărîrile partidului nostru, materialele congreselor sale, care aplică creator marxism-leninismul la condițiile concrete, specifice, în care are loc construirea noii societăți socialiste din țara noastră, îmbogățesc tezaurul filozofiei proletariatului, aduc contribuții importante la continua lui dezvoltare.

★

Revizionismul contemporan încearcă să compromită marxism-leninismul, susținînd că el s-ar fi „învechit", că și-ar fi pierdut astăzi importanța pentru dezvoltarea socială. Revizioniștii se străduiesc să golească marxismul de sufletul său revoluționar, să submineze încrederea clasei muncitoare și a poporului muncitor în socialism. După cum se știe, numeroase teze aflate în contradicție cu principiile de bază ale marxism-leninismului, cu teoria și practica mișcării comuniste mondiale și — care înseamnă de fapt revizuirea marxism-leninismului —, sînt concentrate în proiectul de program al Uniunii Comuniștilor din Iugoslavia examinat la cel de-al VII-lea congres al U.C.I.

Printre problemele care fac în prezent obiectul unei ascuțite lupte ideologice între marxist-leniniști și revizioniști, un loc central îl ocupă problemele statului și dictaturii proletariatului. Faptul nu este greu explicabil, dacă se ține seama, de pildă, că statul burghez reprezintă principalul mijloc de menținere și apărare a vechilor rînduieli, perimate, în timp ce instaurarea dictaturii proletariatului chezășuiește nemijlocit succesul luptei pentru socialism; materialul de viață supus în aceste cazuri analizei privește, prin urmare, nu un aspect oarecare, ci elementul fundamental al dominației unei clase în societate, angajează deci în mod hotărîtor interesele cele mai arzătoare ale claselor.

În rîndul concepțiilor antimarxiste, proiectul de program al U.C.I. își înscrie un ansamblu de teze care revizuiesc învățătura marxist-leninistă despre caracterul de clasă al statului, care părăsesc învățătura lui Marx despre stat ca instrument de dominație a unei clase asupra alteia, pentru a relua în schimb vechea teorie antiștiințifică a statului deasupra claselor. Elementul esențial supus atacurilor și denaturat de către revizioniștii de tot felul îl constituie — după cum se înțelege — revoluția proletară și dictatura proletariatului.

Ca leit-motiv al raționamentelor revizioniste servește și în acest cerc de probleme afirmarea unui pretins caracter „învechit" al rezolvării principiale date acestora de către întemeietorii marxismului, rezolvări socotite a nu mai corespunde spiritului actualității și a revendica în consecință „depășirea" lor. Există oare temeiurile reale pentru asemenea cerințe? Categoric, nu.

Care sînt pilonii de bază ai învățăturii lui Marx despre stat? După cum se știe, diferențiind — din rețeaua complicată a fenomenelor sociale — elementele determinante de cele derivate și fundamentînd categoriile de *bază* și *suprastructură*, Marx a fixat riguros științific locul ce revine instituției statale; el a stabilit caracterul suprastructural al acesteia, derivat, secund în raport cu baza, menirea ei de a da o expresie politică dominației economice a unei anumite clase sociale, ale cărei interese le apără și le promovează în mod constant. Dat fiind acest caracter

al statului, de armă și instrument fundamental al stăpînirii de clasă, victoria clasei progresiste, interesată în făurirea unei noi orînduiri, este de neconceput fără smulgerea puterii de stat din mîinile claselor interesate în menținerea vechilor relații de producție. Lupta pentru dominație și conducere în societate devine, în aceste împrejurări, în mod necesar o luptă politică, îndreptată în primul rînd împotriva conducerii de stat a societății de către vechile forțe; ca problemă fundamentală a revoluției apare astfel problema puterii de stat. Doborîrea burgheziei poate fi și trebuie înfăptuită numai prin cucerirea puterii de stat de către proletariat, prin transformarea proletariatului într-o clasă stăpînitoare în stat; „...primul pas în revoluția muncitorească — arată Marx — este ridicarea proletariatului la rangul de clasă dominantă, este cucerirea democrației" [1]. Iar cu alt prilej, sintetizînd laconic o indicație de bază a evoluției istorice, Marx scria: „...lupta de clasă duce în mod necesar la *dictatura proletariatului*" [2].

Au apărut oare indicii care să vădească în condițiile actuale o pierdere a valabilității acestui ansamblu de idei, pe care învățătura marxistă despre stat le reunește într-o concepție unitară și al căror caracter științific l-a chezășuit degajarea lor din însăși practica social-istorică? Prin însăși natura sa profund creatoare și larg receptivă noului, știința marxistă înregistrează cu atenție elementele noi care intervin în evoluția istorică, surprinde semnificațiile lor adînci și formulează, pe temeiul lor, concluziile teoretice corespunzătoare. Este evident că asemenea elemente noi au apărut și apar, în rîndul lor numărîndu-se de pildă aspectele ce caracterizează în prezent faza imperialistă a capitalismului, locul și rolul capitalismului monopolist de stat, noile forme, corespunzătoare, de exercitare a dominației de clasă a burgheziei etc. Dar lui Marx îi revine meritul de a fi introdus în analiza sociologică științifică o cerință fundamentală, aflată de altfel la baza oricărei cercetări științifice, și anume aceea de a se distinge cu precizie schimbările hotărîtoare ce afectează o esență dată și atrag după ele depășirea calitativă a acestei esențe, de mulțimea acelor schimbări laterale, neesențiale care nu ajung pînă la esență și nu sînt în măsură să altereze o caracterizare generală a fenomenului analizat. Tocmai un asemenea mod de apreciere, propriu analizei marxiste, dezvăluie că, dată fiind natura neesențială a schimbărilor ce au intervenit în capitalismul contemporan, înregistrarea lor nu poate căpăta semnificația reconsiderării caracterizărilor de ansamblu date, la timpul lor, de către întemeietorii marxismului, orînduirii capitaliste și locului ce revine diferitelor instituții în cuprinsul său.

În aprecierea unor elemente cum ar fi: acțiunile de amestec ale statului capitalist contemporan în viața economică, creșterea considerabilă a capitalului monopolist de stat etc., principalul este, în consecință, a avea în vedere că aceste elemente lasă neatinsă natura intimă a capitalismului, nu lichidează ci dau curs mai larg contradicțiilor dintre muncitori și patroni, nu „îndepărtează" ci aduc mai accentuat în strînsoarea intereselor capitaliste aparatul de stat, lăsînd intangibilă esența lui de instrument al dominației unei minorități exploatatoare împotriva majorității societății. Practica istorică dovedește că elemente noi de felul celor citate nu numai că nu dau loc — așa cum susțin revizioniștii — unui proces de „permeabilizare", a instituțiilor statului capitalist, de „difuzare" a puterii sale în adîncul tuturor păturilor sociale și de „renaștere" a sa ca ema-

[1] K. Marx-F. Engels, *Opere alese în două volume*, ed. a II-a, vol. I, E.S.P.L.P., 1955, p. 31.

[2] *Ibidem*, vol. II, p. 493—494.

națiе a întregii societăți, ci dimpotrivă, tocmai pe terenul oferit de aceste elemente și-au făcut și-și fac loc tendințele de concentrare maximă a puterii de stat în mîinile celor mai reacționare vîrfuri ale cercurilor capitaliste, de reorganizare a dominației acestora în stat pe baze care renunță cu totul la aparențe democratice pentru a afirma o fățișă dictatură teroristă. În condițiile predominării capitalismului monopolist de stat, ca și în cazul predominării celui privat, în condițiile de amestec ca și în cele de neamestec direct al statului capitalist în economie, democrația capitalistă își vădește în egală măsură substratul său de clasă, de dictatură a burgheziei asupra poporului.

Opoziția ireductibilă dintre orînduirea de stat burgheză și interesele majorității societății — opoziție prezentă cu mai multă intensitate în actualele condiții decît în oricare perioadă din dezvoltarea precedentă a capitalismului — avertizează cu o ascuțime sporită împotriva aprecierii sistemului democrației burgheze drept un mecanism în stare să aducă prin „resurse magice" dominația în societate a majorității, a oamenilor muncii. Trăgînd o linie clară de demarcație între statul capitalist și năzuințele oamenilor muncii, marxism-leninismul atrage atenția asupra faptului că „ridicarea proletariatului la rangul de clasă dominantă" reprezintă un proces revoluționar ce-și poate încorpora, potrivit condițiilor concrete, o varietate de forme și metode de desfășurare, dar care cuprinde ca *esență* și lege obligatorie, universal-valabilă — trecerea puterii de stat în mîinile oamenilor muncii, lichidarea mașinii de stat burgheze, instaurarea dictaturii proletariatului și construirea unui stat socialist.

Denaturarea revizionistă a marxism-leninismului în problema statului capătă o înfățișare deosebit de pregnantă în legătură cu analiza esenței statului socialist, a rolului său în construirea socialismului.

Drept bază a acestei denaturări slujește o tendință de a ignora esența nouă a statului de tip socialist, de a șterge opoziția existentă între natura acestuia și tipurile de stat ce i-au premers. „Avem în mod evident de-a face — se arată pe bună dreptate în articolul redacțional „Cu privire la proiectul de program al Uniunii Comuniștilor din Iugoslavia" publicat în Scînteia nr. 4218—4219 — cu înfrumusețarea idilică a statului burghez și cu denigrarea statului socialist".

În raționamentele revizioniștilor problema statului în socialism este pusă de regulă în felul următor: ori statul există avînd trăsături ce nu-l diferențiază în esență de statul claselor exploatatoare, ori el nu există de loc. A treia posibilitate nefiind întrevăzută, ar urma ca în socialism statul să fie privit ca un fel de „corp străin", căruia i se atribuie trăsături de esență ce nu-i aparțin — cum ar fi birocratismul. O dată extinse asupra lui trăsături ale statului claselor exploatatoare, statul socialist este caracterizat drept „forță de stagnare" și i se prescrie, în concluzie, calea lichidării sale.

Este vorba în toate asemenea cazuri despre o încercare de a închide ochii în fața datelor pe care le oferă, printre altele și în țara noastră, practica făuririi și activității statelor de tip socialist. Această practică dovedește cu tăria faptelor că raportul dintre stat și revoluția socialistă nu constă în formula de tipul „ori, ori" amintită mai sus. În concordanță cu experiența istorică, poziția marxist-leninistă deosebește limpede problema lichidării statului burghez de problema lichidării statului în general, arătînd că lichidarea celui dintîi în urma revoluției socialiste nu înseamnă lichidarea statului în general ci făurirea unui alt stat, socialist, calitativ nou și opus celui al claselor exploatatoare. Viața arată că făurirea dictaturii

proletariatului ca stat socialist nu este o problemă dependentă de voința cuiva, de vreo dorință subiectivă, ci o necesitate obiectivă impusă de împrejurările specifice ale procesului de trecere la socialism; printre acestea amintim: caracterul îndelungat, complex al acestui proces, ce nu poate fi și nu trebuie lăsat în voia spontaneității, faptul că el are loc în condițiile în care lupta de clasă în interior și existența imperialismului în exterior revendică deopotrivă o viguroasă capacitate de apărare a cuceririlor revoluționare împotriva oricăror uneltiri sau atentate etc.

Înseamnă însă oare că, o dată terminat procesul construcției socialiste și lichidate clasele exploatatoare în interiorul țării, statul socialist își epuizează sensul existenței? Orice răspuns afirmativ dat acestei probleme se oprește într-un mod metafizic la faptul dispariției, o dată cu construirea socialismului, a unui singur grup de factori de care este legată necesitatea existenței statului socialist și care poate influența în mod izolat exercitarea unei funcții sau alta a statului — cum ar fi de pildă existența claselor exploatatoare —; el pierde însă din vedere menținerea sau apariția altor însemnate grupuri de factori ce fac în continuare necesară, cu aceeași stringență, existența ca atare a statului socialist. Se știe că din rîndul acestora din urmă fac parte, de pildă, cerința apărării țării împotriva uneltirilor sau agresiunilor imperialiste; menținerea deosebirii dintre clasele prietene — muncitori și țărani — și, o dată cu clasele, a politicii ca sferă a relațiilor dintre ele; menținerea deosebirilor naționale și, o dată cu ele, a granițelor de stat. În lumina acestor factori, cu acțiune de lungă durată, putem înțelege întreaga însemnătate a acelor teze ale lui Marx, formulate în cursul luptei sale împotriva anarhiștilor, care cuprind indicația că dispariția statului nu este un proces ce se rezolvă peste noapte, ci unul îndelungat, de dezvoltare obiectivă, al cărui conținut principal este lichidarea completă a oricăror deosebiri de clasă sau de ordin național. Atîta timp cît există însă factori ca cei amintiți, caracterul statal al unei acțiuni sau alta se menține și se impune independent de faptul dacă el este sau nu recunoscut. O apreciere dialectică a procesului de dispariție a statului revendică, prin urmare, nu o vînturare arbitrară a tezei „lichidării statului", ci o înțelegere realistă, multilaterală a procesului dispariției statului, pe temeiul tuturor factorilor care îi condiționează sensul dezvoltării.

Piatra de încercare a marxism-leninismului a fost și rămîne recunoașterea necesității existenței statului socialist pînă la construirea deplină a comunismului. Neînțelegerea acestui adevăr este indisolubil legată de neînțelegerea esenței cu totul noi în istorie a statului socialist, a caracterului în chip nou dictatorial (împotriva minorității exploatatoare) și în chip nou democratic (în interesul majorității societății) al acestuia. Ajunge însă să arătăm, în legătură cu această esență nouă, o idee de altfel des repetată de către întemeietorii marxismului: statul dictaturii proletariatului nu mai este un stat obișnuit, propriu-zis, în adevăratul înțeles al cuvîntului, dat fiind că în cuprinsul său nu acționează un aparat funcționăresc rupt de masele populare și opus lor; el s-a transformat dintr-o mașină de reprimare a majorității în însăși organizarea și acționarea majorității, și apoi a întregii societăți.

Fără îndoială, nu se poate omite faptul că în practica muncii de organizare și construire a statului socialist și-au făcut loc unele deficiențe, constînd îndeosebi în manifestări de centralizare excesivă, generatoare de birocratism. Se știe că, pornindu-se de la adevărul că asemenea manifestări nu țin de esența sistemului,

în diferite țări socialiste au fost aplicate cu succes măsuri de întărire a centralismului democratic, măsuri care creează noi posibilități de atragere a maselor la conducere și oferă luptei împotriva birocratismului o bază de nezdruncinat. În lumina concepțiilor revizioniste, care opun dogmatic statul socialist democrației și înscriu birocratismul în esența celui dintîi, ar urma ca îndepărtării deformărilor birocratice și dezvoltării democrației socialiste să-i corespundă pieirea sau slăbirea statului socialist. Practica arată însă că, dimpotrivă, pe măsură ce crește participarea maselor în viața statului și sînt învinse diversele manifestări de birocratism, statul socialist se manifestă rodnic și tot mai amplu ca instrument și expresie a dezvoltării socialiste. În orînduirea de stat socialistă se dovedește a acționa ca lege nu prezența unor practici birocratice — adevăratul „corp străin" al sistemului — ci lărgirea continuă a democrației pentru oamenii muncii; iar descreșterii manifestărilor birocratice îi corespunde creșterea rolului și întărirea continuă a statului socialist.

Discutînd de pe poziții formaliste raportul dintre natura democratică a unui regim și rolul forțelor politice organizate în cuprinsul său, cercetarea sociologică burgheză, secondată de diferite elemente revizioniste, exclude cu totul din cîmpul analizei alcătuirea de clasă a societății date, leagă o asemenea natură democratică în primul rînd de numărul și diversitatea forțelor politice dinăuntrul unui regim. Surprinzînd, în spatele luptelor politice dintre partidele burgheze, luptele de clasă, Marx ne-a învățat, însă, să apreciem un regim ca democratic nu după asemenea atribute formale ci după măsura în care forța politică dominantă concentrează, exprimă și realizează în politica sa interesele majorității societății. Tocmai în lumina acestui adevăr istoric apare evidentă netemeinicia oricăror încercări revizioniste de a opune rolul conducător al partidului dezvoltării democrației socialiste, apare evidentă legătura indisolubilă dintre manifestarea reală a democrației socialiste și exercitarea rolului conducător al partidului marxist-leninist în statul socialist. În fiecare domeniu al vieții politice și obștești, procesul dezvoltării socialiste înfățișează, ca o garanție fundamentală a îndeplinirii sarcinilor istorice și ca element determinant al trăiniciei democrației socialiste, asigurarea și întărirea acestui rol în întreaga viață a statului socialist.

Supuse, pe diferite planuri, unei confruntări oricît de sumare cu faptele, cu tezele marxist-leniniste în problemele principiale privind statul și dictatura proletariatului, diferitele încercări de revizuire în numele „dezvoltării marxismului" se dovedesc a nu avea nici o bază reală, își dezvăluie caracterul lor pur speculativ, întemeierea lor pe o nesocotire totală a experienței istorice.

În lupta împotriva revizionismului — principalul pericol care amenință mișcarea comunistă internațională —, P.C.U.S. ca și celelalte partide comuniste și muncitorești apără principiile fundamentale ale marxism-leninismului și le îmbogățesc continuu.

★

După 40 de ani de existență a Puterii Sovietice, bilanțul socialismului este rodnic și luminos. O clară și succintă expunere a acestui bilanț este cuprins în „Declarația consfătuirii reprezentanților partidelor comuniste și muncitorești din țările socialiste", document ideologic și politic de însemnătate istorică în actuala etapă a revoluției socialiste și a mișcării muncitorești internaționale. Împreună cu analiza dezvoltării societății actuale făcută de Congresul XX al

P.C.U.S., el marchează o nouă etapă în istoria socialismului, constituie o nouă și puternică manifestare a spiritului viu, creator, al marxism-leninismului, a luptei lui împotriva ideologiei burgheze, împotriva dogmatismului și sectarismului ca și împotriva principalei primejdii în momentul de față, revizionismul.

Confirmînd unitatea de idei a partidelor comuniste și muncitorești în problemele fundamentale ale revoluției socialiste și construcției socialiste, Declarația a subliniat importanța și necesitatea recunoașterii și respectării legilor generale ale revoluției socialiste și ale construirii socialismului de către fiecare țară care pășește pe această cale, în același timp cu aplicarea lor creatoare în condițiile marii varietăți de particularități și tradiții naționale. Acesta este unicul drum care a dus la victoria socialismului pe o treime a globului pămîntesc, care va duce la victoria completă a noii orînduiri.

Victoria contemporană a socialismului consacră triumful marilor idei socialiste ale lui Karl Marx.

★

Articolele pe care le publicăm în continuare își propun ca — de pe pozițiile marxism-leninismului — să apere puritatea concepției despre lume a partidului proletar, împotriva acelora care urmăresc să golească de conținutul ei viu, creator, revoluționar, nemuritoarea învățătură a lui Karl Marx. Este o modestă contribuție la cunoașterea și aprofundarea gîndirii lui Marx, împotriva tuturor detractorilor săi mai vechi sau mai noi din rîndurile „marxologilor" burghezi și revizioniști.

———

MARXISM ŞI IDEALISM ÎN ISTORIA ŞI TEORIA CULTURII

DE

ACAD. C. I. GULIAN

În ultima vreme, duşmanii marxismului şi-au înteţit atacurile împotriva marxismului în domeniul eticii, al teoriei şi istoriei culturii. Ideologii burghezi se erijează în apărătorii unici ai umanismului şi ai culturii, acuză socialismul de dezinteres practic şi teoretic faţă de problemele spirituale, caută să influenţeze intelectualitatea din ţările de democraţie populară prin noi teorii etice, culturale şi estetice.

Fenomenul nu este nou. Calomniile despre caracterul „inuman" şi „acultural" al marxismului circulă de mai bine de un veac, o dată cu apariţia marxismului. Ele au fost puse în circulaţie tocmai din cauza apariţiei marxismului, pentru a împiedica oamenii de cultură şi ştiinţă de a îmbrăţişa marxismul şi totodată pentru a combate noua concepţie care descoperea lupta de clasă ca motor al istoriei şi caracterul de clasă al culturii.

În domeniul sociologiei, al istoriei şi teoriei culturii, străduinţa principală şi permanentă a ideologilor burghezi a fost şi a rămas negarea legităţii fenomenelor sociale (inclusiv cele spirituale) care se traduce prin ruperea legăturii dialectice dintre categoriile individual-general şi valoare-necesitate. De la sfîrşitul veacului XIX pînă azi, principalele teorii idealiste despre istorie şi cultură, de la Rickert pînă la Toynbee s-au concentrat în definirea fenomenului istoric ca unic (individual, singular) sau ca absolut determinat de categoria valorii.

Au existat şi există sociologi şi filozofi idealişti care au vorbit şi vorbesc despre o societate „în general" (Spencer) sau despre „esenţa" societăţii (fenomenologii) negînd astfel concretul, singularul în istorie. Dar cele mai importante şi actuale sînt curentul pozitivist, care neagă legitatea istoriei şi culturii şi curentul valorist, care neagă explicaţia materialist-istorică a vieţii spirituale şi care vrea să explice istoria prin valori. „Microsociologia" contemporană este sprijinită de unii revizionişti polonezi, care nu mai văd rostul materialismului istoric şi cer înlocuirea lui prin anchete şi statistici.

Meritul epocal al marxismului în istoria doctrinelor sociale — şi prin aceasta şi în dezvoltarea umanităţii — s-a tradus, pe plan categorial, prin rezol-

varea dialectică a alternativelor general-singular şi valoare-necesitate. Respingînd concepţia idealistă a lui Struve (foarte asemănătoare „microsociologiei"), Lenin scria că ea înseamnă „...renunţarea la ştiinţă, tendinţa de a da cu piciorul în orice sintetizare, de a se ascunde de orice legi de dezvoltare istorică..." [1]. Teoria marxist-leninistă despre clase şi lupta de clasă, împreună cu învăţătura despre formaţiunile social-economice, constituie aplicarea concretă, de enormă importanţă teoretică şi practică, a dialecticii general-singular-particular în istorie. În epoca noastră analiza migăloasă a raportului dintre legile generale ale dezvoltării societăţii spre socialism şi particularităţile specifice în care acţionează aceste legi generale în diferite ţări are o uriaşă importanţă practică pentru determinarea strategiei partidelor marxiste, în vederea construirii socialismului în aceste ţări.

Şi în istoria şi teoria culturii, problema îmbinării dialectice a generalului şi individualului are o mare importanţă practică: este destul să amintim problema făuririi culturii naţionale în formă şi socialistă în conţinut. Din punct de vedere teoretic, istoria şi teoria culturii înfăţişează un variat program tematic: de la problemele valorificării moştenirii culturale, de la problema bazelor teoretice şi metodologice ale diferitelor ramuri ale istoriei culturii pînă la analiza categoriilor care determină fenomenele spirituale.

Pe la sfîrşitul veacului XIX, filozofia apuseană (cu reflexe pînă la noi în Romînia — Xenopol) s-a îmbogăţit cu o nouă disciplină filozofică: *filozofia culturii*. Noua ramură filozofică era destinată să crească repede şi viguros sub îngrijirea uneia din cele două mari şcoli filozofice germane, — şcoala idealismului neokantian din Baden. Windelband, Rickert, Lask, Bauch, Mehlis, Hönigswald şi alţii, au izbutit să impună pentru cîteva decenii un nou concept central în mişcarea filozofică burgheză: *conceptul valorii*. În timp ce filozofia clasei muncitoare se realiza ca o sinteză între teorie şi practica revoluţionară, năzuind la schimbarea societăţii şi a gîndirii, în timp ce marxismul reliefa sensul fundamental al fenomenelor economice şi sociale (pe care le-am putea cuprinde sub categoria necesităţii), idealismul badic concentra toate întrebările şi răspunsurile gîndirii şi vieţii în conceptul unic şi rigid înţeles al valorii, care prin ecoul său în conştiinţa umană avea menirea să acopere realitatea luptei de clasă.

Filozofia aceasta a valorilor se mîndrea de faptul că, spre deosebire de Kant, izbutise să cuprindă în raza cercetărilor ei, pe lîngă problemele raportului dintre *gîndire şi natură*, şi pe cele ale raportului dintre *gîndire şi cultură* (gîndire şi istorie). Idealiştii badici se prefăceau că ignoră faptul că marxismul fusese prima teorie care realizase această cuprindere a naturii şi istoriei, în baza unei concepţii ştiinţifice unitare. Marxismul nu înţelegea însă să facă nici o distincţie între „lucrul în sine" şi „fenomene", pe cînd idealiştii badici menţineau ferm această distincţie, esenţială idealismului kantian. În al doilea rînd, idealiştii badici înţelegeau istoria şi cultura ca fenomene „autonome", adică izolate şi desprinse din complexul vieţii concrete istorice, tot aşa cum înţelegeau şi idealiştii posthegelieni ca Bruno Bauer, împotriva cărora s-au abătut polemicele lui Marx şi Engels.

Afirmînd că istoria şi cultura trebuie explicate *numai* prin conceptul valorii, idealiştii badici îşi trădau cele două caracteristici, care le pecetluiau gîndirea

[1] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 20, Ed. P.M.R., p. 193.

metafizică: ei concepeau nedialectic istoria şi cultura, pentru că ignorau raporturile dialectice dintre *Necesitate* (sfera economică-socială, nevoi şi interese materiale şi morale) şi *Valoare*. Aceasta era tara gîndirii lor. Iar viţiul pe care-l dezvăluia postularea îndîrjită a conceptului unic al Valorii s-ar putea lămuri astfel: refuzînd să recunoască momentul condiţionant al Necesităţii şi concepînd Valoarea *fără* Necesitate, idealiştii badici luptau împotriva teoriei marxiste despre caracterul de clasă al valorilor culturii şi totodată împotriva conţinutului revoluţionar al marxismului. Căci marxismul, fără să nege valorile, reliefa amplu şi violent momentul Necesităţii, al eliberării clasei exploatate. Refuzînd recunoaşterea Necesităţii, idealiştii badici îşi îndeplineau, mai mult sau mai puţin conştient, rolul de apărători ideologici ai societăţii capitaliste.

Se pune însă întrebarea dacă în chipul acesta, prin crearea unui monism axiologic, idealismul badic putea oglindi just şi complet natura dialectică a istoriei şi culturii. O analiză sumară a conceptului rickertian al valorii dovedeşte cît de formal şi necomplet este acest concept, cît de abstract şi ireal este conceput şi folosit [1]. Categoria valorii, în orice domeniu am analiza-o — în etică sau cultură, estetică sau logică — cere o cuprindere a tuturor aspectelor dialectice prin care aflăm valoarea în conflict sau alianţă cu perechea ei contrarie — Necesitatea.

Nu numai că filozofia idealistă a valorilor a dat o falsă imagine asupra valorii religioase sau artistice, morale şi culturale. În teoria specială închinată filozofiei istoriei şi culturii, Rickert pornea (şi izbutea) să adîncească un abis între „natură" şi „cultură", între ştiinţele şi metodele aplicate naturii de o parte, culturii de alta. Rickert afirmă că în istorie avem de-a face numai cu fapte unice, individuale, nerepetabile, că numai ştiinţele naturii pot descoperi legi şi pot beneficia de avantajul esenţial al „generalizării".

Teza aceasta, după cum am menţionat, este cea mai persistentă şi răspîndită în lucrările filozofice burgheze. Ea a fost reluată de către Spengler în anii care au urmat primului război mondial şi este reluată azi de către istoricul englez Toynbee.

Teza centrală spengleriană este ostentativ idealistă: culturile exprimă „suflete" şi „peisaje". Culturile nu depind de societate, de structura şi tendinţele ei, de primitivism sau dezvoltarea ei tehnică, de nevoile şi ţelurile oamenilor reali, ci invers, popoarele depind de cultură. După Spengler, formele spirituale ale marilor culturi nu pot fi explicate cauzal prin fenomene sociale, etice şi politice; ele sînt numai expresia a ceva sufletesc („formgewordenes Seelentum"). De aceea, chiar cele mai reci fapte ale politicii — considerate din această perspectivă (perspectiva „simbolică" — *C.I.G.*) — capătă un caracter metafizic şi simbolic... [2].

Cultura nu este deci expresia unei societăţi într-o anumită fază istorică, ci filozofia, arta, politica şi economia, toate la un loc, fără nici o distincţie, sînt „simboluri sufleteşti". Ceea ce înseamnă că atunci cînd „organismul" sau „sufletul" unei culturi se sleieşte, trebuie să moară şi societatea...

Spengler refuză să trateze fenomenul culturii prin prisma *cauzală*, care — afirmă el, — este adevărată numai pentru ştiinţele naturii. Spengler foloseşte

---

[1] Cf. studiul nostru *Problemele filozofiei istoriei şi criza istorică actuală*, în *Viaţa românească*, februarie 1940.

[2] O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, Bd. I, p. 8.

alternativa bergsoniană: natura spațială și statică poate fi cunoscută rațional, spiritul fiind devenire sau durată pură nu poate fi cunoscut, ci numai „intuit". Fiindcă istoria este devenire spirituală, intuiția și sentimentul sînt singurele mijloace de cunoaștere.

Arnold Toynbee se integrează în seria idealiștilor care se străduiesc să nege cauzele materiale ale dezvoltării sociale și simultan legitatea ei. După el, nu există progres, există numai „civilizații", în număr de 21, care sînt fenomene unice, individuale, nerepetabile. Singura trăsătură comună între aceste civilizații ar fi faptul că toate se dezvoltă ciclic — se nasc, cresc, înfloresc și pier [1]. Concluzia logică a acestor teze este mărturia neputinței de a descoperi trăsăturile generale în haosul evenimentelor istorice, renunțarea la generalizare, la știință.

După cum arăta Lenin, valoarea științifică a materialismului istoric constă în faptul că a stabilit procedeele „prin care individualul este redus la social" [2]. Istoricii marxiști, bizuindu-și cercetările pe fapte și date concrete resping hotărît pozitivismul și agnosticismul. Istoricul sovietic B. D. Grekov observa că astfel de concepții amenință să nimicească însăși istoria ca știință, din moment ce i se profetizează dureroasa neputință a generalizării [3].

A doua trăsătură specifică științelor istorice o află Rickert în faptul că orice fapt individual istoric trebuie înțeles prin prisma unor valori. După el, pentru a înțelege de pildă cruciadele, trebuie să le judecăm numai prin prisma valorilor morale și religioase ale evului mediu. Dar tocmai printr-un astfel de exemplu se evidențiază caracterul unilateral și nedialectic al idealismului axiologic. Marxismul susține că pentru a înțelege cruciadele, nu-i deajuns să le vedem prin prisma valorilor și ideologiei din acea epocă, ci simultan ca expediții de jaf ale clasei seniorilor. Un fapt istoric trebuie deci privit în lumina necesităților economice, a nevoilor materiale, a intereselor și conflictelor de clasă, care în fiece epocă, au firește, o altă înfățișare concretă, dar aceste fenomene mereu „unice", schimbătoare, nu pot ascunde esența istoriei, legitatea ei obiectivă pe care a descoperit-o marxismul.

Idealismul badic a subliniat o banalitate: că orice fapt istoric se întîmplă o dată. Marxismul adîncise încă de mult ideea schimbării continue a vieții concrete istorice, reliefase limpede caracterul caleidoscopic al situațiilor, fazelor, momentelor din evoluția economică, socială și ideologică a societății. Pe cînd însă metodologismul nedialectic al badicilor se crampona numai de faptul că orice eveniment istoric este unic și schematiza fenomenul istoric, tălmăcindu-l numai ca *unic* sau individual, marxismul cuprinsese, pe lîngă momentul unic și momentul lui contrariu — adică ceea ce este *comun* și *general* tuturor faptelor istorice. Pe cînd idealismul axiologic voia să înțelegem istoria numai prin prisma valorii și să ne lăsăm într-atît iluzionați încît să judecăm politica prin cuvinte și formule ideale (de exemplu: „cruciadele ca rezultat al elanului religios"), marxismul cere dezvăluirea necruțătoare a nevoilor și intereselor care stau la baza oricărui fapt istoric și cultural, a Necesității.

Materialismul istoric anulează de la început opoziția fixă și artificială pe care o statuează gîndirea metafizică între natură și istorie—cultură. Căci există și în natură fenomene unice, — cum este de pildă planeta Marte, care pot fi

[1] A. Toynbee, *L'Histoire*, Paris, 1951, cap. III.
[2] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 1, Ed. P.M.R., p. 406.
[3] B. D. Grekov, *Lenin und die Geschichtswissenschaft*, în *Internationale Literatur*, 1, 1945.

foarte bine studiate, pentru că ştiinţa caută şi va căuta totdeauna ceea ce-i general sub învelişul „unicităţii". Nu numai nici o frunză, cum spunea Leibniz, dar nici un om nu seamănă unul cu altul. Se poate adăuga că nici o operă de artă autentică nu seamănă cu alta. Şi totuşi atît psihologia cît şi estetica există ca ştiinţe.

Dacă anulăm postulatul dogmatic stabilit de idealiştii badici, atunci lucrurile ni se înfăţişează în aspectul lor dialectic : oricărui fapt unic şi nerepetabil îi pot fi dezvăluite rădăcinile sau legitatea, iar între natură şi istorie nu există nici o barieră rigidă, nici o opoziţie absolută. Materialismul dialectic restabileşte *unitatea* originară de viziune şi metodă între natură şi istorie, caută să dezvăluie, fie în natură, fie în istorie, legile evoluţiei şi lupta contrariilor, dar fără să renunţe la individual în istorie şi istoria culturii.

Desigur că în natură nu există valori, marxismul însuşi a combătut şi combate orice formă de finalism în teoriile fizice, biologice sau general filozofice. Tocmai neokantienii badici au accentuat atît de unilateral şi radical asupra categoriei valorii încît au ajuns la o concepţie valoristă (teleologică) asupra lumii.

Marxismul n-a negat şi nu neagă cîtuşi de puţin faptul că oamenii au avut şi au întotdeauna şi *motive* sau *justificări ideologice* pentru acţiunile lor politice; tocmai Marx este descoperitorul genezei şi funcţiei sociale a ideologiei. Dar justa înţelegere a istoriei şi culturii a început prin aflarea acelui moment care fundează şi condiţionează valorile, adică prin reliefarea momentului contrariu al *Necesităţii* şi prin precizarea că această Necesitate este o legitate. Marxismul luminează simultan existenţa mereu alta a valorilor, subliniază valorile în evoluţia lor istorică, reliefează şi rolul lor de a influenţa asupra stărilor economice, (invenţii, tradiţii) politice etc., dar dezvăluie şi felul în care Necesitatea (modurile de producţie şi interesele de clasă) determină configuraţia mereu schimbătoare a evenimentelor şi instituţiilor politice, a dreptului, artei, gîndirii etc. Marxismul frînge monismul axiologic, adică acel idealism care centrează lumea în jurul axei unice a Valorii, demonstrînd totodată că atît singularul cît şi valorile sînt explicabile. Astfel se restabileşte viziunea unitară a lumii, prin care gîndirea dialectică realizează cuprinderea schimbărilor şi contradicţiilor din natură şi cultură, fără să nege individualul şi valoarea. Prin aceasta marxismul a anulat idealizarea istoriei, care este un vechi şiretlic al celor care nu vor să înţeleagă istoria prin prisma luptei de clasă, de teamă ca masele muncitoare să nu înţeleagă şi ele că istoria se desfăşoară sub zodia severă a Necesităţii.

★

Problematica istoriei şi filozofiei culturii, deşi nu se reduce la analiza şi aplicarea categoriilor general-individual şi necesitate-valoare, presupune analiza aprofundată a acestor categorii ca axe fundamentale ale cercetării creatoare. Este timpul ca, paralel cu cercetarea împletirii dintre general, individual şi particular în procesul de epocală importanţă al trecerii unor ţări din Europa şi Asia spre socialism, să ne preocupăm de relaţia dintre general şi individual (naţional) în istoria culturilor. Efortul specific care se cere în problemele istoriei şi teoriei culturii este de a dezvălui legile sociale generale care au determinat şi determină înflorirea culturilor, fără să sacrificăm redarea specificului, adică a individualităţii culturilor din trecut şi din prezent.

МАРКСИЗМ И ИДЕАЛИЗМ В ИСТОРИИ И ТЕОРИИ КУЛЬТУРЫ

КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ

Автор указывает, что в области истории и теории культуры идеалистические представления, вызванные политической необходимостью и этикой буржуазного класса, от Рикерта и Шпенглера до Тойнби, преследуют две цели : отрицание закономерности и провозглашение независимости ценностей. Исходя из неоспоримого факта самобытного характера каждой культуры или каждого духовного творчества, философы идеалисты утверждают, что эта самобытность исключает возможность уловить то, что является общим в разных культурах или культурных ценностях. Но это означает неспособность понять диалектическую связь общего с частным в области культуры. Марксистскому мировоззрению в истории и теории культуры как раз характерно понимание диалектической связи, взаимопроникновения этих двух категорий. В истории и теории культуры эта связь проявляется в единстве ценности и необходимости, последняя категория включает производственные отношения в известную эпоху, экономические и политические интересы, как и этические стремления, тесно связанные с экономико-политическими целями. Вопросы истории и теории культуры нуждаются в постоянном анализе исторической обусловленности культурных ценностей исторической необходимостью, но выявление общего не должно вести к пренебрежению индивидуальностью творчества в области культуры или национальной особенностью культур.

MARXISME ET IDÉALISME DANS L'HISTOIRE ET LA THÉORIE DE LA CULTURE

RÉSUMÉ

L'auteur montre que, dans le domaine de l'histoire et de la théorie de la culture, les conceptions idéalistes, déterminées par les nécessités politiques et éthiques de la classe bourgeoise, poursuivent, depuis Rickert et Spengler jusqu'à Toynbee, deux objectifs : la négation de l'existence d'un ensemble de lois et la proclamation de l'autonomie des valeurs. Partant du fait incontestable que toute culture et toute création spirituelle possèdent un caractère original, les philosophes idéalistes prétendent que cette originalité exclut la possibilité de saisir ce qui est commun et général dans les différentes cultures ou dans les différentes valeurs culturelles. Mais cela constitue un aveu de l'impuissance de comprendre le rapport dialectique entre le général et le particulier, dans le domaine de la culture. La conception marxiste dans l'histoire et dans la théorie de la culture se caractérise justement par ce qu'elle saisit le rapport dialectique, la pénétration mutuelle de ces deux catégories. Dans l'histoire et

dans la théorie de la culture ce lien se traduit par l'unité entre la valeur et la nécessité, cette dernière catégorie comprenant les relations de production à une époque donnée, les intérêts économiques et politiques, mais aussi les aspirations éthiques, étroitement liées aux objectifs économiques et politiques. Les problèmes de l'histoire et de la théorie de la culture demandent une analyse incessante de la détermination historique des valeurs culturelles par la nécessité historique, sans que cette manière de dégager le général conduise à négliger l'individualité des créations culturelles ou le spécifique national des cultures.

CRITICA MISTIFICĂRII ANTIMARXISTE A CONCEPTULUI DE ÎNSTRĂINARE

DE

AL. TĂNASE

Marxismul nu este numai un element constitutiv de prim ordin al vieții spirituale contemporane, dar el se află în însuși centrul mișcării științifice și intelectuale a epocii noastre; iar în țările socialiste a devenit ideologie dominantă — vădindu-și rodnicia și eficiența atît pe planul gîndirii teoretice, cît și pe cel al acțiunii practice. Pe măsură ce au crescut și cresc prestigiul și valoarea învățăturii marxiste — ale cărei teze și principii fundamentale sînt confirmate de întreaga dezvoltare istorică a umanității de mai bine de un secol — a sporit și literatura de explicare și interpretare, în spiritul însuși al marxismului, sau de combatere și mistificare — în spiritul marxologiei burgheze și revizioniste — asupra acestei învățături și mai ales asupra genialului său întemeietor, Karl Marx.

Una din modalitățile cele mai răspîndite ale denaturării marxismului după cel de-al doilea război mondial și mai ales în ultimii ani o constituie interpretarea arbitrară, subiectivistă a lucrărilor de tinerețe ale lui Marx și Engels. Rezultatul este cel pe care în mod obișnuit l-a urmărit critica burgheză și revizionistă a marxismului: confecționarea unui fel de marxism *sui generis* din fragmente disparate — *deslipite din arhitectura închegată a unei construcții științifice unitare* — sau din momente în devenire ale unei cugetări armonioase, rupte din contextul și din evoluția lor istorică. Firește că un asemenea soi de „marxism" nu este decît o caricatură a marxismului, care poate fi ușor combătut și chiar însușit fără vre-un pericol deosebit de către diferiți ideologi burghezi, dar el nu are nimic comun cu marxismul viu, adevărat care inspiră simțirea, gîndirea și acțiunea a milioane de oameni.

În lucrările de tinerețe ale lui Marx, exegeții burghezi cred a descoperi mai ales în categoria de înstrăinare [1] (aliénation) — transformată de ei într-un pilon de bază, într-o categorie fundamentală a marxismului — un procedeu foarte comod de mistificare a marxismului.

---

[1] Pentru a evita orice confuzie cu înțelesul obișnuit, larg răspîndit al termenului de alienare am tradus *aliénation* prin înstrăinare.

O apreciere larg răspîndită la exegeții burghezi de astăzi ai marxismului este aceea potrivit căreia manuscrisul din 1844 constituie una din cele mai remarcabile lucrări ale lui Marx, care conține poate sensul fundamental al întregii sale opere [1]. Faptul își are desigur explicația în tendința de a contrapune marxismului din lucrările sale de maturitate, teze și formule insuficient elaborate, formulate într-un mod hegelian, cu o terminologie inadecvată, pe care le conțin lucrările de tinerețe și îndeosebi manuscrisul citat. Totuși, plecînd de la fondul esențial de idei al acestor lucrări și interpretîndu-le în lumina dezvoltării ulterioare a marxismului, nu credem, în dezacord cu Maurice Caveing, că ele vor mai putea constitui un teren convenabil și profitabil pentru idealism și religie; ele nu vor mai putea constitui baza unei concluzii potrivit căreia marxismul nu este decît „o teorie a apariției conștiinței de sine, a înstrăinării omului" [2].

Or, tocmai aceasta este una din sarcinile marxiștilor revoluționari : a demonstra convingător că nici chiar în aceste lucrări (care, dealtminteri, nu pot fi rupte din contextul general al gîndirii marxiste) nu există temeiuri pentru concluzii burgheze sau revizioniste cu privire la problemele filozofice ale lumii contemporane. Dimpotrivă, „cunoașterea acestor materiale ne îngăduie să înțelegem mai bine și mai concret istoria formării dialecticii lui Marx, premisele și resorturile ei motorii, corelația cu economia politică, cu teoria comunismului științific etc. [3].

Se impune de asemenea clarificarea cît mai deplină și mai profundă — ținînd seama atît de spiritul învățăturii marxiste cît și de *evoluția istorică reală* — a semnificației, a locului și importanței pe care o au diferite categorii, legi, principii sau teze formulate de clasicii marxismului. În privința unora din aceste categorii — printre care și aceea de înstrăinare — există încă opinii diferite cu privire la sensul și conținutul lor real, la valoarea lor metodologică. Ar fi necesar în această direcție efortul conjugat a mai mulți cercetători. Cele ce urmează nu pot constitui decît un punct de vedere, schițarea unei perspective care ni se pare mai justă.

1. CONCEPTUL DE ÎNSTRĂINARE LA HEGEL

Conceptul de înstrăinare a dobîndit pentru prima dată o întemeiere filozofică în sistemul hegelian și mai ales în *Fenomenologia spiritului*. Marx a supus unei critici nimicitoare idealismul speculativ al lui Hegel și al tinerilor hegelieni precum și concluziile sale reacționare, antiumaniste. Totuși el făcea o distincție între Hegel însuși și epigonii săi care n-au înțeles sîmburele rațional al sistemului său — *metoda dialectică*, prin care el a adus o anumită contribuție și pe linia umanismului. Trebuie relevate îndeosebi două idei valoroase :

1. Hegel are meritul de a fi depășit „imobilitatea abstractă" (Marx) a vechiului materialism. El a arătat că omul real este nu numai rezultatul condițiilor în care trăiește, ci și al propriei sale munci. Iată ce scria Marx despre *Fenomenologia* sa :

---

[1] Jean Hyppolite, *Études sur Marx et Hegel*, Paris, 1955, p. 144.

[2] Maurice Caveing, *Marxisme et Christianisme*, *Nouvelle critique*, nr. 86/1957.

[3] Л. Н. Пажитнов, *Критика Марксом гегелевской концепции субъекта-объекта Вопросы философии*, 6, 1957, p. 35.

„Măreția «Fenomenologiei» lui Hegel și a rezultatului său final — dialectica negativității ca principiu motor și creator — constă în aceea că Hegel consideră producerea omului de către el însuși ca un proces, consideră obiectivarea ca dezobiectivare, ca autoînstrăinare și depășirea acestei autoînstrăinări, că el sezisează esența *muncii* și concepe omul obiectiv adevărat, pentru că este real, ca rezultat al *propriei sale munci*“ [1].

Acest aspect al umanismului decurge din gnoseologia hegeliană care, în opoziție cu materialismul metafizic „*a dezvoltat latura activă* a cunoașterii dar într-un mod idealist, denaturat, ignorînd activitatea reală, sensorială ca atare“ [2].

2. Categoria hegeliană a înstrăinării are de asemenea la bază raportul dialectic între subiect și obiect. Obiectul dă naștere înstrăinării subiectului. Subiectul care se înstrăinează nu este însă după el omul real, care prin activitatea sa practică crează cunoașterea naturii și societății, ci o abstracție logică, un moment ideal al negativității. Viața umană, considerată pe un plan superior, ca depășire a întregii serii de înstrăinări parcurse nu este viața reală a oamenilor, căci „omul real și natura reală nu devin decît predicate, simboluri ale omului ireal“.

La Hegel conceptul de înstrăinare fiind integrat într-o înțelegere idealistă asupra raporturilor dintre subiect și obiect a dobîndit el însuși o interpretare idealistă. Este adevărat că omul își obiectivează prin *muncă* esența sa umană, dar aceasta este concepută exclusiv ca o muncă abstractă a spiritului, pe plan ideal. Ceea ce se obiectivează nu e omul considerat ca un întreg, ca o putere fizică, morală și intelectuală, ci doar *conștiința de sine*, omul abstract sau ideal. Marx a arătat că, după Hegel, obiectul conștiinței este identic cu conștiința de sine, nu este decît această conștiință de sine obiectivată. Obiectivitatea, însă, este un raport înstrăinat al omului, care nu corespunde esenței umane, conștiinței de sine [3]. Scopul esențial și efortul suprem al cugetării este de a depăși această înstrăinare a conștiinței de sine în obiect, în relațiile sociale, în stat ca voință obiectivă, în dumnezeu. Este evident că pentru o concepție idealist-speculativă, ca cea a lui Hegel, nu poate fi vorba de o suprimare efectivă a înstrăinării de sine.

Dealtminteri, trebuie subliniat faptul că, la Hegel, conceptul de înstrăinare nu este doar o particularitate exclusivă a *Fenomenologiei spiritului* — unde triumful conștiinței de sine intelectuale se exprimă în *știința absolută* — ci el decurge din însăși logica internă a întregului sistem. După cum se știe, însăși natura, materia nu are o ființă de sine stătătoare, ci reprezintă o existență decăzută, înstrăinată a spiritului. Înstrăinarea este însăși *natura obiectivă* a spiritului absolut, pe care nici o sinteză sau negare a negației n-o poate suprima sau depăși. Un atribut al absolutului este prin definiție tot absolut și deci nepieritor.

Procesul dialectic avînd loc numai pe plan logic, Hegel respinge orice modificare reală a relațiilor sociale concrete și deci suprimarea înstrăinării reale. Proprietatea privată, capitalul, munca salariată, banii, sărăcia, foamea nu sînt decît niște fantome ale imaginației. Clasa muncitoare, dialectician în practică — cum o numește Marx — înțelege însă că toate acestea sînt lucruri foarte reale, care pot fi desființate într-un mod foarte concret, într-o manieră practică.

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, *Из ранних* произведений, Т.И.П.Л., Москва 1956 p. 627.

[2] K. Marx-Fr. Engels, *Opere alese*, vol. II, ed. 1952, p. 367.

[3] Vezi și Georges Lukács, *Les manuscrits de 1844 et la formation du marxisme*, *Nouvelle critique*, nr. 66/1955, p. 40.

2. OBIECTIVARE ŞI ÎNSTRĂINARE

Pentru a descifra adevărata semnificaţie marxistă a conceptului de înstrăinare, trebuie să înţelegem şi să explicăm caracterul său istoric.

Dezvăluirea dialecticii reale a muncii în capitalism nu era posibilă fără a critica şi respinge concepţia lui Hegel care confundă înstrăinarea inumană din capitalism cu obiectivarea în general. Această identificare şi adesea substituire a celor două noţiuni este azi folosită de unii ideologi burghezi sau revizionişti pentru a „demonstra" caracterul nepieritor al unor fenomene proprii capitalismului şi deci, a însăşi acestei orînduiri sociale.

Care este, prin urmare, conţinutul celor două noţiuni ?

Obiectivarea este însuşi procesul de exteriorizare prin muncă a esenţei umane în raporturile sale cu natura şi cu viaţa socială, este un act de creaţie permanent reînnoit şi definitoriu pentru om ca fiinţă socială.

Pentru a nu da loc la interpretări greşite ale punctului nostru de vedere, trebuie să menţionăm din capul locului că, atît conceptul de obiectivare, cît şi cel de înstrăinare, nu le înţelegem ca modalităţi de exprimare a unei esenţe umane *dată apriori*, veşnic aceeaşi, neschimbată şi neschimbătoare. Esenţa umană are întotdeauna un conţinut istoric-concret şi de aceea putem spune că practica muncii creatoare este nu numai procesul de dezvăluire, de manifestare a esenţei omului dar şi de autocreare a sa, de îmbogăţire şi diversificare concretă a potenţelor sale. Altfel spus, orice act creator de valori materiale şi spirituale este totodată o autocreaţie de sine a omului în condiţii istorice determinate şi determinante.

Toate bunurile şi monumentele civilizaţiei şi culturii ar rămîne un mister dacă am concepe activitatea umană într-un chip hegelian, ca o activitate speculativă a gîndirii pure, care se desfăşoară exclusiv pe plan logic-abstract. Omul real, ca fiinţă socială obiectivă, acţionează într-o *manieră obiectivă* deoarece obiectivitatea este inclusă în determinarea esenţei sale. Produsul său obiectiv nu face decît să confirme activitatea sa obiectivă.

Marx a arătat că obiectivitatea omului prin muncă este în acelaşi timp dezobiectivare : producerea omului prin el însuşi nu este decît procesul de umanizare a naturii, transformarea obiectului în obiect uman, a lucrului în sine, natural, în lucru pentru noi. Munca reprezintă deci adevărata dialectică reală a raporturilor dintre subiect şi obiect [1].

„În producţie membrii societăţii adaptează (creează, modelează) nevoilor omeneşti produsele naturii ;... persoana se obiectivează,... obiectul se subiectivează" [2].

După cum pe planul cunoaşterii omul nu poate epuiza adevărul absolut (ca sumă infinită a adevărurilor relative) — pentru aceasta fiind necesară dăruirea la infinit a omenirii — tot astfel pe planul acţiunii, capacitatea efectivă a omului de transformare a obiectului şi de autotransformare subiectivă nu poate fi absolută şi lipsită de orice limitare. Omul nu este aidoma unei zeităţi atotputernice, dar nici o trestie expusă în bătaia vicisitudinilor vremii, a cărei singură însuşire salvatoare ar fi raţiunea. El gîndeşte, dar în acelaşi timp acţionează, şi *în măsura* în care gîndirea şi acţiunea sa se umanizează şi corespund legităţii obiective,

[1] Vezi şi Maurice Caveing, *Marx et la dialectique de la nature*, *Nouvelle critique*, nr. 67/1955.

[2] K. Marx, *Contribuţii la critica economiei politice*, E.S.P.L.P., 1954, p. 213.

subiectul reflectă adecvat obiectul şi-l transformă — iar acesta din urmă nu se opune conştiinţei ca o forţă oarbă şi neînţeleasă, ci ca o carte deschisă cuprinzînd infinite posibilităţi pentru cunoaşterea şi acţiunea umană.

Înstrăinarea nu este decît o formă determinată istoriceşte a obiectivării de sine — proprie societăţilor antagoniste — în care umanizarea naturii în procesul muncii este, în acelaşi timp, dezumanizarea omului şi a relaţiilor sale sociale. Aceasta face ca omul să nu se mai recunoască nici în opera sa, nici în alt om, să reflecte propria sa creaţie într-un chip tragic. Obiectivitatea îi apare *în fapt* ca pierdere de sine, ca servitute, ca o forţă independentă şi constrîngătoare. Este ceea ce Hegel numea *conştiinţa nenorocită* şi pe care el pretindea a o depăşi dar numai pe planul speculativ al filozofiei.

Faptul că producătorul direct nu-şi mai aparţine sie-însuşi — ceea ce constituie sensul tragic al existenţei umane *în capitalism* — este apreciat de Hegel ca un fel de tragism consubstanţial vieţii umane *în general*, în esenţa sa intimă.

Jean Hyppolite ia atitudine împotriva acelor marxişti care i-au reproşat lui Hegel identificarea obiectivării cu înstrăinarea, străduindu-se să găsească temeiuri pentru a-i dovedi valabilitatea. El afirmă că nu numai în sistemul capitalist, ci în orice societate omul, obiectivîndu-se în cultură, stat, în opera umană în general, se înstrăinează, devine altceva şi descoperă în această obiectivitate o alteritate insurmontabilă, pe care tinde s-o depăşească. Este însăşi tensiunea creaţiei umane, inseparabilă de omul social.

Situîndu-se pe o poziţie antiistorică şi antimarxistă, J. Hyppolite scrie: „Una din marile dificultăţi ale marxismului este ... de a pretinde că suprimă această tensiune într-un viitor mai mult sau mai puţin apropiat, de a o explica prea rapid printr-o fază particulară a istoriei“ [1].

El nu ajunge direct la concluzia inutilităţii oricărei lupte de eliberare a proletariatului. Dimpotrivă, scrie că această luptă poate fi folositoare, dar obiectivele ei nu constau decît, în suprimarea unei înstrăinări care a devenit insuportabilă şi nu a oricărei înstrăinări în general. Deşi recunoaşte că potrivit învăţăturii lui Marx, ideea omului social inalienabil (de fapt nu e vorba doar de *ideea* unui asemenea om) se poate realiza prin lupta proletariatului, că proletariatul, conştiinţa de sine a acestuia, reprezintă instrumentul istoric al suprimării înstrăinării umane, Jean Hyppolite asimilează dialectica marxistă celei hegeliene; contradicţia dintre conştiinţa neînstrăinabilă de sine şi înstrăinarea acestei conştiinţe, ca motor al întregii filozofii hegeliene, este considerată de asemenea „motorul dialecticii revoluţionare a lui Marx“ [2].

Tocmai de aceea Hyppolite nu a fost în stare să indice care sînt, după Marx, căile practice ale abolirii oricărei înstrăinări umane. El înţelege însăşi conştiinţa de clasă a proletariatului în genul conştiinţei de sine hegeliene, ca o expresie a dramei unei existenţe înstrăinată, devenită conştientă de înstrăinarea sa, ca o forţă creatoare prin ea însăşi a unei ordini noi — fără să amintească de necesitatea unei *organizări de clasă* corespunzătoare, de necesitatea revoluţiei.

La întrebarea dacă sistemul capitalist este singura formă a înstrăinării omului, el răspunde deci negativ, deoarece în dragoste, în tehnică, în administraţia generală a statului („fie aceasta şi socialistă“) etc., există o reprezentare

[1] Jean Hyppolite, *Études sur Marx et Hegel*, ed. cit., p. 101.
[2] *Ibidem*, p. 114.

de sine în afară de sine, o recunoaştere de sine în altul, care implică un fel de separare, de înstrăinare, pe care tindem s-o depăşim, dar care subzistă veşnic, făcînd parte din însăşi noţiunea de absolut.

O concepţie asemănătoare susţine şi P. Bigo [1], pentru care Marx nu ar fi făcut decît să transpună în dramă istorică şi socială, drama hegeliană a spiritului absolut, şi deci înstrăinarea este o categorie eternă, de esenţă metafizică a umanităţii, un fel de blestem fatal care apasă asupra muncii şi practicii umane.

Un alt marxolog catolic, P. Y. Calvez [2], pentru care de asemenea înstrăinarea este imanentă firii umane, afirmă că obiectul este un moment al activităţii subiectului. Fără „praxis", fără muncă, activitatea subiectivă care constituie obiectul uman, obiectul nu există, este un pur neant. Însuşi dialogul subiect-obiect este mai degrabă un monolog : omul nu dialoghează în cele din urmă decît cu el însuşi. Deşi recunoaşte că la Marx, spre deosebire de Hegel, înstrăinarea nu este o necesitate a oricărui progres, o determinare constitutivă a realităţii umane şi naturale, pune totuşi, în cele din urmă, problema în termenii unei false dileme : sau dialectica nu se desminte niciodată în cursul istoriei şi atunci înstrăinarea este *constitutivă* istoriei umane, sau revoluţia proletară şi comunismul sînt realmente sfîrşitul înstrăinării, dar atunci ele sînt de asemenea sfîrşitul dialecticii, desmin-ţindu-se astfel universalitatea concepţiei materialist-dialectice a lui Marx. Dar unde şi cînd a considerat Marx că dialectica înstrăinării este întru atît constitutivă istoriei umane încît materialismul dialectic (care reflectă dialectica lumii reale) ar trebui să fie desmin-ţit prin dispariţia sa?

În sfîrşit, vom mai da un singur exemplu : socialistul reformist Etienne Antonelli [3] foloseşte conceptul de înstrăinare ca un procedeu de a transpune contradicţiile *de clasă* dintre exploataţi şi exploatatori pe planul relaţiilor general-umane. Identificînd şi el înstrăinarea cu însuşi procesul de producere a omului, Antonelli consideră că acesta este procesul prin care omul trece de la starea de fiinţă biologică la cea socială, caracterizată de el prin factorii de voinţă, conş-tiinţă, putere spirituală. Plecînd de la interacţiunea subiect-obiect, de la ideea despre capacitatea activă a subiectului de a modifica obiectul, el ajunge la un adevărat eclectism gnoseologic, de fapt la idealism, prin dizolvarea reciprocă a celor doi factori dintre care nici unul nu ne mai apare ca determinant.

Omul nu trăieşte decît prin producţie, iar produsul nu există decît prin om; obiectul determină acţiunea omului, iar omul modifică acţiunea obiectului ; mediul acţionează asupra omului, iar omul acţionează asupra mediului contribuind la modelarea sa. În tot acest complex de relaţii nu există nici un primat, nici un determinism cauzal.

Activitatea creatoare a omului domină treptat natura, dar această putere se reîntoarce împotriva lui, ia caracterul unei puteri externe care-l antrenează într-un determinism social.

La întrebarea : cui aparţine produsul muncii cînd devine străin, o putere opusă, cui aparţine activitatea proprie cînd e forţată, străină omului, el răs-punde — *omului*, acesta fiind capabil să devină o putere străină în raporturile

---

[1] Jean-Pierre Bigo, *Marxisme et Humanisme. Introduction à l'œuvre économique de Karl Marx*, *Presses universitaires de France*, 1953.

[2] P. Y. Calvez, *La pensée de Karl Marx*, Éditions du Seuil, 1956.

[3] *Pour penser le socialisme*, *Revue socialiste*, iulie 1957.

cu alţii. De aici concluzia că înstrăinarea ca fenomen specific-uman este inerentă activităţii omului în societate.

O asemenea poziţie nu poate fi justificată nici măcar prin aceea că autorul s-a limitat în analiza sa la *Sfînta familie*, deoarece, în această lucrare, Marx pune deja problema în *termeni de clasă*, lipsiţi de echivoc, vorbind despre cei doi poli ireconciliabili ai societăţii capitaliste : *burghezia*, avînd o funcţie conservatoare, pozitivă, şi *proletariatul*, avînd o funcţie revoluţionară şi negatoare.

O asemenea poziţie a „socialistului" Antonelli nu se deosebeşte *în fond* de cea a catolicului *Calvez* care, vorbind despre tripla înstrăinare a muncitorului în capitalism (în raport cu natura, în raport cu munca sa şi în raport cu alt om sau cu societatea) vede rădăcina acesteia *în omul-însuşi* care e divizat ; „....diviziunea care este în fiecare om se transpune într-o diviziune care-i opune pe doi oameni" [1]. Iar mai departe el scrie : „Aceşti doi oameni care se opun radical (adică proprietarul capitalist şi muncitorul lipsit de proprietate — nota noastră *A.T.)* nu sînt decît indiciul diviziunii care este în fiecare şi care în cele din urmă (finalement) este în omul însuşi, în condiţiile capitalismului" [2]. Precizarea ultimă („în condiţiile capitalismului") este desigur importantă dar izvorul înstrăinării rămîne totuşi „omul-însuşi".

Iată la ce concluzii duce identificarea celor două noţiuni :

1. Înstrăinarea muncitorului *nu este* un fenomen istoric specific societăţii bazată pe producţia de mărfuri şi mai ales celei capitaliste, ci unul general uman.

2. Înstrăinarea nu are la bază exploatarea omului de către alt om ci contradicţiile *dinăuntrul* omului însuşi, dintre un om şi alt om, datorită însuşirii sale intrinseci de a fi putere străină faţă de alt om, de a avea — cum spun teologii, o fire pervertită, rea.

3. Fiind golită de conţinutul său social-istoric, înstrăinarea le apare unor gînditori ca J. Hyppolite, P. Bigo, Y Calvez, E. Antonelli — drept o categorie exclusiv ontologică şi gnoseologică, un fel de destin uman ; obiectivarea şi înstrăinarea sînt noţiuni inseparabile iar unitatea lor este expresia unei tensiuni dialectice care rezidă în mişcarea însăşi a istoriei.

Sofismul unor astfel de raţionamente este vădit. Din ideea că orice înstrăinare înseamnă tensiune a subiectului care crează altceva decît el însuşi, ceva care îi apare ca o alteritate ce i se opune în chip dialectic, se trage concluzia că ea se identifică în fond cu obiectivarea şi deci e un atribut inseparabil al oricărui proces de muncă, creaţie şi activitate omenească. Se trece însă sub tăcere tocmai ceea ce este esenţialmente specific înstrăinării ca modalitate istorică a obiectivării. Desigur că orice creaţie umană, fie că e vorba de lucruri sau obiecte ale naturii transformate în chip uman sau de fenomene sociale, fie că e vorba de creaţii materiale sau spirituale — purtînd pecetea unor relaţii sociale istoriceşte determinate şi nu a fizionomiei individuale ale unor indivizi izolaţi — reprezintă *altceva* decît *însuşi* subiectul creator, o alteritate dialectică, contradictorie a acestuia. Dar aceasta nu înseamnă încă înstrăinare. Noţiunea de înstrăinare conţine un plus foarte important, definitoriu: obiectul, opera creată trebuie să fie în acelaşi timp o forţă străină şi ostilă independentă şi constrîngătoare faţă de subiectul creator; ea

[1] *Op. cit.*, p. 251.
[2] *Ibidem*, p. 252.

trebuie să i se opună nu ca o creție a sa — în care să se vadă, să se recunoască ca într-o oglindă — ci ca o întruchipare a unor puteri mistice și mistificatoare ca o necesitate oarbă, incompatibilă cu adevărata libertate.

3. SENSUL ȘI UTILITATEA METODOLOGICĂ A CONCEPTULUI DE ÎNSTRĂINARE

După încercarea de a clarifica deosebirea care există între obiectivare și înstrăinare se pune acum întrebarea: este oare ideea de înstrăinare o categorie fundamentală în gîndirea marxistă, așa cum afirmă printre alții Jean Hyppolite [1], întrat ît de esențială încît fără ea nu putem înțelege nici ansamblul filozofiei marxiste, nici opera sa fundamentală — „Capitalul"? Calvez și-a construit voluminoasa sa carte despre gîndirea marxistă în cea mai mare parte pe categoria înstrăinării. Diferite conflicte sociale, cum ar fi acela dintre *esența socială* a omului și *existența sa de fapt*, sînt explicate nu prin antagonismele claselor sociale ci prin natura funciarmente păcătoasă, negativă („înstrăinată") a omului. După cum se vede, nu e vorba aici doar despre o impreciziune terminologică — exprimarea esenței unor fenomene sociale (conflicte sociale între oameni, contradicții de clasă etc.) printr-un termen inadecvat — ci un procedeu camuflat de mistificare ideologică.

De aceea la întrebarea de mai sus nu putem da decît un răspuns negativ. După cum se știe, o dată cu elaborarea și dezvoltarea materialismului istoric (deci a sociologiei marxiste, a economiei politice marxiste și a socialismului științific), clasicii marxismului nu au considerat necesar să folosească în cadrul acestor discipline constitutive ale marxismului, termenul de înstrăinare.

Fenomenele și procesele sociale care constituie obiectul lor specific au putut fi explicate prin elaborarea unor categorii mai adecvate, de o mai mare rigurozitate științifică. Rezultă însă de aici că însăși *noțiunea* respectivă și-a pierdut orice sens, că ei nu-i mai corespunde nici un conținut specific care să nu fie exprimat de alte categorii ce și-au dobîndit deja un drept incontestabil de cetățenie în arsenalul ideologic al marxismului? Este desigur dificilă delimitarea pe de o parte *a domeniilor* sociale, în care putem vorbi despre înstrăinare, iar pe de altă parte, în cadrul domeniilor respective a premiselor și temeiurilor din ordin *social-obiectiv* ale înstrăinării (adică a acelor fapte și procese sociale care prin ele însele sînt explicate și reflectate cu ajutorul unor categorii științifice corespunzătoare) și însuși fenomenul înstrăinării — arătîndu-se ce-i este *specific acestuia* din urmă și deci ce anume conținut propriu are categoria respectivă, care nu poate fi dizolvat în alte categorii ale științelor sociale. O asemenea problemă nu poate fi rezolvată în cadrul restrîns al unui articol. Vom înfățișa doar unele aspecte care ni se par mai importante.

Unii tovarăși de la noi și din alte țări, resping categoria de înstrăinare, contestîndu-i orice valoare. Făcînd o critică marxistă mistificărilor ideologice pe care

---

[1] „Ideea fundamentală și germenele întregii gîndiri marxiste este *ideea de înstrăinare*, împrumutată de la Hegel și Feuerbach. Numai plecînd de la această idee și definind *eliberarea umană* ca luptă activă a omului în istorie contra oricărei înstrăinări a esenței sale... se poate expune mai bine ansamblul filozofiei marxiste și înțelege structura operei fundamentale (maitresse) a lui Marx, *Capitalul*" (*Études sur Marx et Hegel*, p. 147).

le-a operat J. Calvez cu ajutorul acestei noțiuni, M. Caveing o consideră drept noțiune neștiințifică, aducînd împotriva sa următoarele argumente: [1]

1. Înstrăinarea semnifică faptul că esența unei ființe se manifestă în alt lucru — ceea ce generează anumite contradicții. În loc de înstrăinare putem folosi însă un termen mai adecvat „*contradicția în esența lucrurilor*". După părerea noastră o asemenea teză pleacă însă de la premisa greșită a identificării înstrăinării cu obiectivarea. Înstrăinarea *nu înseamnă doar* — așa cum am încercat să demonstrăm în capitolul precedent — manifestarea esenței unei ființe (ar trebui să adăugăm, a unei *ființe umane)* în alt lucru.

2. Înstrăinarea mai înseamnă faptul că oamenii gîndesc propria lor existență prin intermediul reprezentărilor mitice, este un reflex *inversat* al realității. Aici avem însă de a face cu un proces de mistificare ideologică. Este desigur adevărat că orice reflectare falsă, denaturată în mintea oamenilor a condițiilor existenței lor — fie că e vorba de reprezentări religioase sau de cele idealiste și metafizice — constituie o mistificare ideologică și pentru a exprima acest fapt nu avem nevoie de termenul de înstrăinare. Aici se face însă o confuzie de planuri: înstrăinarea nu exprimă o mișcare de la obiect la subiect, reflectată denaturat de acesta din urmă, ci un anumit tip al acțiunii subiectului asupra obiectului.

Să luăm, de exemplu, *înstrăinarea religioasă* — manifestare a sciziunii omului cu sine însuși, proiectarea fantastică a esenței omului într-o lume imaginară. Nu e vorba însă de o *sciziune constitutivă* firii umane, ci de una determinată de cauze *gnoseologice* și *sociale.* Omul nu poate fi eliberat de înstrăinarea religioasă fără a înlătura însăși cauzele social-economice care dau naștere conștiinței religioase. Contradicția dintre lumea religioasă, fantastică în care este înstrăinată într-un tip mistic esența umană și lumea reală a oamenilor înstrăinați, nu poate fi rezolvată decît ca un rezultat al rezolvării contradicției sociale de clasă din însăși sînul realității sociale — prin transformarea radicală a acesteia.

Religia, prin funcția sa consolatoare, narcotizatoare și justificatoare, este strîns legată de inumanitatea vieții sociale în societățile împărțite în clase. Dumnezeul religiilor nu este decît imaginea răsturnată a ignoranței și neputinței noastre naturale și sociale [2].

După ce expune pe zeci de pagini concepția marxistă asupra înstrăinării religioase, Calvez crede însă că o poate respinge folosind îndeosebi un argument care se situează în afara științei. El afirmă că marxiștii exprimă doar o latură a religiei — sciziunea, dar nu și o alta pe care o consideră mai profundă — *mediația.* Religia nu este numai un raport de înstrăinare a ființei create, ci și un raport mediat cu creatorul care întemeiază orice efort real care suprimă înstrăinările caracteristice condiției de ființă creată, neconstituind astfel ființa umană din toate celelalte relații înstrăinate. Cu aceasta am ieșit însă din cadrul unei dispute raționale, fiind transpuși pe planul mistic al teologiei, în care se operează cu pseudonoțiuni, cu idei mistice care, fiind incompatibile cu adevărata știință, fac incomprehensibile și inexplicabile fenomenele cercetate. „Creatorul" devine la Calvez singura forță în stare să depășească, nu numai înstrăinarea religioasă, dar și pe toate celelalte și să realizeze „sinteza rațională" a umanității eliberate și umanizate.

---

[1] *Marxisme et Christianisme, Nouvelle critique,* nr. 86, 1957.

[2] „În ziua cînd noi vom fi umani, dumnezeu va fi de asemenea, dar în acel moment el își va pierde divinitatea sa" (Michel Verret, *Critique de la notion de Dieu,* Nouvelle critique, nr. 91, 1957, p. 63.

Fără a insista asupra acestei probleme, trebuie să mai precizăm încă o dată că înstrăinarea religioasă nu reprezintă o coordonată esențială a vieții umane, ci un fenomen social derivat din cauze mai adînci de ordin social-economic, o formă mistificată a conștiinței sociale și afectivității. Noțiunea de înstrăinare religioasă nu oglindește procesul de reflectare, denaturată, mistificată în conștiința oamenilor a condițiilor lor de trai, ci *efectele de ordin uman*, ale acestei reflectări, adică faptul că omul nu-și poate recunoaște în ea ființa sa adevărată și de aceea nu poate găsi în fenomenele de ordin religios un izvor de tărie morală și intelectuală ci, dimpotrivă, se simte umilit și neputincios. De altfel în favoarea ideii că înstrăinarea nu e tot una cu reflectarea denaturată, poate servi și următorul argument: în timp ce un anumit coeficient de reflectare denaturată (chiar dacă nu va fi vorba de mistificări ideologice cu rădăcini sociale, de clasă) va exista întotdeauna pe traiectoria infinită a cunoașterii și acțiunii omenești, înstrăinarea ca *mod specific de reflectare* inversă al subiectului de către obiect, va dispare o dată cu ultima formă antagonistă a producției sociale.

3. În sfîrșit, înstrăinarea exprimă faptul că produsul muncii este „înstrăinat" în mîinile proprietarului mijloacelor de producție.

Aceasta este *înstrăinarea economică*, apreciată ca esențială, baza și izvorul tuturor celorlalte înstrăinări și care decurge din faptul că omul, *ca producător*, este separat de produsul muncii sale, pentru că acest produs ia un caracter impersonal și abstract sub forma mărfii, a banilor și a capitalului. Atîta timp cît omul produce pentru consumul propriu, produsele muncii sale avînd doar o valoare de întrebuințare, forțele fizice, intelectuale și morale pe care le încarnează nu sînt înstrăinate; ele au un caracter uman atît prin *originea* cît și prin *finalitatea* lor nemijlocită [1].

O dată însă cu apariția producției de mărfuri bazată pe proprietatea privată — și mai ales în cadrul formei sale dezvoltate, producția capitalistă — universul creat de om este un univers al lucrurilor guvernate de legi spontane, de o necesitate oarbă.

Înstrăinarea economică are două aspecte:

1. *Înstrăinarea muncitorului în produsul muncii* care, din întruchiparea forțelor fizice și intelectuale ale acestuia, devine o existență exterioară, cu o putere autonomă și străină. Ca personificare a capitalului, produsele muncii servesc pentru înrobirea muncitorului. În acest sens produsul muncii sale, esența obiectivă a omului devine străină acestuia și i se opune ca ceva ostil. Apare o contradicție între esența individuală și cea socială a omului.

Caracterul social al muncii în cadrul producției capitaliste determină caracterul misterios al produselor muncii, care îmbracă *forma de marfă*. În calitate de valori, produsele muncii îmbracă haina unei forțe străine, oarbe, pe care producătorul nu o mai poate domina, ci este dominat de ea, impunîndu-i-se sub forma coercitivă a concurenței. În felul acesta raporturile dintre producători iau forma unui raport social între produsele muncii. Datorită faptului că producătorii izolați, individuali, vin în contact numai prin intermediul schimbului de mărfuri, se ivește o contradicție între esență și aparență: în esență raporturile sociale nemijlocite ale persoanelor exprimă raporturile sociale ale muncii lor particulare; în *aparență*, raporturile sociale există între lucruri și nu între oameni. Aceștia nu pot însă

[1] Vezi Roger Garaudy, *Humanisme marxiste*, *Éditions sociales*, 1957.

înțelege esența propriilor lor raporturi sociale și deci nu pot deveni stăpîni conștienți ai vieții lor sociale cîtă vreme ele apar nu ca *raporturi sociale între oamenii înșiși*, ci sub forma fantasmagorică a unui raport între lucruri.

„Caracterul misterios al formei-marfă constă deci pur și simplu în faptul că le oglindește oamenilor caracterele sociale ale propriilor lor munci sub formă de caractere materiale ale produselor muncii, sub formă de proprietăți sociale pe care acestea le au de la natură, oglindindu-le deci și raportul social dintre producători și ansamblul întreg al muncii sub forma unui raport social, între obiecte, existent în afara lor" [1].

Fetișismul mărfii ne dă cheia înțelegerii caracterului spontan, orb, al necesității precum și al înstrăinării ca proces obiectiv care se manifestă în capitalism în forma sa clasică.

2. Raportul muncitorului cu actul de producție, relația muncitorului cu propria sa activitate se manifestă în cadrul capitalismului ca *înstrăinare a muncii.*

Înstrăinarea muncii constă „în faptul că munca este ceva *exterior* muncitorului, adică nu ține de esența sa ... muncitorul nu se afirmă ci se neagă în munca sa, nu se simte bine ci e nenorocit, nu-și dezvoltă energia fizică și intelectuală în mod liber, ci își mortifică fizicul și își distruge spiritul" [2]. Munca reprezintă o activitate specific umană, prin care omul transformă natura și creează un mediu specific-uman. În capitalism însă muncitorul nu-și află în muncă expresia forței sale creatoare și eliberatoare deoarece aceasta îi este frustrată, devenind un chin, un izvor de suferință și nu o bucurie.

Numai o dată cu victoria proletariatului și a celorlalte mase muncitoare în revoluția socialistă se creează premisele istorice ale dispariției tuturor modalităților concrete ale înstrăinării care sînt incompatibile cu *afirmarea* și *înțelegerea omului concret*, adică a omului *multilateral* dezvoltat și în multilaterală *dezvoltare.*

În socialism este depășită deci unilateralizarea și mutilarea individului pe care o generează condițiile muncii înstrăinate. Devine pentru prima oară posibilă realizarea libertății umane în sensul reconcilierii omului cu natura, nu numai prin umanizarea acesteia, dar și a întregii vieți sociale. Astfel omul parvine la însușirea esenței sale universale.

În prima fază a socialismului se mențin încă astfel de categorii economice cum ar fi producția de mărfuri, valoarea, banii, prin intermediul cărora omul, ca producător, continuă să fie separat de produsul muncii sale. Totuși această separare nu mai constituie un mod de înstrăinare deoarece:

a) Datorită existenței proprietății socialiste, în centrul vieții economice nu se află producătorul individual, ci cel colectiv, iar legea valorii nu mai are o acțiune stihinică și coercitivă. Prin intermediul unor legi proprii socialismului cunoscute și folosite conștient, oamenii asociați ai colectivității socialiste reglementează în chip rațional viața lor socială, își afirmă dominația asupra produselor muncii lor, în care omul se recunoaște, se regăsește pe sine. Și dacă *producătorul colectiv* nu mai este înstrăinat în munca sa și în produsul muncii sale, rezultă că nici individul uman care se integrează armonios în colectiv nu mai poate fi înstrăinat în creațiile sale materiale și spirituale;

---

[1] K. Marx, *Capitalul*, vol. I, ediția a II-a, p. 100.

[2] K. Marx și Fr. Engels, *Despre artă și literatură*, E.P.L.P., 1953, p. 43.

b) Prin dispariția exploatării omului de către om, a însușirii muncii neplătite a unei clase de către altă clasă, produsele muncii umane nu mai servesc ca instrumente ale oprimării — care are ca efect, după cum am arătat, dominația produsului (întruchipat în capital, de pildă) asupra producătorului, a muncii moarte, trecute, asupra acelei vii, prezente.

Încă în manuscrisele economico-filozofice din 1844, în care marxologii burghezi și revizioniști cred a găsi temeiuri pentru raționamentele lor antimarxiste, Marx a exprimat cu o deosebită claritate ideea că în socialism dispare pentru totdeauna înstrăinarea de sine a omului. „Comunismul, în sensul desființării *pozitive a proprietății private*, considerate ca *autoînstrăinare a omului* și deci în sensul unei reale luări în stăpînire a esenței omenești de către om și pentru om... acest comunism... este *adevărata* rezolvare a conflictului dintre om și natură și dintre om și om, adevărata soluționare a conflictului dintre existență și esență, dintre obiectivizare și autoafirmare, dintre libertate și necesitate, dintre individ și specie" [1].

În socialism încetează istoria naturală și începe adevărata istorie umană, a creației omului prin el însuși. Prin dispariția obligației muncii forțate, de mizerie, determinată de scopuri exterioare, munca își regăsește adevărata semnificație umană.

În concluzie, înstrăinarea economică este forma principală a înstrăinării umane, deoarece ea este generată de legile și condițiile economice proprii producției de mărfuri și mai ales capitalismului, *înlăuntrul căruia* exploatarea și asuprirea unei clase de către alta reprezintă condiția de bază a producției sociale. Ea nu este decît o cauză mediată a înstrăinării umane pe alte planuri ale vieții sociale și ale activității spirituale. Nu putem uita însă, fără a inversa raporturile cauzale reale, că însăși *latura economică* a înstrăinării este un efect care se integrează în ordinea fenomenelor și relațiilor nemijlocit umane, și care dezvăluie *esența antiumanistă* a sistemului capitalist.

Caveing consideră însă că toate aceste fenomene pot fi exprimate în noțiunea *exploatarea omului de către om*. Dar, după părerea noastră, înstrăinarea nu reflectă pur și simplu *faptul economic* al însușirii muncii neplătite a muncitorului de către capitalist cu toate implicațiile sale de ordin economic și sociologic (pentru aceasta avem într-adevăr categoriile economiei politice și ale sociologiei) ci, după cum am văzut, *efecte de ordin uman* ale acestui fapt fundamental, procesul de dezumanizare a omului în produsul muncii sale care nu constituie nici *cauza* exploatării nici *însăși această exploatare*, ci un *efect* al ei.

Nu putem fi așadar, de acord cu concluzia lui Caveing care spune: categoria de înstrăinare este antiștiințifică și confuză... în primul caz ascunde o categorie a logicii dialectice, în al doilea o categorie proprie istoriei ideologiilor iar în al treilea o categorie a economiei" [2]. Această categorie, ca dealtminteri orșicare alta cu excepția pseudonoțiunilor și pseudocategoriilor *nu este*, ci poate *deveni* neștiințifică printr-o aplicare arbitrară la alte conținuturi ontice decît cele pe care le reflectă sau printr-o mistificare făcută de pe poziții ostile științei.

În concluzie la cele spuse pînă în prezent, am dori să subliniem următoarele idei:

---

[1] Marx și Engels, *Despre artă și literatură*, E.P.L.P., 1953, p. 109.
[2] *Op. cit.*, p. 92.

1. Transformarea noțiunii de înstrăinare într-o categorie fundamentală a marxismului servește unor ideologi burghezi și revizioniști drept procedeu de mistificare a marxismului.

2. Folosirea abuzivă a termenului de înstrăinare urmărește disimularea unor contradicții sociale obiective, denaturarea adevăratei esențe a unor fenomene proprii capitalismului — explicate și reflectate de către învățătura marxist-leninistă cu ajutorul unor categorii științifice corespunzătoare.

3. Demascînd substratul de clasă și obiectivele unor asemenea denaturări, noi considerăm, în același timp, că noțiunea de înstrăinare nu este o pseudonoțiune lipsită de sens și utilitate metodologică. Ea este, dimpotrivă, importantă și necesară pentru explicarea acelor aspecte și implicații de ordin umanist (sau antiumanist) pe care le găsim în fenomenele și procesele sociale. În esență, ea reflectă caracterul de desumanizare care însoțește inevitabil orice acțiune, gîndire sau simțire umană în societățile bazate pe exploatare. Dacă sîntem îndreptățiți să vorbim despre un *umanism marxist*, trebuie să admitem că orice examen al lumii burgheze (și nu numai al celei burgheze) din punctul de vedere al umanismului marxist nu se poate lipsi de noțiunea de înstrăinare. Aceasta este deci o noțiune cu adînci rezonanțe etice și estetice a umanismului marxist.

КРИТИКА АНТИМАРКСИСТСКОЙ МИСТИФИКАЦИИ ПОНЯТИЯ ОТЧУЖДЕННОСТИ

КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ

Настоящее исследование автор начинает с обзора ранних работ Маркса, в частности философско-экономической его рукописи 1844 года. Работы эти, истолкованные в свете последовавшего развития марксизма, не могут по существу заложенных в них основных идей явиться благоприятной почвой для идеализма и религии.

Произвольное толкование работ, написанных Марксом в молодости, в частности понятия отчужденности, является одним из наиболее распространенных приемов ложного представления марксизма современными буржуазными марксологами и ревизионистами. Отсюда вытекает необходимость марксистского исследования вопросов, поднятых в настоящей работе.

В первом разделе анализируется понятие отчужденности, встречающееся у Гегеля, впервые его философски обосновавшего. Отмечаются две имеющие большое значение идеи.

1. Реальный человек является результатом не только условий, в которых он живет, но и своего собственного труда.

2. В основе категории отчужденности лежит диалектическое соотношение субъекта и объекта.

Труд, однако, понимается исключительно как отвлеченный труд духа, а человек является не конкретной физической, моральной и умственной силой, а только *самосознанием*, идеальным, отвлеченным человеком. Сама природа является отчужденным, упадочным существованием духа. Подобная отчужденность самосознания не может быть действительно, реально уничтожена, ее нужно преодолеть усилием чистого мышления.

Во втором разделе анализируется содержание категорий объективизации и отчужденности и качественное соотношение и различие между ними.

Объективизация представляет собой процесс внешнего проявления, проявления — посредством созидательного труда — человеческой сущности, не созданной априори, а самосоздающейся в процессе труда. Труд есть настоящая диалектика соотношений субъекта-объекта, в которых происходит очеловечивание природы, превращение природного предмета в человеческий предмет. Объективизация человеческого действия включена в самое определение его сущности.

Отчужденность как исторически конкретный способ объективизации, присущий товарному производству, в особенности капиталистическому, характеризуется тем, что очеловечивание природы в процессе труда является в то же время обесчеловечиванием человека и его общественных отношений : человек больше не узнает себя в своем произведении и в другом человеке, а трагическим образом отражает им самим созданное.

Далее подвергаются критике воззрения некоторых буржуазных и ревизионистских авторов (Жан Ипполит, П. Биго, П. И. Калвез, Этьен Антонелли), которые отожествляют в гегелевском духе объективизацию с отчуждением и приходят к заключению, что отчуждение является категорией исключительно онтологической и гносеологической, своего рода человеческой судьбой, вытекающей из диалектической напряженности знания и истории.

Любое человеческое творение, материальное или духовное, конечно, представлят собой *нечто иное,* чем *сам* создавший его субъект, противоречивое ему диалектическое инобытие. Понятие отчужденности, однако, не сводится только к этому ; оно предполагает существование необходимого определяющего элемента : предмет, созданное произведение становятся чуждой силой, неприязненной создавшему их субъекту, которому она противополагается как слепая необходимость, несовместимая с настоящей свободой.

В последнем разделе рассматривается в свете марксистского гуманизма смысл и методологическая польза понятия отчужденности. В нем приводятся возражения как против мнений тех, кто считает отчужденность основной категорией марксистского учения (пытаясь исказить марксизм при ее помощи), так и против мнений тех, кто считает ее псевдокатегорией и понятием ненаучным. Автор считает, что это понятие имеет свое собственное специфическое содержание, не могущее раствориться в других категориях понятий политической экономии, социологии и пр. Понятие отчужденности отражает процесс искаженного обманчивого отражения объкта субъектом (в случае религии и религиозной отчужденности) и *эффекты человеческого порядка,* производимые этим отражением ; оно является *способом обратного, искаженного отражения субъекта субъектом.* Речь идет не об экономическом факте присвоения капиталистом неоплаченного труда рабочего, а об известном типе действия, оказываемого субъектом на объект, об *эффектах человеческого порядка,* производимых этим основным фактом, о процессах обесчеловечивания человека в процессе его труда, которое не является ни *причиной* эксплуатации, ни *самой эксплуатацией,* а представляет собой *один из*

ее эффектов. Заключением, выводимым из настоящего исследования, является то, что понятие отчужденности не псевдопонятие, лишенное смысла и методологического значения, а, напротив, является важным и необходимым для объяснения антигуманистических сторон и отношений, наблюдаемых в социальных явлениях и процессах, свойственных государственным строям, основанным на частной собственности и эксплуатации. Оно является понятием, носящим глубокие этические и эстетические отпечатки марксистского гуманизма.

CRITIQUE DE LA MYSTIFICATION ANTIMARXISTE DU CONCEPT D'ALIÉNATION

RÉSUMÉ

L'auteur commence par émettre une appréciation générale sur la valeur des oeuvres de jeunesse de Marx et, en particulier, sur celle du manuscrit économico-philosophique de 1844. Interprétées à la lumière de l'évolution ultérieure du marxisme, ces oeuvres ne peuvent, en raison de leur fonds essentiel d'idées, fournir un terrain convenable à l'idéalisme et à la religion.

L'interprétation arbitraires des œuvres de jeunesse de Marx, et, tout particulièrement, de la notion d'aliénation, constituie l'un des procédés les plus répandus de dénaturer le marxisme par les marxologues bourgeois et revisionnistes contemporains. D'ou la nécessité des études marxistes consacrées aux questions que ces travaux soulèvent.

Dans le premier paragraphe de l'étude, l'auteur analyse le concept d'aliénation tel qu'on le trouve chez Hegel qui, le premier, en donne un fondement philosophique. Deux idées, particulièrement importantes, sont mises en relief:

1. L'homme réel n'est pas seulement le résultat des conditions dans lesquelles il évolue au cours de son existence, mais encore, celui de son propre travail.

2. La catégorie d'aliénation repose sur le rapport dialectique entre sujet et objet.

Le travail est toutefois conçu comme un travail abstrait de l'esprit et l'homme, comme *la conscience de soi*, l'être abstrait, idéal, et non pas comme une force physique, morale et intellectuelle, concrète. La nature elle-même n'est qu'une existence déchue, aliénée, de l'espirt. Une telle aliénation de la conscience de soi ne peut être supprimée d'une manière effective, réelle, mais uniquement dépassée par un effort de la pensée pure.

Le second paragraphe analyse le contenu des catégories objectivation et aliénation ainsi que la corrélation et la différence qualitative qui existent entre elles.

L'objectivation représente le processus d'extériorisation, de manifestation, au moyen du travail créateur, de l'essence humaine — essence qui n'est pas donnée *à priori*, mais se crée elle-même au cours du processus de travail. Le travail constitue la véritable dialectique des rapports sujet-objet, à l'intérieur desquels a lieu l'humanisation de la nature, la transformation de l'objet naturel en objet humain. L'objectivation de l'activité humaine est inclue dans la détermination même de son essence.

L'aliénation, en tant que modalité historiquement concrète de l'objectivation propre à la production des marchandises — en particulier, dans le régime capitaliste —, est caractérisée par le fait que l'humanisation de la nature au cours du travail est, en même temps, la déshumanisation de l'homme et de ses relations sociales: l'homme ne se retrouve plus lui-même dans son oeuvre et dans les autres hommes, mais reflète d'une manière tragique sa propre création.

Dans la suite de l'étude, l'auteur passe au crible de la critique les conceptions de certains auteurs révisionnistes et bourgeois (Jean Hyppolite, P. Bigo, P. Y. Calvez, Etienne Antonelli) qui, dans un esprit hégélien, identifient l'objectivation à l'aliénation, aboutissant ainsi à des conclusions selon lesquelles l'aliénation ne serait qu'une catégorie exclusivement ontologique et gnoséologique, une sorte de destinée humaine qui dérive de la tension dialectique de la connaissance et de l'histoire.

Toute création humaine, matérielle ou spirituelle, représente assurèment *autre chose* que le sujet créateur *en lui-même*, une altérité dialectique, contradictoire de ce dernier. La notion d'aliénation ne se réduit toutefois pas là; elle suppose un élément nécessaire, qui la définit: l'objet, l'oeuvre créée, devient une force étrangère, hostile au sujet créateur, auquel il s'oppose comme une nécessité aveugle, incompatible avec la liberté vraie.

Le dernier paragraphe de l'étude est consacré au sens et à l'utilité méthodologique du concept d'aliénation, à la lumière de l'humanisme marxiste. L'auteur y combat en une égale mesure les opinions de tous ceux qui considèrent l'aliénation comme une catégorie fondamentale de la doctrine marxiste (tentant par là de s'en servir pour dénaturer le marxisme) aussi bien que les opinions de certains camarades qui la déclarent constituer une pseudo-catégorie, une notion dépourvue de tout caractère scientifique. L'auteur estime que cette notion possède un sens qui lui est propre, spécifique et qui ne peut se confondre dans d'autres catégories du domaine de l'économie politique, de la sociologie, etc. La notion d'aliénation exprime le reflet dénaturé, mystificateur, de l'objet par le sujet (dans le cas de la religion et de l'aliénation religieuse) et *les effets d'ordre humain* de ce reflet; elle représente un *mode de reflet inverse et dénaturé, du sujet par l'objet.* Ce n'est pas non plus *le fait économique* de l'appropriation du labeur non payé de l'ouvrier par le capitaliste, mais un certain type d'action du sujet sur l'objet, *les effets d'orde humain* de ce fait fondamental, le processus de déshumanisation de l'homme au cours du travail qu'il exécute et qui ne constitue ni *la cause* de son exploitation ni *cette exploitation elle-même*, mais *l'un de ses effets.* La conclusion de l'étude est que la notion d'aliénation n'est nullement une pseudo-notion dépourvue de sens et d'utilité méthodologique mais, bien au contraire, une notion importante et nécessaire à l'explication des aspects et implications d'ordre anti-humaniste que l'on retrouve dans les phénomènes et les processus sociaux des régimes fondés sur la propriété privée et l'exploitation. Elle constitue une notion, ayant de profondes résonances éthiques et esthétiques, de l'humanisme marxiste.

CONCEPTUL DE IDEOLOGIE LA MARX ŞI CRITICA DENATURĂRII SALE REVIZIONISTE

DE

PAVEL APOSTOL

1. *Revizionismul actual.*— Un ansamblu de trăsături compun specificul revizionismului actual, în comparaţie cu ceea ce am putea numi „revizionismul clasic", analizat şi combătut de V. I. Lenin. Încă de la Revoluţia Socialistă din Octombrie, revizionismul luase o orientare determinată: negarea leninismului ca dezvoltare autentică a marxismului şi contestarea construcţiei sovietice ca realizare consecventă a socialismului. În perspectiva acestei poziţii, se ataca îndeosebi ideea şi instituţia dictaturii proletariatului, valoarea universală a experienţei sovietice, doctrina partidului monolit din punct de vedere ideologic şi organizatoric etc. Aceste elemente caracteristice persistă şi în tendinţele revizioniste din zilele noastre. Declaraţia şi apelul consfătuirii de la Moscova a partidelor comuniste şi muncitoreşti menţionează continuitatea acestor elemente în sistemul ideologic al revizionismului actual şi prezenţa unor trăsături noi [1].

Pornind de la această caracterizare, analiza poate pune în lumină o serie de trăsături specifice revizionismului actual, menite să contureze fizionomia lui teoretică. Astfel, spre deosebire de revizionismul „clasic", revizionismul actual nu susţine numai *programatic* necesitatea de a *elimina* teze ale marxismului, ci se prezintă ca *autenticul marxism*, mai consecvent, opus şi superior teoriei elaborate de partidele marxist-leniniste precum şi pretinsei denaturări a socialismului revoluţionar în practica construirii socialismului sau a mişcării comuniste internaţionale. De fapt, însă, el reprezintă în mişcarea muncitorească reflectarea vederilor diversioniste ale „stîngii", ale „anticapitalismului acomunist" sau ale „marxismului acomunist", — formule lansate de E. Mounier, J. P. Sartre, M. Merleau-Ponty şi alţi ideologi burghezi. Caracteristica revizionismului actual este *postularea autonomiei marxismului „autentic" faţă de mişcarea muncitorească şi construcţia socialistă*, mergînd „pînă la conflict, fără ca filozoful să renunţe nici

[1] *Scînteia*, anul XXVII, nr. 4068, 22 noiembrie 1957.

la marxism, nici la activitatea politică" [1]. O părere asemănătoare susținuse și Georg Lukács, după Congresul al XX-lea al P.C.U.S. [2]. De sigur, afirmarea cercetării *marxist-leniniste* libere de presiuni administrative, este o ideie centrală a politicii culturale leniniste, ea nu poate fi pervertită însă în *principiul detașării evoluției marxismului de mișcarea socialistă și de opera de construire a socialismului.* În noul revizionism acest principiu devine fundamental.

2. *Conceptul de ideologie la Marx.*— În filozofia marxist-leninistă termenul de ideologie apare în două sensuri distincte:

a) ideologie înseamnă în general ansamblul ideilor unei clase sociale sau ale unui grup social sau politic, în care realitatea apare deformată sau inversată sub acțiunea condițiilor de existență și a intereselor clasei sau grupării respective, împiedicată de acest complex de factori să reflecte realitatea, fără iluzii și denaturări subiective (acest sens apare îndeosebi în scrierile lui Marx și Engels);

b) în scrierile lui Lenin, ideologia apare într-un *sens lărgit* ca ansamblul coerent (sistemul) concepțiilor sociale, politice, juridice, morale, artistice și filozofice ale unor clase sau grupuri sociale determinate, exprimînd poziția și interesele lor [3], considerate atît ca reflectări obiective, cît și subiective.

Cînd marxist-leniniștii își definesc concepția drept ideologia proletariatului revoluționar, ei folosesc termenul în sensul arătat la punctul *b*. Revizionismul, în schimb, dă termenului întrebuințat în sensul definiției *b*, semnificația lui din definiția *a*. Procedeul, desigur, reprezintă o falsificare.

Să analizăm condițiile în care Marx folosește termenul de ideologie, în perioada 1842—1845, cînd el apare, întîia oară în scrierile lui.

După cum se știe, termenul *ideologie* fusese creat de Destutt de Tracy *(Elé-ments d'Idéologie,* 5 vol., Paris, 1801—1815) pentru a desemna ceea ce azi s-ar numi psihologie, pe care el o definea ca „știința ideilor", în înțeles de „știință despre fapte de conștiință" (idee = fapt de conștiință, mai precis, reprezentare generală) [4]. „Ideologii", cei din prima generație, îndeosebi, erau adversarii dictaturii militare a lui Napoleon. Pentru Napoleon, termenul de *ideolog* a dobîndit, din această pricină, înțelesul de adept al libertății constituționale [5]. De aici, termenul a evoluat spre o semnificație pejorativă : ideologie = ansamblu de idei, detașate de fapte (la Chateaubriand, de exemplu), care nu corespund faptelor (atestat de Lalande) [6]; iar ideolog = visător filozofic și politic (menționat de Littré).

Acest sens, cu putere de circulație în primele 4—5 decenii ale secolului trecut, îl găsise încetățenit Marx și de aceea a folosit termenul pentru a desemna o falsă conștiință *socială*, mistificată prin inversiunea *raporturilor reale* și prin înstrăinarea formei relațiilor sociale de conținutul lor autentic.

---

[1] Henri Lefebvre, *Le Marxisme et la Pensée française,* în *Les Temps Modernes,* nr. 137—138, 1957, p. 105.

[2] Georg Lukács, *A haladás és reakció harca a mai kulturában,* în *Társadalmi Szemle,* nr. 6—7, 1956.

[3] În acest sens definește ideologia și *Bolșaia Sovetskaia Ențiklopedia,* Moscova, vol. XVII, p. 333 ; la fel și *Micul dicționar filozofic,* E.S.P.L.P., 1954, p. 280.

[4] Inventatorul termenului considera că „știința care se ocupă de formarea ideilor" reprezintă „fundamentul gramaticii, logicii, instrucției și educației, al moralei și al politicii", vezi Fr. Picavet, *Les Idéologues,* Paris, 1891, p. 21.

[5] Fr. Picavet, *op. cit.,* p. 23 ; discuția termenului și la P. P. Negulescu, *Istoria filozofiei contemporane,* vol. IV, București, 1944, p. 176 și urm.

[6] A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie,* Paris, 1956, p. 458.

Într-un articol publicat în *Gazeta renană* (nr. 8 din 8 ianuarie 1843), K. Marx foloseşte termenul în acest înţeles clar : „să luăm lumea aşa cum este, să nu fim ideologi" [1]. Mecanismul acestei mistificări sau ideologizări a fost surprins încă în notele critice pe marginea filozofiei hegeliene a dreptului : „substituire a subiectivului prin obiectiv şi a obiectivului prin subiectiv" [2], ceea ce are ca urmare că „raporturile reale sînt răsturnate... cu capul în jos" [3].

Mistificarea sau „ideologizarea" conştiinţei este definită, apoi, în *Sfînta familie* ca iluzia conştiinţei de a crede că prin propria ei activitate poate determina schimbarea stării de lucruri existente, iar în *Ideologia germană*, Marx şi Engels ne oferă analiza detaliată şi lămuritoare a unei conştiinţe mistificate: conştiinţa generaţiei de filozofi burghezi posthegelieni („tinerii hegelieni"). Aici, cercetarea dezvăluie modul cum conştiinţa ajunge la iluzia autonomiei sale, socotind că ideile ei determină existenţa socială şi nu invers.

Condiţiile sociale ale acestei auto-iluzionări sînt două : a) diviziunea socială dintre munca fizică şi cea intelectuală să fie destul de maturizată ca cea de-a doua să poată fi ruptă de prima ; b) existenţa unei clase sociale, ruptă de procesul de dezvoltare a forţelor de producţie, opunîndu-se, în ultimă instanţă, tendinţei acestei dezvoltări.

În lucrările pregătitoare la *Capitalul*, Marx revine asupra acestei probleme. „Materialismul trivial al economiştilor privind raporturile sociale de producţie ale oamenilor şi determinaţiile care cuprind lucrurile ca subsumîndu-şi aceste raporturi considerînd pe acestea drept *proprietăţi naturale* ale lucrurilor, este totodată idealism trivial, ba chiar fetişism care atribuie lucrurilor relaţii sociale ca fiindu-le imanente şi le mistifică astfel" [4]. Cu alte cuvinte, miezul mistificării conştiinţei rezidă în *substituirea esenţei proceselor sociale prin aparenţa lor*, substituire care în afara rădăcinii sale în însuşi procesul de cunoaştere (desprinderea esenţei este precedată de sezisarea aparenţei), are o determinare socială, de clasă şi este în legătură cu o caracteristică esenţială a fenomenelor sociale. Conştiinţa se *opreşte* în anumite împrejurări la sezisarea aparenţei lucrurilor, nu pentru că nu poate prinde esenţa lor, ci pentru că în însăşi realitatea socială ele se ascund în dosul unei măşti. *Forma* raporturilor economice *apare* inversată faţă de conţinutul lor [5]: omul creează bunuri, instituţii sau simboluri pe care nu le mai recunoaşte ca produse ale activităţii sale, ci le crede independente, autonome, faţă de fiinţa lui, avînd un rol determinant asupra acesteia din urmă [6].

Aşadar, *iniţial*, conceptul de ideologie desemnează la Marx o stare de conştiinţă mistificată, manifestată prin ipostazierea unor abstracţiuni în idei autonome şi generatoare de real, o stare spontană (neconştientă, nevoită), necritică şi apărînd interese de dominare ale unei clase stăpînitoare.

---

[1] K. Marx-F. Engels, *Opere*, vol. I, E.S.P.L.P., 1957, p. 175.

[2] *Ibidem*, p. 266.

[3] *Ibidem*, p. 268.

[4] K. Marx, *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie* (Rohentwar), 1857—1858, Berlin, 1953, p. 579.

[5] K. Marx, *Das Kapital*, Hamburg 1909, vol. III, partea I, p. 188 şi vol. III, partea a II-a, p. 352.

[6] Vezi K. Marx, *Manuscrisul economico-filozofic din 1844*, în K. Marx. *Der Historische Materialismus*, Berlin, 1931, p. 283—375; *Ideologia germană*, E.S.P.L.P., 1956, p. 33 şi urm., precum şi *Das Kapital*, vol. II, p. 63 şi urm.; vol. III, partea a II-a, p. 60 şi urm.

Termenul de ideologie fusese întrebuințat de Marx și Engels, pînă la sfîrșitul activității lor, cu precădere în acest înțeles [1]. În toate aceste cazuri este vorba de *ideologia ca proces social, spontan* de care oamenii nu sînt conștienți, deși îl săvîrșesc ca ființe conștiente. Ei au avut în vedere, *în mod concret*, fie conștiința burgheziei, fie conștiința proletariatului în faza ei anterioară pătrunderii ideilor socialismului științific.

3. *Extinderea termenului de ideologie la Lenin.*— În scrierile lui Lenin, termenul de ideologie este folosit în înțelesul de *concepție despre lume* a unei clase sau grupări sociale, politice. În lucrarea sa, *Ce-i de făcut ?* Lenin are formulări precise care învederează că, deși modificat față de Marx, termenul are și la el un caracter riguros și univoc determinat: „Chestiunea nu se poate pune *decît astfel*: ori ideologie burgheză, ori ideologie socialistă. Cale de mijloc nu există... Încît orice diminuare a ideologiei socialiste, *orice îndepărtare* de la principiile ei, înseamnă implicit întărirea ideologiei burgheze".

Acest text din Lenin arată limpede în ce constă semnificația modificării termenului inițial al lui Marx.

Lenin are în vedere următoarele *fapte* istorice care impun schimbarea sensului termenului de ideologie :

a) prin critica științifică a conștiinței sociale spontan mistificate a proletariatului, făcută de Marx, clasa proletară și îndeosebi avangarda ei și-a putut însuși o *concepție științifică despre lume*; cu alte cuvinte, ideologia ei, conștiința ei socială, trecută prin analiza științifică, a devenit o *„ideologie" științifică* din care s-au înlăturat elementele de autoiluzionare (acest sens era implicat chiar în definiția lui Marx, cum vom arăta în paragraful 7 al prezentului studiu) ;

b) dezvoltarea ideilor social-politice și în general a conștiinței sociale a dus la polarizarea a două concepții opuse: burgheză și socialistă (marxist-leninistă) ; cu toată varietatea și complexitatea lor, concepțiile despre lume se pot reduce, *în ceea ce privește conținutul și funcția lor socială*, la aceste două modele teoretice, exclusive, incompatibile (în esență, dar nu în elementele lor, luate fiecare în parte), contradictorii, reflectînd poziția inconciliabilă a celor două clase *fundamentale* ale societății actuale (bineînțeles fără a pretinde că prin ele structura de clasă a societății contemporane ar fi epuizată).

4. *Relativizarea totală a conceptului de ideologie în filozofia burgheză contemporană.*— În filozofia și sociologia burgheză conceptul de ideologie a fost supus unei relativizări totale, devenind sinonimul *subiectivității lipsite de orice conținut obiectiv*. Răpirea semnificației concret-istorice a termenului a dus la elaborarea conceptului de ideologie, indiferent de dualitatea „adevăr-fals" și față de clasele sociale. Prin aceasta — constată chiar și un cercetător burghez, — conceptul de ideologie a pierdut „determinarea univocă pe care a avut-o la Marx" [2].

Descinzînd din „filozofia vieții" (W. Dilthey, E. Troeltsch, M. Weber) și din fenomenologie, așa-numita „sociologie a cunoașterii", inițiată de Max Scheler, dă teoriei dependenței cunoștinței de existența socială un înțeles pur relativist: cunoștința, — socială după esența ei, — nu poate avea valabilitate obiectivă, nu poate

---

[1] Vezi, de pildă scrisorile lui Engels către Schmidt, în K. Marx-F. Engels, *Opere alese în două volume*, vol. II, E.S.P.L.P., 1955, (p. 531, 536, 543) către Mehring (p. 543—549) către Starkenburg (p. 551—556).

[2] H. Plessner, *Abwandlungen des Ideologiegedankes*, în *Kölner Vierteljahrschriffte für Soziologie*, vol. X, p. 151—152.

fi nici adevărată, nici falsă, ci doar evidentă sau lipsită de evidenţă [1], fiind cunoştinţa *cuiva* şi nu cunoştinţa despre *ceva*. Procesul de relativizare a conceptului de ideologie a fost desăvîrşit în doctrina lui Karl Mannheim. Pentru el nu există obiectivitate în domeniul ideilor sociale; orice „demascare" ideologică nu este altceva decît tăgăduirea unei ideologii pornind de la categoriile tot atît de subiective ale unei alte ideologii. În sfera ideologiilor nu ar exista „adevăr" şi „fals" [2].

Întrucît această concepţie identifică sistemele ideologice cu subiectivismul absolut (de clasă, de epocă, de partid etc.), între ideologie şi ştiinţă se postulează o opoziţie exclusivă şi o incompatibilitate absolută.

Acest concept al ideologiei absolut relativizate („ideologie totală") şi a opoziţiei sale absolute cu ştiinţa constituie esenţialul în teoriile burgheze actuale despre fenomenul ideologic [3].

În lumina opoziţiei absolute, statornicite între ideologie ca mistificare şi ştiinţa obiectivă, teoreticienii burghezi neagă caracterul ştiinţific al marxismului. Iezuitul Wetter în lucrarea sa *Materialismul dialectic sovietic* formulează următoarea dilemă: ori marxismul este filozofie şi atunci este *dincolo* de ştiinţă, ori se dizolvă în ştiinţă şi atunci nu este filozofie [4]. Iring Fetscher afirmă: „o concepţie ştiinţifică despre lume în genere nu există şi nu poate exista" [5]. Ca atare, pretenţia marxismului de a fi o concepţie *ştiinţifică* despre lume ar fi şi falsă şi imposibilă. Mai mult, spune el, de la 1917 marxismul devine un „instrument de justificare", un „surogat de religie" [6].

„Critica prietenească" a „acomunismului" la adresa marxismului contemporan nu se deosebeşte de poziţiile duşmănoase de mai sus, decît printr-o formă de expunere mai subtilă.

M. Merleau-Ponty acuză şi el teoria comunismului ştiinţific de a fi o ideologie înşelătoare; „dialectica joacă, aşadar, exact rolul unei ideologii, ea ajută comunismul să fie altceva decît ceea ce gîndeşte" [7], deci o justificare a bunului plac în acţiunea politică.

Lucrarea recentă a lui J. P. Sartre, *Questions de méthode* [8], atinge şi ea problema examinată. Autorul îşi exprimă neîncrederea principială în ideologi: „de îndată ce vorbeşte ideologul, el spune mai multe şi altceva decît ce vrea să spună" [9]. Apoi îşi precizează gîndul: „marxismul contemporan n-are dreptate cînd neglijează conţinutul particular al unui sistem cultural şi cînd îl reduce îndată la universalitatea unei ideologii de clasă" [10].

---

[1] M. Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, 1926, p. 55.

[2] K. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, Bonn, 1929, p. 52.

[3] În acelaşi sens apare marxismul în lumina neopozitivismului ca o „justificare a valorilor prezentului, considerate ca măsură exclusivă a dezvoltării omeneşti" (Ch. Frankel, *Explanation in History*, în *Philosophy of Science*, Baltimore, S.U.A., vol. 24, nr, 2, 1957, p. 148).

[4] După G. Klaus, *Jesuiten, Gott, Materie*, Berlin, 1957.

[5] J. Fetscher, *Stalin über dialektischen und historischen Materialismus*, Frankfurt am Main, 1956, p. 17, în *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 1957, nr. 5, p. 335.

[6] *Ibidem*, p. 5, 13.

[7] M. Merleau-Ponty, *Les Aventures de la dialectique*, Paris, 1955, p. 132, la fel R. Aron, *L'Opium des Intelectuels*, Paris, 1956.

[8] În *Les Temps modernes*, 1957, nr. 139 şi 140.

[9] *Ibidem*, nr. 140, p. 659.

[10] *Ibidem*, p. 661.

5. *Teme revizioniste în analiza fenomenului ideologic contemporan şi în caracterizarea dezvoltării filozofiei marxiste.*— Aceste teze ale teoriilor burgheze despre ideologie au fost aplicate la caracterizarea luptei ideologice actuale şi a dezvoltării cugetării marxist-leniniste de către un număr de filozofi polonezi [1]. Ele răzbat şi în studiul lui G. Lukács consacrat problemei *Progres şi reacţiune în cultura de azi*, citat mai înainte. Filozoful şi esteticianul ungur contestă întemeierea marxist-leninistă a aprecierii vieţii ideologice actuale în funcţie de contradicţia fundamentală dintre socialism şi capitalism. Renunţînd la acest decisiv criteriu *de clasă*, Lukács îl înlocuieşte cu unul larg şi lipsit de profil precis: contradicţia dintre partizanii păcii şi adepţii războiului, contradicţia dintre democraţie şi fascism. Oricîtă greutate specifică ar avea însă mişcarea pentru pace, contradicţia război-pace se referă la un *simptom* al structurii social-economice imperialiste, deci nu poate exprima pe deplin *esenţa* tendinţelor sociale actuale. Aplicîndu-l totuşi la lupta ideologică actuală ca un criteriu *esenţial* şi *exhaustiv*, Lukács ajunge la un principiu de conciliere generală. Se înţelege de la sine că în lupta pentru pace şi democraţie *se pot întîlni* marxişti-leninişti cu revizionişti, materialişti cu spiritualişti, sau chiar cu credincioşi. Din acest fenomen, caracteristic pentru *momentul politic actual*, filozoful ungur trage concluzii teoretice în sensul că elementele ideologice de contact anulează divergenţele principiale. Aceasta constituie, vădit, o *abandonare* a învăţăturii marxiste despre conţinutul şi funcţia *de clasă* a ideilor sociale.

Pe o poziţie similară s-a situat, în ultima vreme, şi filozoful francez, Henri Lefebvre. În studiul citat, el socoteşte la fel cu Lukács, că lupta dintre democraţie şi fascism, colonialism şi anticolonialism etc. a eliminat o serie de factori care justificau opoziţia ireconciliabilă dintre ideologia socialistă şi cea burgheză [2]. După el, diversele direcţii filozofice burgheze manifestă faţă de marxism „o atitudine de atenţie binevoitoare, adeseori de simpatie înţelegătoare, deşi nu lipsită de spirit critic".

Prin ce denaturări tendenţioase se manifestă această „simpatie" s-a văzut în paragrafele anterioare (4 şi 5).

În schimb, el îşi exprimă regretul, că unii marxişti „departe de a fi depăşit pe Hegel, nici nu l-au înţeles, cu atît mai puţin l-au asimilat". Or, această „lipsă de suplete" face să se aplice la individ şi la actualitate, categorii ce determină progresul istoric *în ansamblul său*. Astfel, nu s-ar putea aplica „teoria politică a celor două tabere" (socialist-capitalist) în domeniul ideologic, nici opoziţia „sclerozată" dintre materialism şi idealism. A se menţine la opoziţia idealism-materialism, — spune Lefebvre — înseamnă a face ca istoria filozofiei să semene cu „relatarea unui meci de fotbal", ceea ce constituie o „simplificare brutală a problemelor teoretice în numele spiritului de partid". Ca atare încheie Lefebvre este necesară o „reînoire şi revigorare a gîndirii marxiste" [3].

Poziţia de mai sus a lui Lukács sau Lefebvre duce, prin concluziile ei, la o indiscutabilă unitate de vederi cu revizionismul actual.

---

[1] Nu ne oprim la ele, întrucît relatarea şi critica acestor poziţii a fost făcută recent în studiul lui Al. Tănase, *Opoziţia ireconciliabilă dintre marxismul revoluţionar şi revizionism*, în *Cercetări filozofice*, 1958, nr. 1.

[2] H. Lefebvre, *op. cit.*, p. 108.

[3] *Ibidem*, p. 110, 112, 117, 118, 122, 133.

6. *Revizionismul actual şi „dezideologizarea" socialismului.*— Revizioniştii declaraţi deplîng că marxismul a fost „mumifiat în U.R.S.S.", fiind înlocuit cu „pragmatismul" apologetic [1].

Socialistul francez E. Antonelli consideră marxismul drept un simplu „mit social" [2] sau cum se exprimă, mai circumspect, J. Lacroix: un amestec de date asupra unei anumite condiţii a omului şi voinţa de a depăşi pe aceasta „în numele unei valori superioare, mai mult sau mai puţin explicit întrevăzute" [3]. Tot ca un amalgam de realităţi şi dorinţe definesc marxismul şi revizioniştii Ernst Bloch, Walter Theimer, Pierre Hervé, Stammer, R. Quillot [4].

Dacă marxismul e o ideologie mistificatoare atunci soluţia nu poate fi decît „dezideologizarea socialismului" [5], proclamată de social-democraţia austriacă la recentul său congres [6]. Ce înseamnă „dezideologizarea" ne spune A. Mikesch: „Partidul Socialist austriac de azi nu este marxist în sensul socialismului ştiinţific... Legăturile noastre cu marxismul sînt de natură istorică sau privesc caracterul său iraţional de misionarism..."

7. *Sensul ideologiei şi al luptei ideologice.*— Unde duce aceasta o vom arăta chiar prin mărturiile unor militanţi ai partidelor socialiste „dezideologizate". Astfel, în revista teoretică a socialiştilor francezi, citim sub semnătura lui P. Bonnel: „nu există o doctrină socialistă precisă ci numai *un amestec extraordinar de disparat şi confuz de idei generale, vagi, şi puţin coerente*, de intenţii generoase şi de speranţe prost lămurite. Ori cine poate găsi în ele justificare sau condamnare" [7]. Iar despre eficenţa şi valoarea practică a acestui confuzionism ideologic să-l ascultăm pe K. S. Karol: „Partidul laburist a asumat foarte onorabil răspunderile administrării capitalismului britanic" [8]. Socialismul „dezideologizat" a încetat aşadar de a mai fi socialism muncitoresc şi revoluţionar.

Ceea ce în premisele teoriilor burgheze despre ideologie şi în poziţiile oscilante ale unor filozofi apăruse drept pretenţie de restabilire a marxismului autentic sau drept critică îngrijorată de puritatea doctrinei „iniţiale" a lui Marx, în textele deschis revizioniste se dezvăluie ca o abandonare totală a marxismului, iar în practica revizionistă ca o acţiune de salvgardare a capitalismului.

Înfăţişînd procesul acestei autodemascări în cursul căreia se formulează explicit concluziile indicate în tezele burgheze, sau ale „marxismului acomunist" sau „apartinic", am prezentat doar o descriere a *faptelor.*

Ele se cer interpretate critic.

A) Înainte de toate, trebuie subliniat faptul că pretenţia revizionismului actual de a *restabili* marxismul autentic împotriva aşa-zisului dogmatism al activităţii

---

[1] B. Hepner, *Marx et la puissance russe*, introducere la vol. K. Marx, *La Russie et l'Europe*, Paris, 1954, p. 90, 47.

[2] E. Antonelli, *Pour penser le socialisme*, în *La Revue Socialiste*, nr. 109, 1957, p. 207.

[3] J. Lacroix, *Socialisme*, E.L.F. Paris (f. a.), p. 87.

[4] E. Bloch, *Differenzierungen im Begriff Fortschritt*, Berlin, 1956, pe 34 şi urm.; W. Theimer, *Der Marxismus*, Bern, 1950; P. Hervé, *La Révolution et les fétiches*, Paris, *La Table Ronde*, 1955 ; Dr. Stammer, *Karl Marx von heute*, Hannover, 1953 ; R. Quillot, *Le néant des idéologies*, *La Revue Socialiste*, 1956, nr. 97, p. 489 şi urm.

[5] După *Neue Tageszeitung*, Wien, 26 mai 1957.

[6] Vezi F. Marek, *Der Programm Vorentwurf des S P Ö*, în *Weg und Ziel*, 1958, nr. 1 şi *Programmdiskussion*, nr. 2.

[7] P. Bonnel, *Où est la doctrine?*, în *La Revue Socialiste*, nr. 100, p. 277 (sublinierea noastră — *P. A.*).

[8] K. S. Karol, *L'Impasse du Travaillisme britanique*, în *Esprit*, mai 1956, p. 649.

teoretice a partidelor marxist-leniniste se soldează, cum am văzut cu susținerea unor *idei și interpretări comune* cu exponenții *declarați* ai punctului de vedere burghez. Identitatea de vederi cu reprezentanți ideologici ai burgheziei în conținutul tezelor revizioniste examinate, filiația teoretică a acestora din urmă din cele dintîi, constituie un indiciu limpede că ele exprimă *poziția de clasă burgheză*, reprezentînd *o părăsire a poziției de clasă a clasei muncitoare*. Or, este știut că însuși Marx a demonstrat că de pe pozițiile burgheziei (postulînd veșnicia orînduirii capitaliste și a categoriilor ei) *nu este posibilă, nici explicarea științifică* a vieții sociale, nici fundamentarea *științifică* a socialismului. De aceea, încă în scrisorile lui din 1843, publicate în *Analele germano-franceze*, el cerea „să ne situăm pe *o poziție partinică* în politică, cu alte cuvinte să legăm și să **identificăm** critica noastră cu lupta *reală*" [1]. Revizionismul nu respinge, așadar, formularea *leninistă* a principiului partinității în activitatea teoretică, ci și pe cea *marxistă* pe care întemeietorul doctrinei îl socotise constitutiv.

B) Cu acest text, avem la dispoziție un document autentic cu privire la unitatea *necesară* a activității teoretice marxiste cu lupta politică de emancipare a clasei muncitoare. Cum reiese din textul reprodus mai înainte, Marx enunțase încă *din primul moment* al situării lui pe pozițiile proletariatului nu numai unitatea, dar și identificarea — nu identitatea — teoriei socialismului cu lupta reală a clasei muncitoare. Partizanii „marxismului acomunist" sau ai filozofării „marxiste libere de atitudine partinică" sînt victimele celei mai triviale iluzii, combătute de Marx încă în *Sfînta familie* și *Ideologia gremană*: iluzia autonomiei conștiinței „teoretice" față de lume. «Închipuirea», «reprezentările» unor anumiți oameni despre practica lor reală se transformă în singura forță determinantă și activă care domină și determină practica acestor oameni" [2]. În urma separării muncii fizice și intelectuale apare iluzia că „din acest moment conștiința este în stare să se emancipeze de lume" [3]. Detașarea activității teoretice „creatoare", de mișcarea muncitorească marxist-leninistă, mai mult, admiterea opoziției dintre ele (Lukács, Lefebvre), încearcă să introducă între mișcarea socialistă și teoria marxistă separarea burgheză dintre teorie și practică a cărei înlăturare Marx o socotea decisivă pentru soarta ideologiei revoluționare socialiste : „Pentru noi, — scria el încă în 1844, — comunismul nu este o *stare* care trebuie creată, un *ideal* după care va trebui să se ghideze realitatea. Noi numim comunism *mișcarea* reală care suprimă starea actuală" [4]. De altfel întreaga istorie contemporană stă mărturie că tocmai *unitatea activității teoretice cu practica revoluționară constituie factorul generator de idei noi și creatoare în marxism*. Nu în cabinete profesorale ci în colectivele teoretice ale partidelor și în strînsă legătură cu activitatea practică s-au elaborat asemenea teze ca posibilitatea revoluției și construcției socialiste în țări relativ înapoiate, teoria industrializării și colectivizării socialiste etc. Mai mult, tezele despre coexistența sistemelor socialist și capitalist sau natura și căile de rezolvare a contradicțiilor interne ale socialismului nu sînt inventii ale „teoreticienilor" puri care își justifică propria lor neputință creatoare prin pre-

[1] K. Marx-F.Engels, *Opere*, vol. 1, p. 380; primele două sublinieri ne aparțin, cea de-a treia este a lui Marx — *P. A.*

[2] K. Marx-F. Engels, *Ideologia germană*, p. 36.

[3] *Ibidem*, p. 28.

[4] *Ibidem*, p. 32.

siunea administrativă asupra liberei cercetări, ci au fost şi sînt dezvoltate de partidele marxist-leniniste.

C) În al treilea rînd, trebuie luată în cercetare critică teza centrală a noului revizionism că opoziţia stabilită de marxiştii-leninişti între materialism şi idealism, respectiv între ideologia burgheză şi cea socialistă, nu ar corespunde tabloului vieţii culturale actuale (în care ar avea loc o „deschidere spre multilateralitate" —Lefebvre, o „convergenţă" a ideilor — E. Bloch, o atracţie şi asimilare reciprocă a celor două poziţii — Sartre, o apropiere între ele — Lukács etc.), ci ar fi o simplă transpunere a „teoriei politice a celor două tabere".

Aici, trebuie pusă la punct situaţia de *fapt*. Opoziţia ireductibilă dintre materialism şi idealism a fost arătată de Marx încă din 1843—1844. În *Sfînta familie* şi *Ideologia germană* se contrapun ca două poziţii exclusive şi polar opuse: materialismul şi idealismul. Întreaga teorie a mistificării conştiinţei se referă, cum am văzut în textele citate, la mistificarea *idealistă*. Prin postularea acestei opoziţii ireductibile, Marx n-a afirmat niciodată că *orice* materialism este în întregime adevărat şi *orice* idealism în întregime fals. Opoziţia ireductibilă şi exclusivă a celor două poziţii rezultă din faptul că o teorie nu poate fi logic coerentă (condiţie necesară, dar *preliminară* pentru adevăr) dacă am admite, *simultan*, teze materialiste şi idealiste. Categoria de adevăr şi fals se referă la *raportul* (raport de adecvare sau neadecvare) dintre teorie (idei, judecăţi etc.) şi realitatea obiectivă, stabilit în funcţie de verificarea practică. O idee *devine* adevărată sau falsă prin *verificarea practică*. Într-un raport determinat [conceperea materiei ca substanţă unică a lumii şi a conştiinţei ca proprietate a unei proprietăţi (viaţa umană şi activitatea nervoasă superioară) a materiei de a reflecta lumea şi propria ei structură] materialismul reflectă *mai adevărat* realitatea decît idealismul care *reflectă* şi el realitatea, însă *mai puţin adevărat, denaturat, neadecvat, fals*. Un anumit sistem idealist reflectă lumea în mod denaturat, neadecvat, fals, dar o reflectă. Unul din marile merite ale marxismului constă, tocmai în afirmarea faptului că opoziţia adevăr-fals este relativă : chiar în iluziile, mistificările, în neadevărul idealismului se *poate* cuprinde, într-o formă denaturată, un element de adevăr. *Acest* fapt nu se lasă desprins pe calea purei analize logice, ci numai prin supunerea lui la verificarea practică — singura care conferă calitatea de adevăr sau fals. Marx a aplicat acest principiu la analiza materialismului feuerbachian şi a idealismului hegelian, arătînd elementele de neadevăr cuprinse în adevărul parţial al materialismului lui Feuerbach şi elementele de adevăr cuprinse în neadevărul idealismului lui Hegel. Această înţelegere nuanţată a opoziţiei istorice dintre materialism şi idealism nu diminuează cîtuşi de puţin opoziţia lor *logică, inconciliabilă*, nici opoziţia, tot atît de ireductibilă, a *rădăcinii lor de clasă*. Încă în analiza mecanismului logic al idealismului speculativ hegelian, Marx arătase în *Sfînta familie* — celebrul capitol despre „secretul speculaţiei hegeliene" — că *posibilitatea* învestirii ideilor cu o existenţă autonomă se datoreşte unei rădăcini gnoseologice imanente procesului de gîndire: existenţa relativ autonomă a ideilor de obiectul pe care-l reflectă (care nu trebuie să fie prezent pentru ca ideea să fie prezentă în conştiinţă). În *Ideologia germană*, el arată că această posibilitate se poate realiza în prezenţa a două *condiţii sociale:* 1) diviziunea dintre munca fizică şi intelec-

tuală; 2) existența unei clase care monopolizează munca intelectuală, condamnîndu-le pe celelalte la muncă fizică.

Orice filozofie sau concepție despre lume se poate reduce *logic* la materialism sau idealism. Niciodată, marxismul n-a afirmat că proprietatea *esențială* de a fi materialistă sau idealistă *epuizează* complexitatea determinărilor unei concepții teoretice (filozofice) despre lume. Nu putem afirma acest lucru, înainte de toate, din două motive principale: a) orice idee, fie și eronată, reflectă ceva, are o calitate reflectorie (pozitivă sau negativă: adevăr sau fals; mai exact: adevăr și fals); b) orice idee reflectă pe lîngă obiect și structura și raporturile subiectului cu obiectul, avînd prin aceasta (subiectul, omul fiind o ființă *socială*) o funcție *socială*, adică o funcție în relațiile dintre oameni, aparținînd diferitelor grupări, de clasă, naționale etc.

Același lucru este valabil *mutatis mutandis* și despre opoziția dintre ideologia burgheză și socialistă. Opoziția *aceasta* se referă a) la rădăcina sau *baza de clasă*, b) la conținutul, semnificația și *funcția de clasă* a diferitelor teorii. Bineînțeles, teoriile nu au *numai* o funcție socială, ci și una reflectorie, de cunoaștere, una emotivă, conativă precum și o structură logică. Acestea din urmă nu sînt identice și exhaustiv determinate prin funcția socială de clasă a concepției respective. Ce însemnătate *gnoseologică* are atunci determinarea bazei, sensului și funcției sociale a unei teorii? Operația aceasta este necesară întrucît, prin referirea la verificarea în practica socială pe care o introduce, oferă un *instrument critic* prin care cunoașterea omului se eliberează de erorile de *origine socială* care împovărează funcționarea conștiinței sale. Marx a demonstrat că erorile în gîndire și cunoaștere nu au numai cauze imanente procesului cognitiv, nici nu se datoresc exclusiv structurii afective a insului, ce influențează și ea cunoașterea, nici nu rezidă în limitări absolute impuse de obiectul cunoașterii, ci înainte de toate provin din cauze de ordin social: nivelul social-istoric la care se desfășoară procesul cunoașterii; poziția și relația față de forțele de producție a subiectului cunoscător (poziția de clasă) care poate înrîuri procesul de cunoaștere fie pozitiv (favorizînd obiectivitatea), fie negativ (potențînd denaturările subiective) etc.

În consecință, opoziția dintre materialism și idealism sau, *pe alt plan*, opoziția dintre ideologia socialistă și burgheză nu sînt construcții speculative ale dogmatismului, ci rezultă din analiza făcută de Marx, încă în operele lui de tinerețe, procesului *social* al cunoașterii.

D) În lumina considerațiilor de mai sus, e limpede că tocmai procedeul folosit de noul revizionism, izolînd *unul* din sensurile termenului de ideologie și folosindu-l, apoi, în *celălalt* sens dă dovadă de schematism și vulgarizare. Acest procedeu vicios fusese semnalat de Marx la confuzionistul Max Stirner: „Acest artificiu constă a izola dintr-o reprezentare, dintr-o noțiune cu mai multe aspecte determinate, *un* aspect ca fiind... singurul și unicul, în a-l substitui noțiunii ca *singura* ei *determinare* și a-i opune oricare din celelalte aspecte sub un nou nume ca ceva original“ [1].

O definiție, extrasă dintr-un sistem coerent, unde are o semnificație univoc determinată, nu poate fi întrebuințată în opoziție cu sensul sistemului și cu sensul ei în sistem.

Ideologia are la Marx înțelesul precis de „conștiință socială — de clasă — mistificată, iluzorie“ *a burgheziei*. *Acest* sens *nu* poate fi extins asupra *oricărui*

[1] K. Marx-F. Engels, *Ideologia germană*, p. 287.

sistem de idei sau cunoştinţe, întrucît ideile şi cunoştinţele noastre autentice sau iluzorii reflectă şi *altceva* decît subiectivitatea (individuală, de clasă, istorică etc.). Înţelegerea revizionistă a *oricărei* ideologii ca pură subiectivitate contrazice violent *ansamblul* teoriei marxiste şi în special teoria marxistă a reflectării, pentru care orice idee are un caracter reflectoriu, reproducînd în forme istoriceşte şi social-mente relative, într-un grad determinat de autenticitate, aspecte obiective ale realităţii. Cunoaşterea este un proces complex şi contradictoriu în care se amestecă elemente obiective, de adevăr, cu elemente subiective, de deformare.

Această poziţie este principial diferită de teoria relativismului necondiţionat al cunoaşterii, în lumina căreia s-a formulat definiţia burgheză şi revizionistă a ideologiei, ca pură credinţă necontrolabilă, opusă ştiinţei şi avînd doar rolul apologetic de a justifica orice măsură a partidelor marxist-leniniste, fie că ele se află la putere, fie că nu.

În teoria cunoaşterii, marxismul a realizat principiile implicate în activitatea ştiinţifică milenară : adevărul unei idei constă în calitatea ei de a reflecta adecvat obiectul, iar adecvarea dintre idee şi obiect este stabilită prin verificarea practică (experimentală, în ştiinţele naturii).

Ideile unei clase sociale, nu sînt *în sine* adevărate sau false ; ele nu sînt (prin definiţie) adevărate sau false. Adevărul şi falsitatea lor *nu se pot decide abstract*, deci independent de situaţia istorică concretă („specificitatea evenimentului istoric" despre care se vorbeşte), *nici nu se pot stabili pe planul analizei formale*, deci independent de verificarea practică. A atribui marxismului, o asemenea concepţie despre ideologie, care implică renunţarea la principiile fundamentale ale teoriei sale despre cunoaştere, înseamnă cea mai autentică mistificare.

E) Marxismul „acomunist" şi „apartinic" face apel la astfel de artificii de argumentare cu scopul vădit de a înjgheba un suport teoretic celor trei teze în care se concentrează atacul lui împotriva marxism-leninismului:

α) marxismul, fiind o ideologie, reprezintă o mistificare ;

β) subordonată principiului de partid, activitatea teoretică a marxiştilor-leninişti se reduce la o apologetică a liniei partidului, respectiv a activităţii guvernamentale, acolo unde s-a instaurat dictatura proletariatului;

γ) marxismul, aşa cum îl înţeleg şi-l practică marxiştii-leninişti, nu este ştiinţă, ci o credinţă.

Am arătat mai sus că valoarea de adevăr sau neadevăr al unei ideologii nu este statuată prin definiţie, ci se stabileşte în cursul verificării ei practice. În această perspectivă marxismul, în ceea ce priveşte principalele sale concluzii (necesitatea înlocuirii revoluţionare a capitalismului prin socialism; statul socialist ca dictatură a proletariatului; accelerarea ritmului dezvoltării sociale în societatea socialistă etc.) n-a mistificat realitatea; dimpotrivă realitatea socială a evoluat, în ultimul veac, potrivit interpretării marxiste.

Apariţia marxismului a demonstrat, aşa dar, *posibilitatea unei ideologii nemistificate şi nemistificatoare*, atunci şi numai atunci, cînd ea *se situează pe poziţiile unei clase neexploatatoare, orientată în direcţia dezvoltării obiective a forţelor de producţie, acţionează în conformitate cu ea, şi-şi propune să realizeze, în relaţiile sociale pe care le promovează, tendinţele necesare ale evoluţiei sociale,*

corectîndu-şi neîncetat viziunea în perspectiva indiciilor oferite de realitatea obiectivă şi de practică.

Pe de altă parte, marxismul nu este o apologetică (deformatoare) a liniei partidelor marxist-leniniste şi a activităţii conducerii statelor socialiste pentru simplul motiv, arătat mai sus, că activitatea teoretică marxist-leninistă *coincide în esenţă* cu activitatea practic-revoluţionară şi constructivă. Nu putem şi nu vrem să negăm că tendinţe de înfrumuseţare au avut loc sub zodia cultului personalităţii, dar în acest caz ele nu se explică prin structura teoretică a marxismului (critic, prin esenţa lui, şi autocritic, prin apelul constant la verificarea practică), iar permanentizarea lor nu e compatibilă cu socialismul; şansele apariţiei sale descresc pe măsura desfăşurării progresive a conţinutului popular-democratic al statului socialist.

În afara acestui considerent de ordin principial, nu se poate trece cu vederea *faptul* istoric că manifestările negative, apărute în cursul construcţiei socialiste, au fost relevate, criticate şi înlăturate, *cînd s-au copt condiţiile obiective*, tocmai de către partidele marxist-leniniste. Această raportare autocritică faţă de propria lor activitate, *demonstrează în fapt* adversitatea marxiştilor-leninişti faţă de tendinţele de *muşamalizare*, ascundere, *sau tăgăduire a lipsurilor*, faţă de apologetică.

În sfîrşit marxismul nu poate fi asimilat, sub nici o formă, cu credinţa, care este un *act iraţional*, de supunere faţă de o forţă pretins supranaturală şi decretată drept autoritate infailibilă. Legile, formulate ca ipoteze de marxism au fost confirmate, devenind prin aceasta legi ştiinţifice. Marxismul nu pretinde credinţă, — dar în orice caz presupune bună credinţă, — întrucît tezele lui pot fi şi au fost *raţional demonstrate, verificate prin practică* ca adevărate.

Opoziţia statuată de noul revizionism între ideologie şi ştiinţă porneşte de la presupoziţii nedemonstrate şi nedemonstrabile: ştiinţa să fie un corp de adevăruri *absolute*, să prevadă *absolut* toate posibilităţile viitoare, să fie *infailibilă* etc. Aceste postulate latente în argumentarea revizionismului actual, desigur nu sînt satisfăcute de marxism-leninism. Dar ele nu pot fi satisfăcute de nici o ştiinţă. Prin urmare, marxismul nu corespunde acestor cerinţe, nu pentru că nu e ştiinţă, ci tocmai pentru că e ştiinţă. Încă Aristotel arătase că nu poate exista nimic absolut (adică necondiţionat), întrucît *tot* ce există este condiţionat de existenţa tuturor celorlalte lucruri, de existenţa sa *ca parte* a lumii. Pretenţia absolutistă, formulată faţă de ideologia *ştiinţifică* a marxism-leninismului este absurdă, fiindcă postulează un lucru irealizabil.

Marxismul, ca orice ştiinţă, este ferit de fascinaţia absolutului iluzoriu, dar oferă ceea ce este decisiv pentru orientarea activităţii oamenilor — *maximul de adevăr obiectiv istoriceşte posibil.*

Îndeplinind această cerinţă realist-maximală, marxismul ca ideologie, coincide cu ştiinţa.

ПОНЯТИЕ ИДЕОЛОГИИ У МАРКСА И КРИТИКА РЕВИЗИОНИСТСКОГО ИЗВРАЩЕНИЯ ЕГО

КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ

Автор подчеркивает, как особенность современного ревизионизма, тезис независимости эволюции марксистской теории от практики рево-

люционного движения и строительства социализма. Для обоснования этой тенденции прибегают к аргументации, в которой категория «идеология» играет главную роль.

В марксистско-ленинской литратуре, термин «идеология» употребляется в двух различных смыслах:

а) совокупность идей социального класса (или же социальной или политической группы), в которой действительность отражается в искаженном виде или перевернутой под влиянием условий существования и интересов соответствующих группировок, препятствующих отражению действительности, без субъективных иллюзий и извращений;

б) связная совокупность (система) социальных, политических, юридических, моральных, эстетических и философских воззрений определенных классов или социальных групп, выражающих их взгляды и интересы.

Автор указывает, что ревизионисты называют марксизм (идеологию в смысле *б*) идеологией и мистификацией, заменяя смысл *б* смыслом *а*.

Этот замен смыслов произошел под влиянием полной относительности понятия идеологии в современной буржуазной философии (Дильтей, Трельч, М. Вебер и главным образом М. Шелер и Карл Мангейм), ставшего синонимом субъективности, лишенной какого бы то ни было объективного содержания.

Утверждение, что существует «акоммунистический» или «беспартийный марксизм» (Мерло-Понти, Ж. П. Сартр), поддержано также в некоторых работах Г. Лукача и Г. Лефевра, называющих «мистифицирующей идеологизацией» тезис об основной противоположности буржуазной и социалистической идеологии или, в другом плане, между материализмом и идеализмом.

Автор указывает, что эти мнения совпадают с ревизионистскими выводами: а) марксизм — мистификация; б) принцип партийности — апологетика; в) марксизм противоположен науке (Веттер, Фетшер, Антонелли, Лакруа, Е. Блок, В. Теймер, П. Херве, Штаммер, Килло и др), завершающими кампанию «дезидеологизации» социализма, провозглашенную социал-демократическими лидерами (недавно Бенедикт Каутский).

В своей аргументации современные ревизионисты или мыслители, некритически принимающие некоторые из вышеуказанных тезисов, считают, что они соблюдают подлинные положения Маркса против ленинского или догматического «искажения».

Автор указывает, что еще в письмах, опубликованных в «Немецко-французском ежегоднике» (1843), Маркс защищает идею неразрывной связи теоретической деятельности с действительной борьбой. Последователи «акоммунистического» или «безпартийного марксизма» — жертвы иллюзии о независимости теоретического сознания от мира, подвергнутой критике Марксом еще в «Святом семействе» и в «Немецкой идеологии».

Противоположность материализма и идеализма, а в другом плане буржуазной и социалистической идеологии, не является «догматическим» переносом доктрины «двух лагерей».

так как она была сформулирована еще при возникновении марксизма (1843).

По мнению автора, противоположность нужно понимать в двух аспектах: историческом и логическом. Логически идеализм и материализм взаимно абсолютно исключают друг друга. Исторически, конкретно, их противоположность, разумеется, относительна. Всякое мировоззрение, или философия, может быть логично приведено к идеализму или материализму, но это, конечно, не исчерпывает их содержания.

Понятие идеологии, мистификации, идеологической иллюзии и т. д. может быть правильно понято только в рамках марксистской теории познания в целом. Идеологии не окончательно истинны или лживы (как считает абсолютный буржуазный релятивизм и ревизионизм). Их истина или лживость не могут быть установлены абстрактно (то есть независимо от конкретной исторической обстановки) и не в плане формального анализа (независимо от практической проверки). Главные выводы марксизма: возможность и необходимость замены капитализма социализмом, социалистическое государство как диктатура пролетариата и др., из простых гипотез превратились в научные истины, будучи проверены и подтверждены фактами. Апологетические проявления не присущи теоретической структуре марксизма, и их увековечение невозможно при социализме, как это показали события. Более того, отрицательные проявления, появившиеся в ходе революции, или построения социализма были замечены, критикованы и устранены, когда созрели объективные условия, самими же марксистско-ленинскими партиями.

Марксизм не претендует быть абсолютной, непогрешимой и т. д. истиной. Эти определения не применимы ни к одной науке, ими пользуются только религии в апологетических самопредставлениях. Ревизионисты противопоставляют марксизм «непогрешимой» науке, владеющей абсолютными истинами, заменяя свойства науки свойствами откровений в религии. Марксизм превозмог очарование иллюзорного абсолюта и является максимумом исторически возможной объективной истины.

LE CONCEPT D'IDÉOLOGIE CHEZ MARX ET CRITIQUE DE SON ALTÉRATION REVISIONNISTE

RÉSUMÉ

L'auteur souligne, comme une particularité du *revisionnisme actuel*, la thèse de l'indépendance de l'évolution de la théorie marxiste à l'égard de la pratique du mouvement révolutionnaire et de l'édification du socialisme. Afin d'établir le fondement de cette tendance, il a recours à une argumentation dans laquelle le rôle principal revient à la catégorie de l'«idéologie».

Dans la littérature marxiste-léniniste, dit l'auteur, le terme d'«idéologie» apparaît avec deux sens distincts:

a) ensemble des idées d'une classe sociale (ou d'un groupe social ou politique), dans lequel la réalité apparaît déformée ou renversée, sous l'influence des conditions d'existence et des intérêts du groupe respectif, qui l'empêchent de réfléchir la réalité, sans illusions et sans dénaturations subjectives;

b) ensemble cohérent (système) des conceptions sociales, politiques, juridiques, morales, artistiques et philosophiques de certaines classes ou groupes sociaux déterminés, exprimant leur attitude et leurs intérêts.

L'auteur démontre que les revisionnistes qualifient le marxisme (idéologie dans le sens *b)* d'idéologie et, *comme tel*, de mystification, en substituant, au sens *b*, le sens *a*.

Cette substitution de sens est intervenue sous l'influence de la tendance de rendre totalement relatif le concept d'idéologie, dans la philosophie bourgeoise contemporaine (Dilthey, Troeltsch, M. Weber et surtout M. Scheler et Karl Mannheim), devenu le synonyme de *subjectivité manquant de tout contenu objectif*.

La prétention qu'il existerait un «marxisme acommuniste» ou «sans attitude de parti» (Merleau-Ponty, J. P. Sartre) a trouvé un écho dans certains écrits de G. Lukàcs et H. Lefebvre qui accusent la thèse de l'opposition fondamentale entre idéologie bourgeoise et idéologie socialiste ou, *sur un autre plan*, entre matérialisme et idéalisme, d'être une «idéologie de mystification».

L'auteur relève que ces opinions sont convergentes avec les conclusions revisionnistes: *a)* le marxisme est mystification; *b)* le marxisme est opposé à la science (Wetter, Fetscher, Antonelli, Lacroix, E. Bloch, W. Theimer, P. Hervé, Stammer, Quillot, etc.), et atteignent un point culminant avec la campagne pour désidéologiser le socialisme, proclamée par les principaux leaders sociaux-démocrates (récemment Benoît Kautsky).

Par leur argumentation, les revisionnistes actuels ou les penseurs qui admettent sans les critiquer certaines des thèses citées, prétendent respecter le Marxisme authentique contre la dénaturation léniniste ou dogmatique.

L'auteur montre que, déjà dans les lettres publiées dans les *Annales franco-allemandes* (1843), Marx soutenait l'idée de *l'unité indissoluble de l'activité théorique avec la lutte réelle*. Les partisans du «marxisme acommuniste» ou «sans attitude de parti» sont les victimes de l'illusion de l'autonomie de la conscience théorique à l'égard du monde, critiquée par Marx dès la *Sainte Famille* et l'*Idéologie allemande*.

L'opposition entre matérialisme et idéalisme et, sur un autre plan, celle entre les idéologies bourgeoise et socialiste ne sont pas une transposition «dogmatique» de la doctrine «des deux camps» car elles ont été formulée dès les débuts du marxisme (1843).

Selon l'auteur, l'opposition entre le matérialisme et l'idéalisme doit être entendue sous deux aspects: historique et logique. Logiquement, l'idéalisme et le matérialisme s'excluent réciproquement, d'une manière absolue. Historiquement, de manière concrète, leur opposition est, bien entendu, relative. Toute conception du monde et de la philosophie peut se réduire *logiquement* à l'idéalisme et au matérialisme, mais cela n'en épuise certainement pas le contenu.

Les concepts d'idéologie, de mystification, d'illusion idéologique, etc., ne peuvent être bien compris que dans l'ensemble de la théorie marxiste de la con-

naissance. Les idéologies ne sont pas vraies ou fausses par définition (comme le soutient le relativisme absolu bourgeois et le revisionnisme). Leur vérité et leur fausseté ne peuvent être décidées dans l'*abstrait* (donc indépendamment de la situation historique concrète), ni sur le plan de l'analyse formelle (indépendamment de la vérification pratique). Les principales conclusions du marxisme: possibilité et nécessité du remplacement du capitalisme par le socialisme, l'Etat socialiste en tant que dictature du prolétariat, etc., de simples hypothèses qu'elles étaient, sont devenues des vérités scientifiques, par confirmation, vérification par les faits. De la structure théorique du marxisme ne résultent pas des manifestations apologétiques, et la présence permamente de celles-ci est impossible dans le socialisme, comme les faits l'ont déjà prouvé. Bien plus, les manifestations négatives apparues au cours de la révolution ou de l'édification du socialisme ont été relevées, critiquées et écartées, *quand les conditions objectives ont été mûres pour cela*, par les partis marxistes-léninistes eux-mêmes.

Le marxisme ne prétend pas être vérité absolue, infaillible, etc. Ses déterminations ne s'appliquent *à aucune science*, mais seulement à la religion, dans des auto-représentations apologétiques. Les revisionnistes opposent le marxisme à la science «infaillible», possédant des vérités absolues, par substitution des attributs de la religion révélée à ceux de la science. Le marxisme a dépassé la fascination de l'absolu illusoire, tout en étant le *maximum* de vérité objective, historiquement possible.

MARX ŞI ACTUALII LUI CRITICI HEGELIENI

DE

RADU STOICHIŢĂ

Dacă în trecut filozofii burghezi îşi puteau permite să treacă sub tăcere filozofia lui Karl Marx, acum însă acest lucru a încetat de-a mai fi cu putinţă. Teoria a cuprins masele şi a devenit o forţă materială. De aceea teoria marxistă nu mai poate fi ignorată, nici chiar de filozofii burghezi; ea li s-a impus prin puterea constrîngătoare a dezvoltării istoriei contemporane. Filozofia lui Karl Marx, filozofia proletariatului revoluţionar biruitor s-a impus ca prezenţă faptică, efectivă, şi conştiinţei filozofice burgheze. Lupta împotriva filozofiei lui Marx trece pentru ei acum pe primul plan. Şi precum după 1848 filozofia burgheză a lansat chemarea: „înapoi la Kant", în vremile noastre — vremi ale victoriei socialismului — se pare că apelul: „înapoi la Hegel" — apel ce-i drept neformulat în mod expres — concentrează în el întregul sens al luptei filozofiei burgheze împotriva doctrinei filozofice a lui Marx. Ca şi în trecut — în legătură cu Kant — acum sînt impuse pe primul plan acele laturi ale filozofiei hegeliene care închid omului drumul spre cunoaşterea naturii şi a societăţii aşa cum sînt ele; şi aceasta cu acelaşi scop: dezarmarea omului în lupta sa pentru transformarea revoluţionară a societăţii.

Dar Hegel nu poate fi redus la interpretarea unilaterală a apologeţilor săi burghezi. Opera lui, contradictorie în ea însăşi, conţine — incontestabil în formă mistificată — şi germenele revoluţionar, dialectica. Iar prin aceasta drumul spre Marx rămîne deschis. Iată de ce lupta dintre actualii hegelieni şi filozofii marxişti în problema doctrinei filozofice a lui Karl Marx se poate rezuma în două formule contrare: 1) „Înapoi la Hegel" pentru a „scăpa" de Marx — formula neohegelienilor şi 2) „Înainte la Marx", răspunsul pe care istoria l-a şi dat acum o sută de ani şi mai bine. Nu e vina noastră a filozofilor marxişti, dacă abia în timpul nostru alternativa Hegel-Marx a devenit pentru filozofii burghezi o problemă extrem de actuală. Aceasta dovedeşte numai că istoria e mai încăpăţînată decît cei care se încăpăţînează s-o ignoreze. Oricum ar fi însă, chiar şi după un secol, nu e lipsit de interes să priveşti cum actualii exegeţi ai lui Hegel şi critici ai filozofiei lui Marx se refugiază din faţa perspectivei marxiste, plasîndu-se în perspectiva mistificării hegeliene, fără a putea realiza în fond caracterul acestei mistificări, imaginîndu-şi în schimb că l-au depăşit pe Marx. Aci apare evidentă limitarea

datorită poziției de clasă; căci altfel cum s-ar putea explica revenirea la mistificarea hegeliană după citirea și exegeza textelor marxiste constrîngătoare prin rigurozitatea demonstrării tocmai a caracterului mistificator al filozofiei hegeliene? Reaua credință — care are și ea parte în interpretare — sau miopia intelectuală nu pot în nici un caz fi determinante prime. Reaua credință e urmarea și nu cauza unei poziții de clasă retrograde; iar miopia intelectuală evident nu poate explica un curent filozofic în ansamblul său. De aceea în lupta împotriva răstălmăcirii sau hegelianizării lui Marx — ceea ce e același lucru — evidențierea acestei rădăcini adînci — poziția de clasă — e scopul; iar patosul — neîndurător deoarece istoric — al atacului împotriva actualilor neohegelieni e răsunetul în ideologie al necruțătoarei lupte de clasă din zilele noastre.

Ceea ce caracterizează în esență interpretarea burgheză contemporană a raportului dintre Hegel și Marx, poate fi redat pe scurt în felul următor: Marx n-a sezisat — după părerea acestor exegeți — în esență „viziunea hegeliană". El n-a reușit să înțeleagă „tensiunea dramatică" implicată în însăși natura ființei umane, ființă care după părerea lor mereu s-ar realiza, dar care niciodată nu e realizată; căci orice exteriorizare a omului ar fi totodată și o înstrăinare, o pierdere a sa, iar depășirea unei înstrăinări, biruirea ei, ar deschide drum unei noi înstrăinări. „Omul obiectivîndu-se în opera omenească în genere totodată se și înstrăinează... și el descoperă în această obiectivare o alteritate de netrecut, o tensiune ce nu poate fi despărțită de existența sa" [1]. Iată deci unde Marx n-ar fi reușit să se ridice la înălțimea lui Hegel — după părerea lui Hyppolite. În schimb însă Marx ar fi analizat în mod magistral un caz particular, dar numai un caz particular al înstrăinării — înstrăinarea umană în capitalism. Acesta e al doilea pas al argumentării, care apoi continuă: „Este neîndoielnic că sistemul capitalist reprezintă o formă a înstrăinării omului, dar oare ea este singura?" [2] Nu! Ea n-ar fi singura, căci orice exteriorizare e înstrăinare „pe care mereu putem să încercăm s-o deplasăm, dar care subsistă mereu și care, în consecință, face parte din noțiunea pe care noi oamenii ne-o putem forma despre Absolut" [3]. E limpede: existența omenească — sau pentru a întrebuința un termen drag existențialiștilor: condiția umană—sfîșiată lăuntric e redusă la rang de unealtă, neputincioasă în mîinile absolutului — adică în mîinile lui dumnezeu. Aceasta e concluzia la care ajung criticii „hegelieni". Și deoarece concluzia lui Marx e dimpotrivă o prețuire a omului și o respingere a atotputernicului absolut (dumnezeu), de aceea ei trag concluzia că Marx ar fi surprins doar un caz particular al rolului jucat de om în „grandioasa construcție speculativă hegeliană". Deci pentru că Marx a îndrăznit să creadă în om și numai în om, pentru că el a cutezat să se ridice împotriva spiritului absolut hegelian, concepția sa filozofică e declarată falsă de actualii hegelieni.

Aceasta e concluzia finală, pe care însă Hyppolite ne lasă — prudent — s-o tragem singuri. Dar ceea ce Hyppolite trece în mod pudic sub tăcere e enunțat de reverendul Jean-Yves Calvez, membru al ordinului iezuiților: „Voind să se facă dumnezeu fără sprijinul lui dumnezeu... omul își înstrăinează propria sa făptură.

---

[1] Jean Hyppolite, *Etudes sur Marx et Hegel*, Ed. Marcel Rivière, Paris, 1955, p. 101.
[2] *Ibidem.*
[3] *Ibidem.*

Această veșnică înstrăinare, constituie păcatul său originar" [1]. Iar finalul, în formă de predică, enunță: „Rădăcina însăși a obiectivării este dependența noastră față de cel cu totul altul, adică e expresia situației în mod esențial religioasă a omului" [2]. E drept, mai limpede nici nu se poate. Întreaga argumentare a celor care, întorcîndu-se la „puritatea" doctrinei hegeliene, îl „resping" pe Marx, se încheie deci la reducerea omului la rang de nefericită creatură existînd doar „ad majorem gloriam Dei". Mai există oare vreo îndoială că o asemenea jalnică făptură nu-i capabilă de nici un act de revoltă, așteptînd doar „*mila domnului*" ca să-l izbăvească de greutățile vieții? Sensul ascuns al reducerii lui Marx la Hegel, după ce esența marxismului a fost înlăturată, nu mai necesită nici un comentar. Iată ce însemnează în esență „înapoi la Hegel" cînd ideologii burghezi contemporani, „cumpănind" filozofia lui Marx, formulează alternativa Marx sau Hegel.

Afirmarea existenței spiritului absolut ca factor prim e deci temelia temeliilor, „respingerii" lui Marx, în numele lui Hegel.

În ultima parte a *Manuscrisului economico-filozofic din 1884*, există un capitol final intitulat „Critica dialecticii și a filozofiei hegeliene în genere" (Kritik der hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt) [3]. Aci, după cum indică și titlul, Karl Marx supune analizei critice hegelianismul, îndreptîndu-și în principal atacul împotriva conceptului de spirit absolut și a rolului său în filozofia lui Hegel. Expunerea critică din acest fragment, demonstrînd concret-istoric rolul filozofiei lui Hegel precum și inevitabilul ei sfîrșit, conține răspunsul definitiv pentru oricine mai încearcă a rămîne la Hegel sau „a dezvolta" filozofia pe linia hegelianismului. De aci și explicația rolului pe care-l joacă disputa în jurul *Manuscrisului* în lupta dintre filozofii burghezi și cei marxiști în problema alternativei Hegel-Marx.

În esență caracterizarea dată de Marx filozofiei hegeliene, caracterizare cuprinsă în *Manuscris* e următoarea: Filozofia lui Hegel e expresia unei viziuni istorice mistificate. Ea e istoria autodezvoltării spiritului absolut, care determină dezvoltarea istoriei reale și se manifestă în ea — istoria reală nefiind deci decît modul de manifestare a dialecticii conștiinței de sine. „Procesul (istoric — *nota noastră)* apare deci în așa fel la Hegel, încît *senzorialul, religia*, puterea de stat etc. sînt numai esențe *spirituale*, căci numai *spiritul* este *adevărul* ființei umane iar adevărata formă a spiritului este spiritul gînditor, spiritul logic, speculativ" [4].

În consecință, două sînt laturile filozofiei lui Hegel în interpretarea lui Marx: 1) înțelegerea și asimilarea istoriei în viziunea sa; 2) apariția istoriei ca istorie abstractă, ca istorie a autodezvoltării spiritului, a conștiinței de sine (Selbstbewusstsein), deci apariția ei în formă mistificată. Aceste două laturi se împletesc indistructibil în hegelianism. Propriu-zisă această împletire indistructibilă e ceea ce dă specificul acestei filozofii. Dar aceste două laturi — unite indistructibil la Hegel — sînt laturi ce se contrazic reciproc. Sau spiritul absolut e suprema realitate și atunci istoria nu e decît „pregătirea științei absolute... ceea ce ar presupune un fel de sfîrșit al istoriei în înțelesul propriu al cuvîntului" [5], sau

[1] Jean-Yves Calvez, *La pensée de Karl Marx*, Ed. du Seuil, 1956, p. 594.
[2] *Ibidem*, p. 632.
[3] Karl Marx-Friederich Engels, *Die heilige Familie und andere philosophische Frühschriften*, Dietz Verlag, Berlin, 1953, p. 67—98.
[4] K. Marx, *op. cit.*, p. 79 (traducerea citatelor din *Manuscris* ne aparține — *R. S.*).
[5] J. Hyppolite, *op. cit.*, p. 204.

istoria se impune principial, însă atunci spiritul absolut, fiind mereu împins dincolo de sfera istoriei, își pierde existența, căci numai istoria există.

Această alternativă, proprie filozofiei hegeliene, — alternativă ce decurge din viziunea istorică mistificată surprinsă de Marx — cuprinde pe de o parte tendința spre reducerea istoriei la dimensiunile „condiției umane" — realizîndu-se mereu, dar niciodată realizate, „condiție umană" a cărei rațiune de existență e însăși această lipsă pe care n-o poate împlini niciodată; pe de alta, tendința spre realizarea deplină în istoria efectivă a umanului. Prima tendință duce de la Hegel la spiritualismul neohegelian, iar prin „fundătura" în care intră „condiția umană" această tendință duce la o apropiere din ce în ce mai mare de existențialism [1]. A doua tendință duce în schimb la prețuirea omului, la umanism. Hegel însuși în arhitectonica operei sale tinde necontenit să aducă „lumea de dincolo", la „lumea de-aici", spiritul la istorie. În acest sens se manifestă filonul umanist în opera sa. Dar întrucît această readucere nu este și o reducere a spiritului la istorie, ci o absorbire a istoriei în spiritul absolut, Hegel însuși închide drumul umanismului și deschide drum spre neo-hegelianism și existențialism. E limpede deci, că numai reducînd spiritul la istoria efectivă, reală, consecințele, altfel de neînlăturat, ale neo-hegelianismului pot fi definitiv anihilate, aceasta implicînd — se înțelege — și negarea filozofiei lui Hegel în ansamblul ei, căci ea e însăși filozofia „spiritului absolut" [2].

De aceea critica adusă de Karl Marx se va îndrepta spre distrugerea iluziei speculative prin descifrarea „misterului construcției speculative", descifrare care se întemeiază pe descoperirea explicării materialiste a naturii abstracției.

Marx enunță lapidar această descoperire: „Istoria este adevărata istorie naturală a omului" [3]. Omul este deci produsul natural al propriei sale istorii reale, istoria socială a omului realizată efectiv de om și în care omul se realizează efectiv — deci istoria socială ca autorealizare a omului determinîndu-i natura sa proprie, natura sa de ființă conștientă. A exista în planul istoric înseamnă a fi conștient, căci numai acționînd efectiv asupra realității — aceasta înseamnă a înfăptui istoria — devenim conștienți de existența ei și de propria noastră existență. Deci numai însușindu-ne real obiectul, adică istoric-social, prin practica social-istorică, noi îl putem reproduce ideal. Idealul nefiind decît realul însușit istoric-social, și prin aceasta transpus în capul omului. De aceea, însușirea obiectului de către subiect e rolul istoriei omenirii în ansamblul ei, iar conștiința — adică existența ideală a obiectului — e în consecință și ea conștiință social-istorică. De aceea însăși posibilitatea de a avea conștiință, însăși capacitatea de a fi conștient, ca orice e natural, se naște și ea o dată și anume o dată cu istoria și drept urmare a exstenței ei. „Precum tot ce ține de natură trebuie să se nască întîi, așa și omul își are actul său de naștere, istoria..." [4].

---

[1] „A lua cunoștință despre viață în totalitatea ei, înseamnă a gîndi moartea, a exista față în față cu moartea, astfel ni se prezintă conștiința de sine autentică" (J. Hyppolite, *op. cit.*, p. 33).

Sau : „Dacă boala e în animal urma vizibilă a acestei negativități, omul, cum spune Hegel într-un text din perioada Jena, este animalul bolnav" (J. Hyppolite, *op. cit.*, p. 35). Textele sînt edificatoare.

[2] De aceea noi marxiștii nu putem fi considerați hegelieni.

[3] Karl Marx, *op. cit.*, p. 86.

[4] *Ibidem.*

În felul acesta Marx descoperă: 1) cauza care determină apariţia conştiinţei — existenţa istoriei ca factor obiectiv, real (istoria reală fiind acţiunea reală, efectivă a oamenilor asupra naturii, pentru producerea bunurilor materiale, cît şi acţiunea lor reciprocă în cadrul acestui proces, acţiune prin care şi în cadrul căreia ei devin conştienţi de existenţa naturii şi de propria lor existenţă); iar prin aceasta dovedeşte: 2) caracterul istoric al conştiinţei (conştiinţa n-a existat dintotdeauna, ci apare *într-un moment* dat) şi 3) explică *materialist* natura abstracţiei (ca posibilitate — capacitate — a transpunerii ideale a realului, posibilitate ce ia naştere o dată cu existenţa reală a unei fiinţe capabile să transforme natura şi să se transforme pe ea însăşi — a unei fiinţe capabile să se producă pe ea însăşi în chip real, deci a unei fiinţe care e în mod obiectiv istorică prin însăşi natura ei. Înţelegînd deci istoria ca mod de existenţă real, sensibil, efectiv, ca existenţă naturală a omului, Karl Marx descoperă şi explică originea şi natura conştiinţei şi drept consecinţă a abstracţiei — abstracţia nefiind în fond decît existenţa ideală a obiectului, modul său de existenţă pentru conştiinţă: astfel conceptul de natură în raport cu natura, conceptul de stat în raport cu statul real, conceptul de om în raport cu omul real — sau generalizînd conceptul ca atare, pură conştiinţă de sine — ca summum al abstracţiei — în raport cu diferitele concepte, deci cu existenţa obiectivă în toată generalitatea ei. Explicarea materialistă a naturii abstracţiei e prin urmare înţelegerea abstracţiei ca abstracţie, ca existenţă ideală a *obiectului real*, datorită faptului că mecanismul producerii ei e descifrat; descifrarea producerii abstracţiilor fiind tocmai descifrarea „misterului speculativ": omul producîndu-se *real reproduce conştient*, pe plan ideal, istoria producerii sale reale. Însuşindu-şi în procesul muncii natura, oamenii îşi formează ideea de natură; realizîndu-şi propria lor existenţă — existenţa socială — prin acţiunea lor comună asupra naturii, ei îşi formează ideea despre propria lor natură sub forma ideilor politice, juridice, etice, estetice şi — în condiţiile slăbiciunii omului faţă de forţele naturii şi ale înrobirii sale sociale — şi pe cele religioase, acestea din urmă constituind proiectarea în afara omului a propriei sale naturi în ansamblul ei; în sfîrşit efectuînd procesul muncii — ca acţiune reală, ca *practică social-istorică* [1] — deci producîndu-se pe ei înşişi, oamenii se formează ca fiinţe conştiente, conştiinţa *de sine* nefiind altceva decît existenţa ideală a muncii reale; deci: muncă ideală, munca sub aspectul ei abstract.

În consecinţă conştiinţa de sine — munca ideală — cuprinde în sine, deoarece realizat deja prin muncă reală, conceptul de obiect, adică obiectul ideal, obiect ideal, care la rîndul său este natură ideală (conceptul, ideea de natură), drept ideal (conceptul, ideea raporturilor juridice reale), stat ideal (conceptul statului real) precum şi celelalte: moralitatea ideală, arta ideală, religiozitatea ideală (respectiv conceptul lor). De aceea dialectica conştiinţei de sine — efectuarea muncii ideale, va produce prin ea însăşi, ca momente ale autodezvoltării conştiinţei de sine, obiectul ideal şi anume în desfăşurarea sa ca natură, drept, moralitate etc., în genere ca dialectică a conştiinţei de sine care deduce din sine şi reduce la sine obiectul ideal, conştiinţa a ceva (obiectul ideal) nefiind decît existenţă ideală şi ca atare deducîndu-se din esenţa existenţei ideale, conştiinţa de sine, şi reducîndu-se la ea. E limpede deci că iluzia speculativă constă în luarea drept proces real a

[1] Practică social-istorică = totalitatea acţiunilor, sensibile, reale, efective ale oamenilor cu natura şi între ei.

procesului ideal, a dialecticii abstracte a conștiinței de sine care produce din sine și reduce la sine obiectul ideal. „Această mișcare luată ca dialectică în forma ei abstractă, e socotită ca adevărata existență umană, și deoarece ea e totuși o abstracție, o înstrăinare a existenței umane, ea e socotită drept *proces divin*, deci ca procesul divin al omului, un proces pe care-l înfăptuiește ființa sa pură, abstractă, absolută, cu totul deosebită de el“ [1]. Iată deci cum sub imperiul „iluziei speculative“, și datorită întrutotul ei, apare *ineluctabil* spiritul absolut, sub a cărei stăpînire cade omul real; și iată cum Karl Marx descifrînd „misterul speculativ“ prin explicarea materialist-istorică, a naturii abstracției, risipește această iluzie, restabilind, și anume definitiv, perspectiva umană reală.

Întreaga istorie de pînă la Marx este istoria societății împărțite în clase antagoniste [2], istoria unei ideologii în care mereu subzistă sciziunea între real și ideal, sciziune în care mereu există tendința reducerii realului la ideal și a idealului la real, reducere care însă nu izbutește să se realizeze, refăcîndu-se astfel mereu sciziunea. Această sciziune — efect al conștiinței deformate, a omului deformat în mod real în condițiile exploatării omului de către om — se manifestă și în filozofia hegeliană sub forma fisurii dintre omul real și „ființa sa pură, abstractă, absolută, cu totul deosebită de el“. Dar ceea ce caracterizează filozofia hegeliană e încercarea de-a rezolva în mod istoric, raportul dintre ideal și real [3]: conștiința de sine prin dezvoltarea ei dialectică produce obiectul — obiectivîndu-se și înstrăinîndu-se în același timp; — recunoscîndu-se încă în acest al său altul adică în obiect pe ea însăși, conștiința de sine reduce din nou la sine obiectul În acest fel însuși abstractul e înțeles istoric. El se dezvoltă prin propriul său efort. Caracterul abstract însă al istoriei spiritului absolut duce — după cum am arătat — la contradicția dintre istorie și spiritul absolut, refăcîndu-se astfel din nou sciziunea dintre real și ideal. Istoria spiritului absolut se dovedește a fi un concept contradictoriu în el însuși, iar caracterul său contradictoriu se datorește faptului că istoria e luată ca istoria abstracției. „Hegel pune în locul abstracțiilor fixe actul abstracției, învîrtindu-se într-un cerc închis, punînd astfel“ în locul unei anumite abstracții (caracteristice pentru diferite filozofii — *nota noastră)* abstracția al cărei întreg domeniu a fost epuizat... și astfel avînd meritul „de a o fi produs ca obiect al criticii“ [4]. Sau în altă parte: „Ceea ce au realizat ceilalți filozofi — anume cuprinderea anumitor momente singulare ale naturii sau ale existenței umane ca momente ale conștiinței de sine — aceasta Hegel o *știe* din ceea ce a *înfăptuit* filozofia, de aceea știința sa este absolută“ [5].

Din toate acestea rezultă clar, că descifrînd „misterul construcției speculative“ prin explicarea naturii abstracției, Karl Marx a lichidat definitiv rădăcina „iluziei speculative“, și în consecință idealismul în genere — orice formă a idealismului nefiind decît rezultat al iluziei speculative, adică a „fetișizării“ naturii abstracției.

Spiritul absolut este deci abstracția fetișizată. El e rodul unei iluzii — iluzia speculativă — iluzie ce-și are originea în caracterul raporturilor de producție din

---

[1] Karl Marx, *op. cit.*, p. 93.

[2] Facem abstracție de comuna primitivă, întrucît în problema noastră ea nu constituie un punct central.

[3] Cauzele social-istorice și gnoseologice, care au determinat apariția dialecticii hegeliene le-am tratat într-un alt studiu. Vezi *Lupta dintre dialectică și metafizică în istoria logicii*, în *Cercetări filozofice*, nr. 6/1957.

[4] Karl Marx, *op. cit.*, p. 95.

[5] *Ibidem*, p. 81.

societatea bazată pe clase antagoniste. Produsul muncii nu aparține celui care-l produce; munca sa îi apare sub forma unui obiect străin care-l domină. Drept urmare orice raport între oameni (juridic, politic, etic etc.) le va apărea și el acestora ca exterior, ca dominîndu-i. De aceea toate abstracțiile corespunzătoare acestor relații vor apărea ca existînd obiectiv, ca fiind reale iar summum-ul realului va fi summum-ul abstracției: spiritul absolut, abstracția ca atare fetișizată. Astfel problema fetișismului abstracției se reduce la analiza și explicarea actului originar al fetișizării, act ce se înfăptuiește la nivelul relațiilor de producție, iar analiza fetișismului marfă e explicarea filozofică desăvîrșită a „misterului speculativ", avînd drept urmare înlăturarea definitivă a „iluziei speculative" și deci a spiritului absolut. Banii „conștiința de sine" a mărfii care ca „subiect absolut" se preschimbă în altul său însuși, marfa, pe care din nou o reduce la sine ca bani, și anume ca mai mulți bani, iată explicația spiritului absolut care produce obiectul ca pe al său altul, reducîndu-l apoi din nou la sine. Domnia produsului asupra acelui care-l produce — iată baza reală a „iluziei speculative". Cu aceasta se încheie o întreagă epocă a filozofiei, epoca filozofiei care trăia sub stăpînirea forței oarbe a abstracției — forță oarbă deoarece încă necunoscută, și necunoscută deoarece natura reală a abstracției era necunoscută. Reușind să pătrundă „misterul construcției speculative" expresia filozofică — sub forma fetișizării abstracției — a exploatării omului de către om — Karl Marx a reușit, prin explicarea materialist-istorică a naturii abstracției, să elibereze filozofia de sub dominația stihiei spiritului absolut, ridicînd filozofia de la preistoria ei, la adevărata ei existență istorică. În aceasta constă esența revoluției săvîrșite de Marx în domeniul teoretic al filozofiei. Și tocmai această esență le-a scăpat actualilor critici hegelieni ai lui Marx. Că lucrurile stau într-adevăr așa, am și arătat la începutul studiului, scoțînd în evidență, că întreaga lor critică a doctrinei filozofice a lui Marx se reduce la înțelegerea omului ca mijloc, ca unealtă, prin care se realizează spiritul absolut, întemeindu-se — deci — întrutotul pe credința — și luăm aici cuvîntul credință în deplinul său înțeles religios — în existența spiritului absolut — *ens realissimus* — obîrșie a tot ce ființează. Prin urmare actualii critici ai lui Marx continuă să se afle sub neîndurătorul destin al abstracției încă neînțelese.

Pentru a realiza pe deplin acest fapt e destul a aminti rolul de concept central pe care Hyppolite îl atribuie înstrăinării în filozofia lui Marx [1]. Dar ce înseamnă — după Hyppolite — „înstrăinare" în concepția lui Marx? Ea nu înseamnă altceva decît un aspect parțial, una dintre formele înstrăinării, pe care Marx ar fi luat-o drept înstrăinare însăși. „Marx ...n-a înțeles acea necesitate de-a urca pînă la izvorul faptului istoric, a faptului uman... pînă la „natura umană" care face posibilă istoria însăși" [2]. Iată-ne din nou ajunși la: „natura umană" ca atare, la „înstrăinarea ca atare" — „esență ca atare", a „naturii umane ca atare" — și în sfîrșit la rădăcina lor comună în care toate acestea ființează ca atare „dintru veșnicie și întru veșnicie", la abstracția abstracțiilor, realitatea „realităților ca atare" la „abstracția ca atare", la spiritul absolut. Iată-ne — deci — din nou în imperiul abstracției, în imperiul în care dezlănțuirea forțelor ei oarbe e legea supremă, legea eternei înstrăinări [3] și a eternei străduințe de a o reduce prin dia-

[1] În privința evoluției și a sensului termenului de „înstrăinare", vezi studiul lui Al. Tănase din volumul de față.

[2] J. Hyppolite, *op. cit.*, p. 173—174.

[3] Bauer și Stirner își trăiesc după o sută de ani a doua existență.

lectica spiritului absolut. Iată deci și motivul pentru care actualii critici ai lui Marx au ales conceptul de înstrăinare și de reducere a înstrăinării, și nu cel de exploatarea omului de către om drept concept central „al întregii gîndiri marxiste", căci într-adevăr înstrăinarea se află — exprimîndu-ne figurat — la hotarul dintre filozofia care e încă supusă „iluziei speculative" și noua filozofie a cărui proces de constituire, de risipire a „iluziei speculative" se înfăptuiește o dată cu străbaterea drumului de la înstrăinare — concept la limita speculativului — la înțelegerea ei ca rezultat al exploatării omului de către om. Acesta e drumul de la filozofia speculativă hegeliană la filozofia lui Marx, drum ce implică *negarea în esență* a hegelianismului, căci el e însăși „încarnarea" desăvîrșită a „iluziei speculative". Și tocmai acest drum e cu totul „ignorat" de actualii critici ai lui Marx, căci ei se află cu totul sub stăpînirea acestei iluzii, care preschimbă înstrăinarea din înstrăinarea omului real, în înstrăinarea omului ca atare, deci în înstrăinare ca atare, act pur al spiritului absolut. Acesta e „misterul" reducerii lui Marx la Hegel, conceptul de înstrăinare fiind bagheta magică prin care el se realizează, căci orice e atins de ea se schimbă în abstracție, căzînd iremediabil sub domnia spiritului absolut. Destinul neîndurător al abstracției încă neînțelese stă la originea criticii criticilor lui Marx.

Dar de unde vine această forță care-i aruncă pe hegelienii critici ai lui Marx în lumea abstracțiilor pure, închizîndu-le orice posibilitate de a ieși dintr-însa. Ce îi determină să dea realitate abstracției, iar realului existență secundă? Ce-i determină, — deci — să efectueze această inversiune și astfel să descopere în abstracție resortul ultim al realității, resort care, declanșat, produce din sine realitatea? Am arătat deja: Dacă abstracțiile capătă „existență de sine stătătoare" e pentru că relațiile *umane*, a căror abstracție sînt, scapă *în mod obiectiv, în mod real* de sub stăpînirea oamenilor, iar existența reală, obiectivă a unor astfel de relații decurge din existența exploatării omului de către om. Abstracția pune deci stăpînire pe om, atunci cînd omul nu individual, ci ca ființă social-istorică nu e stăpîn pe soarta lui. Acesta e momentul în care — drept urmare a sciziunii reale, concret-istorice — a societății în clase antagoniste — se produce inexorabil și sciziunea între realitatea concretă și abstracție, orice abstracție absorbind în sine realul, reproducîndu-l din sine, dar mereu reducîndu-l la sine, și astfel nemaigăsind niciodată, sau mai bine-zis pierzînd pentru totdeauna drumul de reîntoarcere în concretul real.

Reducerea concretului la abstract, a istoricului la logic, a temporalului la atemporal, precum și imposibilitatea de a mai reveni la concret, la istoric, la timpul real, e deci expresia raporturilor sociale, produse ale omului, dar care-l stăpînesc pe om, raporturi ce dau caracter de eternitate abstracțiilor care le corespund și în consecință abstracției în genere. Dominarea abstracțiilor e deci fixarea și încremenirea sub pojghița abstracției a acestor relații sociale, abstracția ca atare care domină concretul, dar care în fond îl pierde iremediabil, nefiind decît expresia ultimă, desăvîrșită, forma definitiv realizată și deci consfințirea definitivă a înrobirii reale a omului. Orice schimbări s-ar produce în istoria reală a umanității, omul e sortit să rămînă mereu același, mereu acea făptură pentru care a acționa, a se exterioriza, înseamnă a se pierde, a se înstrăina, căci orice acțiune e numai realizarea unei abstracții și deci a unui raport social în care omul se pierde pe el însuși în mod real. A trăi în lumea abstracțiilor ca atare înseamnă a „realiza" pe plan ideal lumea exploatării reale — și anume ca eternă. E de altfel tocmai ce li se întîmplă actualilor hegelieni și critici ai lui Marx; iar forța care-i

împinge în lumea abstracţiilor, de unde-şi îndreaptă critica asupra marxismului e *propria lor conştiinţă de clasă* [1]. Cu aceasta putem socoti încheiată analiza acestei critici a marxismului, precum şi istoria acestor apologeţi tardivi ai lui Hegel, căci prinşi în „cercul magic" al abstracţiilor pure, unde i-a împins propria lor conştiinţă de clasă, ei şi-au închis orice drum spre înţelegerea naturii filozofiei lui Karl Marx, critica lor nefiind decît tocmai expresia acestei neînţelegeri teoretice, în fond a opoziţiei lor practice, datorită poziţiei lor de clasă.

МАРКС И ЕГО СОВРЕМЕННЫЕ КРИТИКИ ГЕГЕЛЬЯНЦЫ

КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ

Автор анализирует критику современных неогегельянцев философской доктрины Карла Маркса. Указывая, что сущность этой критики состоит в «сведении» Маркса к Гегелю для возвращения к понятию абсолютного духа, автор анализирует с марксистской точки зрения это «псевдопонятие», являющееся плодом «спекулятивной иллюзии», «фетишизации абстракции»; он указывает, что «фетишизация» абстракции является отражением в философии эксплуатации человека человеком. Вскрыв корень «спекулятивной иллюзии» путем дешифровки «тайны спекулятивного построения», Карл Маркс окончательно устранил это псевдопонятие. Однако современные критикующие Маркса неогегельянцы «игнорируют» именно это основное открытие Маркса в области теоретической философии. Отмечая это обстоятельство, автор указывает причину, заставившую современных неогегельянцев «игнорировать» это открытие, а именно собственное их классовое положение, удерживающее их в «мире чистых абстракций».

Автор приходит к выводу, что современные критикующие Маркса неогегельянцы всю свою критику основывают на игнорировании сущности философской доктрины Карла Маркса, показывая таким образом на собственном примере, что значит классовый характер философии.

[1] Ideea veşniciei „naturii umane ca atare", „credinţa că orice s-ar schimba, omul rămîne totuşi mereu acelaşi, e optica unei clase care *în mod obiectiv, real,* nu este sortită să ducă la eliberarea definitivă a omului, la desfiinţarea exploatării omului de către om — ci, dimpotrivă, e sortită să fie *piedica reală, obiectivă* a acestei eliberări. Iată rădăcina „incapacităţii" sezisării activităţii reale a omului drept izvorul istoriei sale, şi — deci — a *opacităţii* neohegelienilor faţă de esenţa marxismului, expresie teoretică a existenţei obiective reale a unei clase care are menirea istorică a desfiinţării exploatării omului de către om. Deci „incapacitatea teoretică" a actualilor hegelieni e rezultanta poziţiei lor practice de clasă. De aceea „incapacitatea lor teoretică" se explică nu „pur teoretic", ci practic, prin *lupta de clasă*; iar zdrobirea „reducerii" lui Marx la Hegel nu e nici ea decît expresia teoretică a luptei proletariatului împotriva burgheziei.

MARX ET SES CRITIQUES HÉGÉLIENS ACTUELS

RÉSUMÉ

Dans son étude, l'auteur examine les critiques que les néo-hégéliens actuels apportent à la doctrine de Marx. L'auteur relève le fait que l'essentiel de cette critique réside à «ramener» Marx à Hegel, par «le retour» au concept d'Esprit absolu, et insiste longuement sur l'analyse marxiste de ce *pseudo-concept*, fruit de l'«illusion spéculative», d'un «fétichisme» de l'abstraction. Il montre, par la suite, que le «fétichisme» de l'abstraction est, en philosophie, un aspect de l'exploitation de l'homme par l'homme. Dévoilant ainsi la racine de «l'illusion spéculative», en déchiffrant le mystère de la «construction spéculative», Marx a banni pour toujours ce pseudo-concept, de la philosophie. Mais les critiques actuels de Marx «ignorent» justement cette découverte fondamentale de Marx dans le domaine de la philosophie théorique. En faisant cette remarque, l'auteur indique, dans la suite de son article, la cause réelle qui détermine les critiques actuels du marxisme à ignorer cette découverte: c'est leur propre position de classe qui les maintient dans «le monde de l'abstraction pure».

Partant de là, l'auteur arrive à la conclusion que les critiques néo-hégéliens actuels fondent toute leur critique sur l'ignorance, en essence, de la doctrine philosophique de Marx. Ils démontrent ainsi, par leur propre exemple, ce que signifie le caractère de classe de la philosophie.

ÎMPOTRIVA PRETENȚIILOR DE A-L „DEPĂȘI" PE MARX

DE

HENRI WALD

După ce l-au ținut îngropat zeci de ani într-o tăcere perfectă sau l-au pomenit, rareori, printre ceilalți „hegelieni de stînga", filozofii burghezi încearcă, de cîțiva ani, de cînd tăcerea în jurul materialismului dialectic nu mai poate fi păstrată, să convingă lumea că Marx... „s-a învechit" și că trebuie urgent „depășit". „Dacă îl considerăm numai ca filozof, Marx prezintă grave insuficiențe" [1] scrie Bertrand Russell. Și filozoful englez explică: „Este prea practic, prea concentrat asupra problemelor timpului său. Gîndirea sa se mărginește la această planetă și, pe această planetă, la om. De la Copernic este evident că omul nu mai are importanța cosmică pe care și-o aroga altădată. Nici un om, care nu a putut să înțeleagă aceasta, n-are dreptul să-și denumească științifică filozofia sa" [2]. Așadar, ceea ce i se pare filozofului englez învechit în concepția despre lume a lui Marx este tocmai ceea ce constituie superioritatea covîrșitoare a marxismului față de oricare altă filozofie: umanismul consecvent și riguros științific. Înlăturînd geocentrismul, revoluția copernicană nu a înlăturat și ideea că prin practica socială, la nivelul umanului, materia în mișcare devine conștientă de ea însăși !... *Importanța* omului în cosmos nu e determinată de *locul* pe care îl ocupă el în acest cosmos, ci de *puterea* lui, mereu sporită, asupra acestui cosmos.

Constatînd că „...totuși marxismul nu continuă mai puțin să trăiască în inima și spiritul a milioane de oameni și să însufletească cea mai importantă mișcare socială a epocii noastre" [3], filozoful francez Jean Lacroix își încheie astfel unul din capitolele cărții sale. „Este mai puțin cazul să se respingă marxismul decît să i se ceară să recunoască faptul fără de care intenția sa profundă nu se va realiza" [4]. Dar ce anume trebuie să recunoască marxismul? „Eroarea marxismului ca și a existențialismului ateu — ne atrage atenția Jean Lacroix — este că nu recunoaște tot ceea ce implică condiția umană" [5]. Iată cum înțelege autorul o filo-

[1] Bertrand Russell, *Histoire de la philosophie occidentale*, Paris, N.R.F., 1953, p. 800.
[2] *Ibidem*, p. 800.
[3] Jean Lacroix, *Marxisme, existentialisme, personnalisme*, P.U.F., 1955, p. 5.
[4] *Ibidem*, p. 48.
[5] *Ibidem*, p. 106—107.

zofie care ține seama de tot ce implică condiția umană: „O filozofie umană nu va fi nici o filozofie a conștiinței nefericite nici o filozofie a conștiinței fericite, ci o filozofie a conștiinței neliniștite. Este ceea ce au văzut bine marxiștii în analiza lor cu privire la situația proletară. Singura lor greșeală este de a nu fi săpat mai adînc, pînă la această neliniște esențială a omului, răstignit între timp și eternitate" [1].

Însă ceea ce este supus timpului nu se poate apropia de eternitate decît prin credință. „A crede — scrie J. Lacroix —... înseamnă a deschide timpul către eternitate" [2]. Actul cunoașterii devine, astfel, un act de credință. „Astfel, a afirma că adevărata cunoaștere nu este evadare sau spectacol, ci *angajament* — angajament în timp și în eternitate — înseamnă a afirma că ea este credință [3]. Teoria marxistă a cunoașterii trebuie să fie depășită printr-o teorie a credinței, tot așa după cum revoluția socialistă va fi depășită de catastrofa apocaliptică. „Revoluția, spre deosebire de catastrofa apocaliptică, nu stabilește niciodată o stare perfectă și definitivă" [4], ne avertizează Jacques Madaule.

Credința, desigur în sensul laic, nu este nimic altceva decît încărcătura afectivă a ideilor adevărate, aureola lor extralogică. Credința nu poate decît să întovărășească cunoașterea adecvată a obiectului. Credința este totdeauna subordonată cunoașterii. Lacroix inversează însă raportul dintre cunoaștere și credință. „A se imagina că credința nu este decît cunoașterea inferioară este deci cea mai mare greșeală; știința nu este decît un element necesar și insuficient al oricărei credințe" [5], ne atrage atenția el. De la *credulitate* — dominarea subiectului de către obiect — prin *îndoială* — distanțarea subiectului de obiect — *la credință* — dominarea obiectului de către subiect — iată care este, după J. Lacroix, calea „dialectică" a cunoașterii, prin care *temporalitatea* — adică imperfecțiunea — se apropie de *eternitate*, — adică de perfecțiune.

Cu gînduri asemănătoare își exprimă disprețul său față de dialecticianul Hegel neotomistul francez Jacques Maritain, atacînd, astfel, marxismul nu direct, ci printr-unul din izvoarele lui. „Eroarea sa este de a fi crezut că ceea ce atinsese el ca punct suprem era imensul Himalaya al gîndirii umane: de fapt nu era decît o mică umflătură de pămînt, mușuroiul rațiunii care s-a vrut măsura tuturor lucrurilor" [6]. Și pentru Maritain credința este superioară gîndirii logice, iar adevărata filozofie depășește limitele înguste ale dialecticii. „Astfel — scrie el — dialecticianul nu este filozof: el este un logician și prin dialectică se apropie de real și îl cunoaște într-un anumit fel (pe calea părerii), totuși el nu atinge niciodată cunoașterea, nici filozofia, el rămîne un logician care privește realul dinafară [7].

Oare această „depășire" a gnoseologiei marxiste n-a fost de mult și cu adevărat depășită de gnoseologia marxistă? Adversarii marxismului „depășesc" un „marxism" în ediție proprie și nu marxismul lui Marx. Marx a descoperit, o dată pentru

---

[1] Jean Lacroix, *Marxisme, existentialisme, personnalisme*, P.U.F., 1955, p. 70.
[2] *Ibidem*, p. 113.
[3] *Ibidem*, p. 110.
[4] Jacques Madaule, *Apocalypse et révolution*, în La revue *La table ronde*, Février, 1957, p. 108.
[5] J. Lacroix, *op. cit.*, p. 114.
[6] Jacques Maritain, *La dialectique de Hegel*, în *La nouvelle N.R.F.*, Février, 1957, nr. 50. p. 234.
[7] Idem, *loc. cit.*, Janvier, 1957, nr. 49, p. 24.

totdeauna, că, prin practică, subiectul poate să cunoască obiectul fără să ocolească formele subiective ale reflectării, ci trecînd prin ele, fără să apeleze la credință, ci adeverindu-și experimental ideile. Acționînd materialmente asupra concretului real — „unitatea diversității" [1] —, omul îi oglindește individualitatea prin senzații și generalitatea prin abstracțiuni, a căror acumulare tinde să reflecte logic concretul real. „Pe primul drum, scrie Marx, reprezentarea totală s-a volatilizat într-o determinare abstractă: pe cel de-al doilea, determinările abstracte duc la reproducerea concretului pe calea gîndirii [2].

Privind unitatea dialectică dintre teorie și practică ca pe o „dilemă" din care omul trebuie să scape, J. Lacroix scrie: „Problema cunoașterii, dacă vreți a primei cunoștințe — pune o dificultate aparent insurmontabilă. Nu există teorie fără practică, nu există practică fără teorie. Omul are nevoie de o teorie pentru a observa faptele; el are nevoie de fapte pentru a-și construi o teorie. El nu va putea să scape de această dilemă și nu va cunoaște niciodată nimic cîtă vreme nu se va decide să taie nodul gordian al cunoașterii și să *imagineze* o teorie care să-i permită să seziseze faptele" [3].

Lacroix nu înțelege natura dialectică a unității dintre practică și teorie. Deopotrivă de distincte și de inseparabile practica și teoria nu au aceeași greutate specifică. În interiorul unității dintre practică și teorie, practica atîrnă mai greu. Trăsătura care leagă teoria de practică nu stă orizontal, ci oblic; e aplecată în spre practică. Practica este primordială și determinantă, teoria este secundă și determinată. Practica și teoria sînt cele două contrarii ale activității omenești. Ele s-au format împreună, o dată cu formarea omului. Înainte de apariția omului n-a existat nici practică și nici teorie. Fără activitate teoretică acțiunea animală nu se transformă în practică umană.

Lacroix vede un „cerc vicios" acolo unde se află, de fapt, o unitate a contrariilor. De aceea, a sparge acest „cerc vicios" înseamnă pentru el *a crede* în corespondența dintre ideile omenești și realitatea obiectivă. Ideile adevărate nu se formează în urma contactului, considerat imposibil, dintre subiect și obiect. De asemenea, adevărul ideilor nu poate fi nici el verificat printr-un asemenea contact „Astfel — scrie Lacroix — adevărul ideii, ceea ce provoacă credința nu poate să consiste într-un caracter extrinsec ideii, adică într-un raport între idee și obiect, ci într-un caracter intrinsec. Or, acest caracter intrinsec al ideii este distincția ei: orice idee care are claritatea și forța necesară se impune și antrenează asentimentul spiritului" [4]. Fără îndoială că adevărul ideii nu rezidă în raportul dintre idee și obiect. Adevărul este o *însușire* a ideii și nu un *raport între* idee și obiect. Dar adevărul unei idei se adeverește, în ultimă instanță, numai cu prilejul confruntării ei, prin practică, cu obiectul pe care îl reflectă [5]. Adevărul este o proprietate, nu o relație, dar el nu se poate naște și nici nu se poate evidenția decît printr-o relație. Și deoarece „...nici el nu concepe activitatea omenească ca activitate *obiectivă*" [6], Lacroix ajunge la concluzia că „...marxismul este mai puțin un sistem

[1] Karl Marx, *Contribuții la critica economiei politice*, E.S.P.L.P., 1954, p. 226.
[2] *Ibidem*.
[3] J. Lacroix, *op. cit.*, p. 53.
[4] *Ibidem*, p. 98.
[5] Nici „...proprietățile unui lucru nu se nasc din raportul său cu alte lucruri, ci se evidențiază doar în acest raport..." (K. Marx, *Capitalul*, vol. I, ed. P.M.R., 1948, p. 88).
[6] K. Marx-F. Engels, *Ideologia germană*, E.S.P.L.P., 1956, p. 613.

obiectiv de explicare a universului decît o voință înverșunată de creație a unui om nou" [1].

Denaturînd în același sens subiectivist conținutul noțiunii marxiste de „praxis", M. Merleau-Ponty scrie : „...adevărul în politică nu este poate decît această artă de a inventa ceea ce va părea după aceea cerut de timp" [2].

Dar cum poate fi creat ceva nou și durabil fără „un sistem obiectiv de explicare a universului", cum poate fi „inventat" ceva, care se dovedește ulterior cerut de timp, fără idei adevărate?

Cei ce cred că „...materia pură fără calități sau Dumnezeu fără atribute sînt identice" [3] fac o deosebire netă între cunoaștere, prin care timpul se apropie de eternitate, și inteligență, rațiune, știință și conștiință, prin care omul își organizează viața lui cotidiană. „Praxis-ul — scrie Jean Lacroix — nu este desigur o condamnare a inteligenței: în vreme ce cunoașterea pur obiectivă, care n-ar avea nici sens, nici semnificație în devenirea istorică, este discreditată, conștiința și rațiunea au un rol de prim plan" [4].

Practica nu poate depăși istoria. Ea se desfășoară în timp. Numai cunoașterea pură poate să atingă eternitatea. „Cu alte vorbe — scrie Lacroix — *spiritul de sistem*, care vizează eternul și *sensul istoric*, care vizează temporalitatea sînt greu de împăcat" [5]. Fiind convins că teoria îndreptată cu fața spre eternitate nu poate să aibă nici o legătură cu practica înglodată în istorie, Lacroix, ajunge la niște păreri despre marxism deosebit de bizare. „Atitudinea de obiectivitate, care este în definitiv aceea a cunoașterii pure, este deci cea mai opusă marxismului..." [6].

Dimpotrivă ! Marxiștii știu că opoziția dintre eternitate și temporalitate nu este nimic altceva decît „canonizarea" [7] după cum se exprimă Marx, a contradicției dialectice obiective dintre materie și mișcare, general și individual, esență și fenomen etc. De aceea marxiștii văd o unitate dialectică între cunoașterea a ceea ce este constant sau relativ constant în lucruri — esența și legile lor de dezvoltare — și practica prin care oamenii transformă aspectele variabile ale acestor lucruri — însușirile lor individuale. Oamenii nu pot transforma însușirile esențiale ale lucrurilor altfel decît prin modificarea însușirilor lor individuale, iar modificarea însușirilor individuale ale unor lucruri în vederea transformării esenței lor presupune atît cunoașterea, *strict obiectivă*, a esenței lucrurilor *care* urmează să fie transformate și a esenței lucrurilor *în care* urmează să fie transformate, cît și a legilor lor de dezvoltare.

Jean Lacroix n-are dreptate cînd îi acuză pe marxiști că topesc teoria în practică, că se extaziază în fața individualului, refuzînd să mai „contemple" generalul. „Nu există cunoaștere pură — scrie el — fără o anumită *retragere* din fața obiectului de cunoscut. Dar această retragere este deja trădare. Tocmai această atitudine teoretică, adică, în sens etimologic, de contemplare, este aceea pe care comunistul o respinge" [8].

---

[1] J. Lacroix, *op. cit.*, p. 26.
[2] M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, N.R.F., Gallimard, Paris, 1955, p. 42.
[3] Jean Hyppolite, *Études sur Marx et Hegel*, Paris, 1955, p. 69, nota 3.
[4] J. Lacroix, *op. cit.*, p. 15.
[5] *Ibidem*, p. 60.
[6] *Ibidem*, p. 8.
[7] K. Marx-F. Engels, *op. cit.*, p. 304
[8] J. Lacroix, *op. cit.*, p. 7.

Oare nu tocmai marxiștii sînt aceia care insistă că practica fără teorie este oarbă, că oamenii nu pot transforma profund concretul real decît în lumina unor înalte abstracțiuni logice? Nu un marxist a spus că „mișcarea cunoașterii *către* obiect poate întotdeauna să meargă numai dialectic: a da înapoi pentru a nimeri mai bine..." ? [1].

Un lucru, fiind o unitate între individual și general, nu poate fi nici cunoscut și nici transformat decît prin unitatea dintre practică și teorie. Este însă adevărat că ceea ce înțelege Lacroix prin „*retragere* din fața obiectului de cunoscut" nu este, de fapt, decît retragerea din *fața* obiectului de cunoscut și, deci, apropierea de *miezul* obiectului de cunoscut.

Că metafizicienii nu pricep dialectica o dovedește încă o dată Jean-Paul Sartre care îi acuză pe marxiști nu că neglijează generalul de dragul individualului, după cum pretinde Jean Lacroix, ci, invers, că neglijează individualul de dragul generalului.

„Marxistul — scrie Jean-Paul Sartre — este deci împins să ia drept aparență conținutul real al unei conduite sau al unei gîndiri și, cînd dizolvă particularul în universal, el are satisfacția de a crede că reduce aparența la adevăr" [2].

Marxistul nu neglijează nici individualul și nici generalul, nici practica și nici teoria, iar satisfacția sa de a crede că reduce aparența la adevăr este justificată ori de cîte ori *înțelege* ceea ce *trăiește*, deoarece judecățile adevărate sînt *mai adevărate* decît percepțiile adevărate.

Marxiștii resping atît aruncarea existențialistă a conștiinței în oceanul lucrurilor individuale, cît și capitularea religioasă a conștiinței în fața credinței. Oglindind latura individuală a lucrurilor, senzațiile nu-i izolează pe oameni de lucruri, ci, dimpotrivă, îi leagă de ele. Prin *aceleași* simțuri oamenii află și cînd au *izbutit* și cînd *n-au izbutit* să descopere vreo lege a naturii sau a societății. Distanța dintre răspunsul afirmativ și cel negativ prin care obiectul, supunîndu-se sau rezistînd acțiunilor omenești, confirmă sau infirmă presupunerile subiectului, corespunde întocmai distanței dintre adevăr și eroare. Practica nu se reduce la o succesiune de senzații. Senzațiile nu sînt altceva decît primul ecou subiectiv al izbirii conștiinței de obiect. Practica este contactul nemijlocit, real, material, obiectiv al conștiinței cu existența. Practica determină formarea ideilor adevărate și tot ea le verifică. Practica este deci trecerea de la obiectiv la obiectiv prin intermediul subiectivului. De acest proces este conștient și Sartre. „Praxis-ul, deci, este trecerea de la obiectiv la obiectiv prin interiorizare" [3]. Ceea ce însă nu vede Sartre este că obiectivul la care se ajunge este superior obiectivului de la care s-a plecat, deoarece obiectivul la care s-a ajuns cuprinde și creația omenească.

Jean Lacroix observă indignat că pentru marxiști „...nu există adevăr în afara partidului" [4].

Este și firesc. Adevărul este principalul aliat, Raymond Aron ar spune desigur „complice", al partidelor marxiste. Marxism și adevăr sînt noțiuni concordante pentru orice comunist. Orice adevăr, indiferent cine l-a descoperit, este imediat

---

[1] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, E.S.P.L.P., 1956, p. 253.

[2] Jean-Paul Sartre, *Questions de méthode*, în *Temps modernes*, nr. 139, Septembre 1957, p. 372.

[3] *Ibidem*, p. 406.

[4] J. Lacroix, *op. cit.*, p. 24.

primit în marxism; orice eroare, indiferent cine a comis-o, este imediat izgonită din marxism. Prin partidul marxist, societatea omenească devine conştientă de ea însăşi. Obiectivitate ştiinţifică şi partinitate comunistă sînt expresii sinonime. Nu poate exista un adevăr potrivnic partidului marxist. Politica partidelor marxiste se desfăşoară exact în sensul în care se desfăşoară însăşi istoria.

„Generaţia lui Octombrie ca şi tînărul Marx — notează M. Merleau-Ponty cu o pseudo-nostalgie — credea într-o acţiune care *se adevereşte*, într-un adevăr care devine în viaţa partidului şi a proletariatului" [1]. Toţi marxiştii din lume continuă să creadă în ceea ce au crezut Marx şi „Generaţia lui Octombrie". Numai că nu este vorba de o simplă „credinţă", ci de o concepţie profund ştiinţifică despre lume. De aceea se şi înverşunează duşmanii marxismului împotriva materialismului- dialectic.

„Materialism dialectic, iată o expresie tare paradoxală; deoarece dialectica este legată de idealism, adică este contrară materialismului" [2], exclamă Emile Bréhier, neizbutind să depăşească nivelul materialismului metafizic. „...Materialismul dialectic — formulă a lui Marx şi Engels — care ne pare, în ea însăşi, destul de obscură şi chiar contradictorie într-un anumit sens..." [3], se miră, cu superioritate, Jean Hyppolite.

Mai ales „contradictorie" ! Numai că aici nu este vorba de o simplă contradicţie care păcătuieşte faţă de legea noncontradicţiei din logica elementară, ci de o contradicţie care există potrivit legii unităţii şi luptei contrariilor din logica dialectică. Materialismul dialectic oglindeşte unitatea contradictorie dintre materie şi mişcare. Iată principiul care trebuie urgent compromis : principiul contradicţiei. Adversarii marxismului şi-au dat seama că esenţa dialecticii materialiste rezidă în contradicţia lăuntrică din lucruri şi din ideile care le oglindesc. De aceea toţi sînt de acord că legea unităţii contrariilor şi a contradicţiei interne este lipsită de sens „deoarece în devenirea reală un lucru este în acelaşi timp el însuşi (sub un raport) şi nu el însuşi (sub un alt raport)..." [4], după cum crede Maritain.

Din păcate aşa crede şi logicianul polonez Kazimierz Ajdukiewicz. După părerea lui, celebra aporie zenoniană cu privire la mişcare provine din faptul că genialul filozof grec nu ştie că suma şirurilor geometrice infinite este finită [5]. Ajdukiewicz este iritat că marxiştii continuă să creadă în caracterul contradictoriu al mişcării după ce matematica a depăşit de mult această problemă. Matematica a măsurat însă manifestările cantitative ale mişcării, în vreme ce Zenon se referea la însăşi calitatea mişcării. Zenon a contestat esenţa mişcării, iar matematicienii au calculat numai aparenţa ei. Zenon s-a întrebat *cum* e posibil ca Ahile să ajungă broasca ţestoasă, iar matematicienii au calculat *cînd* va ajunge Ahile broasca ţestoasă. Matematicienii au soluţionat o altă problemă decît pe cea pusă de Zenon, fără să mai insistăm asupra faptului că soluţia dată de ei este şi ea profund contradictorie : şirurile geometrice *infinite* dau o sumă *finită*.

Marxismul a mai răspuns unei asemenea „obiecţii", menite să repună metafizica în locul dialecticii. „Această obiecţie este *nejustă*: (1) ea descrie *rezultatul* mişcării, şi nu mişcarea *însăşi* ; (2) ea nu arată, nu cuprinde în ea *posibilitatea* mişcării ; (3) ea prezintă mişcarea ca pe o sumă, ca pe o înlănţuire a stărilor de

[1] M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 178.
[2] Émile Bréhier, *Les thèmes actuels de la philosophie*, P.U.F., 1956, p. 62.
[3] Jean Hyppolite, *op. cit.*, p. 110.
[4] J. Maritain, *op. cit.*, p. 28.
[5] Vezi Kazimierz Ajdukiewicz, în *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, nr. 3, 1956, p. 322.

repaus, adică ea nu a înlăturat contradicția (dialectică), ci numai a acoperit-o, a ocolit-o, a ascuns-o, a estompat-o," [1], replică Lenin.

Orice lucru este contradictoriu, atît ca structură, cît și ca proces. Orice lucru este *sub același raport* și el însuși și altul. Orice lucru este *în același timp* și într-un loc și într-altul. Prin determinările lui individuale el este altul, iar prin cele generale el este același. Individualitatea lui îl deosebește de toate celelalte lucruri, iar generalitatea lui îl identifică cu toate celelalte lucruri de același gen. Ajdukiewicz n-ar găsi aici nici un fel de contradicții. După părerea lui Ajdukiewicz, lucrul este același sub un *anumit* raport și altul sub un *alt* raport, ca și steagul polonez care este și alb și roșu, adică non-alb: *sus* este alb și *jos* este roșu [2].

Neluînd în seamă faptul că individualitatea și generalitatea lucrurilor nu sînt compartimentate, ci se întrepătrund, trecînd una în cealaltă, Ajdukiewicz ia în considerație numai rezultatele mișcării, nu însăși mișcarea, logica lui referindu-se la contrariile *constituite*, nu la *constituirea* contrariilor.

De asemenea, nedîndu-și seama că mișcarea nu poate fi redusă la o *sumă de repausuri* și că mobilul nu poate să se afle, la un moment dat, „*între*" două locuri, Ajdukiewicz nu depășește nici el dialectica, ci, dimpotrivă, o trage înapoi spre metafizică.

Un alt metafizician — M. Aebi — crede că dialectica se întemeiază pe două sofisme : *fallacia secundum quid et simpliciter* și confundarea contrarietății cu contradicția [3]. Aebi n-a înțeles că spre deosebire de „ne-roșu", care există numai *secundum quid*, „ne-individual", de pildă, există și *simpliciter*, deoarece înseamnă „general". Ne-roșu poate fi numai un anumit lucru care are o altă culoare decît roșu. Ne-roșul nu are o existență independentă, ci numai una relativă. Ne-roșu nu înseamnă nimic altceva decît ne-roșu. Neindividualul are însă o existență relativ independentă. El este determinat. El nu poate să fie altceva decît generalul. Este limpede de ce metafizicienilor contemporani li se pare că însăși expresia „materialism-dialectic" este o *contradictio in adjecto*, este un scandal logic. Ei nu pot înțelege superioritatea sintezei pe care a făcut-o Marx, între materialism și dialectică, depășind calitativ atît materialismul metafizic, cît și dialectica idealistă.

Unii dintre ei ajung la aceeași concluzie, pornind însă de la ideea metafizică potrivit căreia materialismul este monist, iar dialectica este dualistă : „...Cum este posibil, în metafizica hegeliană, să se integreze într-un sistem două componente aparent ireconciliabile: criza principiului non-contradicției și păstrarea conceptului de substanță?" [4] se întreabă Eduardo Nicol. „Opoziția dialectică — spune Aline Lion — se caracterizează, în primul rînd, prin tendința de a scăpa de reducerea celor doi termeni la unul singur" [5]. Îndemnîndu-i pe „adevărații dialecticieni" să depășească această „penibilă contradicție" Aline Lion continuă: „Dacă subiectul n-ar face decît unul, eroarea ar fi imposibilă ; iar dacă individul și societatea n-ar

---

[1] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, p. 234.

[2] Vezi K. Ajdukiewicz, *op. cit.*, p. 388.

[3] M. Aebi, *Système naturel des sciences*, în *Actes du XI-ème Congrès international de philosophie*, 1953, vol. II, p. 242—243. Aebi se referă la sofismul care provine din absolutizarea unei existențe relative. Este un sofism să spui că non-albul există numai pentru că *acest* cal este non-alb. Ceea ce există numai *secundum quid* nu există și *simpliciter*.

[4] Eduardo Nicol, *L'opération cartésienne et la présence dialogique de l'être*, în *Revue de métaphysique et de morale*, 1956, nr. 3—4, p. 303.

[5] Aline Lion, *Notes sur une nouvelle formule du mouvement dialectiques*, în *Actes du XI-ème Congrès international de philosophie*, vol. XIV, p. 212.

face decît unul, n-ar mai fi nici legi şi nici nevoia de legi, după cum au crezut Platon, Marx, Engels şi Lenin" [1]. Cu alte vorbe, înapoi la dualism şi deci înapoi la idealism, deoarece, spre deosebire de dualismul lui Descartes, care trăgea înainte spre materialism, dualismul lui Aline Lion trage înapoi spre idealism. Dualismul cartezian era îndreptat împotriva idealismului scolastic, în vreme ce dualismul contemporan este îndreptat împotriva materialismului dialectic.

Mereu aceeaşi incapacitate de a înţelege unităţile dialectice ! Dialectica nu este incompatibilă cu monismul. Materialismul dialectic oglindeşte înainte de toate obiectul, dar se reflectă în autodinamica lui, prin care îşi generează contrariul său — subiectul — începînd, astfel să se autocunoască.

Preocupat de „depăşirea" lui Marx, Jean Hyppolite scrie : „În vreme ce Hegel, gîndind istoria, a sfîrşit prin a o depăşi complet, Marx rămîne în istoria pe care vrea s-o transforme ; de aici, ambiguitatea acestei gîndiri a istoriei care este în acelaşi timp istorie..." [2]. Şi avînd impresia că a demonstrat „inferioritatea" lui Marx faţă de Hegel, el încheie astfel : „În orice caz, o depăşire a marxismului nu ne va fi posibilă decît după o serioasă reflexiune asupra *presupoziţiilor filozofice* şi *a structurii* operei marxiste însăşi" [3].

Dar şi istoria este un proces contradictoriu şi ea este o unitate a contrariilor : unitatea dialectică dintre necesitate şi întîmplare, dintre ceea ce este constant şi ceea ce este variabil. Numai pentru un teolog istoria nu este nimic altceva decît vremelnicie şi deşertăciune. Descoperind legile obiective ale istoriei, Marx a izbutit să se ridice deasupra istoriei, fără să o părăsească. De la înălţimea geniului lui Marx, istoria a început să se cunoască pe ea însăşi, sporindu-şi considerabil viteza. Istoria însăşi a făurit marxismul, pentru a sălta pe o treaptă superioară a desfăşurării ei. Reiese cu destulă limpezime că Marx nu poate fi depăşit dinafara marxismului. Originalitate în creaţia filozofică nu înseamnă depăşirea marxismului, ci dezvoltarea lui creatoare.

Nu de mult, Pierre Naville, înmulţind cu încă unul numărul „marxienilor", făcea următoarele distincţii între marxieni, marxologi şi marxişti. „Marxian : care are legătură cu Marx; marxolog; care se ocupă de Marx „ştiinţific"; marxist: care îşi însuşeşte ideile lui Marx" [4].

Marxismul nu poate fi însă dezvoltat nici de marxieni şi nici de marxologi, ci numai de marxişti. De acum înainte drumul nesfîrşit spre adevărul absolut coincide cu dezvoltarea materialismului dialectic.

ПРОТИВ ПОПЫТОК ОБЪЯВИТЬ МАРКСА «УСТАРЕВШИМ»

КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ

Автор указывает, что с тех пор, как стало невозможно умалчивать о марксизме, современные буржуазные философы спешат уверить людей, что Маркс устарел и что его нужно обязательно превзойти.

[1] Aline Lion, *Notes sur une nouvelle formule du mouvement dialectique*, în *Actes du XI-ème Congrès international de philosophie*, vol. XIV, p. 213.

[2] Jean Hyppolite, *op. cit.*, p. 167. Jean Lacroix spune că „nu există istorie pentru o fiinţă pur istorică" (*op. cit.*, p. 47).

[3] Jean Hyppolite, *op. cit.*, p. 168.

[4] Pierre Naville, *Marxistes, marxiens et marxologues*, în *Critique*, Novembre, 1957, nr. 126, p. 969—970.

Автор доказывает, что все попытки превзойти диалектический материализм неизбежно погружаются в идеализм и метафизику, и приходит к выводу, что в настоящее время в философии достигнуть нового можно только развивая диалектический материализм.

Так как марксистская философия не может быть развита извне философами, находящимися вне марксизма, следовательно, на позициях, находящихся ниже диалектического материализма, то диалектический материализм может быть развит только философами марксистами, и бесконечный путь к абсолютной истине уже совпадает с развитием диалектического материализма.

CONTRE LES PRÉTENTIONS DE „DÉPASSER" MARX

RÉSUMÉ

L'auteur relève le fait que, depuis quelques années, depuis qu'il n'est plus possible de faire le silence autour du marxisme, les philosophes bourgeois contemporains tentent de convaincre le monde que Marx est vieilli et qu'il doit absolument être dépassé.

Après avoir démontré que tous les essais de dépasser le matérialisme dialectique s'écroulent inévitablement dans l'idéalisme et la métaphysique, l'auteur arrive à la conclusion qu'à notre époque l'originalité en philosophie ne peut découler de la tentative de dépasser le matérialisme dialectique, mais de l'effort en vue de le développer.

Et comme la philosophie marxiste ne peut être développée du dehors, par des philosophes qui, étant hors du marxisme, se trouvent sur des positions inférieures au matérialisme dialectique, l'auteur souligne, en conclusion, que le matérialisme dialectique peut être développé uniquement par les philosophes marxistes et que, dorénavant, la route illimitée vers la vérité absolue coïncide avec l'essor du matérialisme dialectique.

DESPRE TERTIUM NON DATUR (I)

DE

ACAD. A. JOJA

Legilor logic-formale ale identității și contradicției le corespund simetric și li se supraordonează legile logic-dialectice ale identității concrete și predicației complexe contradictorii. Există oare o lege logic-dialectică simetrică și supraordonată legii logic-formale a terțiului exclus ?

Pentru a putea schița soluția acestei probleme de capitală importanță și semnificație, socotim util a înfățișa, mai întîi, principalele poziții teoretice față de legea terțiului exclus, și anume:

1) poziția aristotelică ;
2) poziția chrysippiană;
3) poziția hegeliană;
4) poziția logisticii.

1. POZIȚIA ARISTOTELICĂ

Meritul de a fi formulat legea terțiului exclus îi revine, fără îndoială, lui Aristotel.

În *Metaphysica* Γ, Stagiritul dezbate pe larg legea terțiului exclus și implicațiile ce decurg din acceptarea sau neacceptarea ei. El reia problema în *Organon*, aducînd legii terțiului exclus un important corectiv în *De Interpretatione*, capitolul *De futuris contingentibus*.

Menționăm, în treacăt, că celebrul capitol IX din *De Interpretatione* a fost reluat și dezvoltat, în 1920, de logicianul polonez Jan Lukasiewicz, ducînd la crearea „logicii non-chrysippiene", pe care unii preferă să o numească „non-aristotelică" [1].

---

[1] Ernest Bloomfield Zeisler, *Foundations of Logic and Mathematics*, partea I, p. 123. Published by A. Isaacs, Chicago, 1955. V. A. N. Prior, *Formal Logic*, p. 240, Oxford, at the Clarendon Press, 1955: „That there is such a third truth-value was suggested by Aristotle himself in the ninth chapter of the *De Interpretatione*".

Legea terțiului exclus e formulată astfel în *Metaph.* Γ 7, 1011 b 23 a: „Nu e posibil să fie vreun intermediar între enunțurile contradictorii: trebuie cu necesitate sau a afirma sau a nega un singur predicat, oricare ar fi el, despre un singur subiect" [1].

Și Aristotel subliniază: „Aceasta e evident, mai întîi pentru cine definește natura adevărului și falsului" [2].

Problema legilor logice în general, a legii terțiului exclus în particular, e legată consubstanțial de problema adevărului și falsului, a reflectării adecvate sau inadecvate a realității obiective.

Definiția adevărului și falsului e dată în *Metaph.*, 10, 1051, b 3:

„Enunță adevărul (ἀληθεύει) cel ce socotește că ceea ce e divizat e divizat și că ceea ce e compus e compus; se înșeală și spune neadevărul (ψεύδεσθαι) cel ce gîndește contrariu de cum stau lucrurile" [3].

„Or, pentru cel ce definește natura adevărului și falsului, zice Aristotel, a spune despre ființă că nu e sau despre neființă că este, e falsul; a spune despre ființă că e și despre neființă că nu este, e adevărul; astfel încît acela care spune despre o ființă că este sau că nu este, va spune ceea ce e adevărat sau ceea ce e fals; dar (a spune că e un intermediar între contradictorii) nu înseamnă nici a spune despre ființă, nici despre neființă că este" [4]. Cum se vede, Aristotel înrădăcinează legea logică a terțiului exclus în ontologie, și cum ontologia sa, în problema raportului dintre ființă și neființă, e orientată antiheraclitic, el formulează legea terțiului exclus cu aceeași rigiditate cu care în *Metaph.*, 3, enunță legea contradicției.

În acest sens, Lenin notează „La începutul metafizicii, *lupta cea mai îndîrjită* împotriva lui Heraclit, împotriva ideii de identitate a existenței și nonexistenței" [5] iar în fragmentul *În jurul problemei dialecticii*, tot Lenin scrie: „Dedublarea unicului și cunoașterea părților lui contradictorii (vezi citatul din Philon asupra lui Heraclit la începutul părții a III-a („Despre cunoaștere" a cărții lui Lassalle despre Heraclit) este *f o n d u l* (una din „esențele" una din particularitățile sau trăsăturile fundamentale, dacă nu chiar singura fundamentală) a dialecticii. Tocmai astfel pune problema și Hegel (în „Metafizica" sa, Aristotel *se zbate* mereu în jurul acestei probleme, *combătîndu-l* pe Heraclit, respectiv ideile lui Heraclit)" [6].

În *Metaphysica*, Aristotel formulează în chip absolut legea terțiului exclus fiindcă polemizează cu Heraclit, Pitagora și Anaxagora, fiindcă se așază într-o ontologie antiheracliteană. Însă Aristotel era un genial dialectician.

„La Aristotel, scria Lenin, *peste tot* logica obiectivă *se amestecă* cu cea subiectivă, și aceasta în așa fel încît peste tot *e s t e v i z i b i l ă* cea obiectivă. Nu există îndoială în ceea ce privește caracterul obiectiv al cunoașterii... Logica lui Aristotel este pretenție, căutare, apropiere de logica lui Hegel..." [7]. De aceea

---

[1] Aristote, *Métaphysique*, trad. Tricot. Librairie Philosophique Vrin, Paris, 1953, t. I, p. 235.

[2] *Ibidem.*

[3] Traducerea lui Trendelenburg, *Elementa logices aristotelicae*, p. 24, Berdini, Sumptibus G. Bethge, 1952: Itaque verum indicat qui et quod divisum est, esse divisum et quod compositum, esse compositum putad; falsum autem, qui contra ac res se habent.

[4] Aristote, *Métaphysique*, trad. Tricot, p. 235.

[5] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, E.S.P.L.P., 1956, p. 296.

[6] *Ibidem*, p. 321.

[7] *Ibidem*, p. 296.

în *De Interpretatione*, Aristotel înmlădiază legea terțiului exclus. Aceasta explică formule care par divergente cu cele din *Metaph.* Γ și din *De Interpretatione*, IX.

De reținut e faptul că, în ambele cazuri, Aristotel se întemeiază pe o concepție materialistă a logicii, logicul fiind reflectare esențială a onticului.

I. M. Bochenski [1] consideră pasajul din *Metaph.* Γ 7, 1011 b 23 ca fiind „logic" spre deosebire de pasajele din *Metaph.* Γ 8, 1012 b 10 și *De Interpretatione*, 9, 18 a 39 ca fiind metalogice.

Socotim că toate formulările aristotelice ale legii terțiului exclus au caracter metalogic, nu în sensul că aparțin unei „sintaxe" aleasă mai mult sau mai puțin arbitrar, ci în sensul că sînt legi de bază ale sintaxei gîndirii, reflectînd trăsături generalisime ale sintaxei obiective.

Revenind la textul din *Metaph.* Γ 7, 1011 b 23, observăm că Aristotel bazîndu-se pe o interpretare rigidă a raportului ființă-neființă, conchide la imposibilitatea „intermediarului în contradicție" (μεταξύ ἀντιφάσεως)

După Aristotel, gîndirea afirmă sau neagă un obiect de gîndire, ori de cîte ori spune adevărul sau falsul, aceasta fiind o consecință evidentă a definiției judecății adevărate sau false [2].

Gîndirea nu are o a treia posibilitate: tertium non datur.

Comentatorul grec Asclepios scrie în această privință: „dacă nimic altceva nu poate fi conceput alături de ființă și neființă, nimic nu este, în consecință, intermediar între contradictorii, iar Syrianus spune: οὐδὲν ἄλλο πέφυκεν ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι πλὴν φάσεως καὶ ἀποφάσεως, adică nimic nu se poate spune adevărat sau fals în afară de afirmare sau negare [3]. Aristotel și comentatorii săi fundează deci legea terțiului exclus pe disjuncția exclusivă a afirmației și negației, a adevărului și falsului, disjuncție ea însăși întemeiată pe disjuncția *in re* între ființă și neființă.

Între absurdităților decurgînd din neacceptarea terțiului exclus, Aristotel pomenește pe aceea care ar admite posibilitatea de a spune ceea ce nu e nici adevărat nici fals.

În concluzia argumentării sale din *Metaph.* Γ 7, Aristotel polemizează cu Heraclit și Anaxagora:

„Pe cît se pare, zice el, cugetarea lui Heraclit, spunînd că totul este și nu este, face că totul să fie adevărat; dimpotrivă, aceea a lui Anaxagora, zicînd că există un intermediar între contradictorii, face că totul să fie fals: într-adevăr, cînd există amestec, produsul amestecului nu e nici bun, nici non-bun, astfel încît nu se poate spune nimic adevărat" [4].

Concluzia lui Aristotel e că atît Heraclit, cît și Anaxagora ruinează posibilitatea cunoașterii, primul desființînd legea contradicției, al doilea legea terțiului exclus, pe care o consideră ca un fel de corolar al primei legi [5].

Formulele din *Metaph.* Γ 8, 1012 b și *De Interpr.* 9, 18 a 39 sună respectiv: „Dacă pentru orice necesar sau a afirma sau a nega, este imposibil să fie și una și alta false, căci un singur membru al contradicției e fals" — și „orice afirmație sau negație e adevărată sau falsă".

---

[1] I. M. Bochenski, *Ancient Formal Logic*, North-Holland Publishing Company, Amsterdam, 1951, p. 40—41.

[2] Aristote, *Métaphysique*, p. 237.

[3] Apud Tricot, *Métaphysique*, I, p. 237, nota 1.

[4] *Metaph.* Γ 7, 1012 a 24, trad. Tricot, p. 240.

[5] I. M. Bochenski, *op. cit.*, p. 40.

Alte formulări se găsesc în *Organon*, ca de pildă *Analytica Posteriora* I,1,72 a 11 : ἄπανῆ φῆσαι ἤ ἀποφῆσαι ἀληθές (pentru orice e adevărat sau a afirma sau a nega) [1].

Aceasta e poziția generală, de principiu a lui Aristotel în problema legii terțiului exclus. În *Organon* — ca și în *Metphysica* — „tertium non datur" este totdeauna presupus a fi universal valabil [2].

Dialecticianul Aristotel descoperă însă o importantă derogare la legea enunțată de el în problema evenimentelor viitoare contingente (futura contingentia, τά μέλλοντα ἐνδεχόμενα).

Capitolul IX, *De oppositionibus in futuris contingentibus*, e, probabil, adăugat ulterior tratatului *De Interpretatione* și revelă o deplină maturitate a gîndirii aristotelice. Acest capitol aduce o surprinzătoare înmlădiere a legii terțiului exclus, dovedind capacitatea de înțelegere dialectică a Stagiritului. Aristotel, după ce a enunțat cu strictețe legea, a adus o derogare importantă, indicînd astfel, calea pentru rezolvarea ei.

Megaricii Diodoros Cronos din Iasos și Philon din Megara dădeau legii contradicției o valoare absolută din care decurgea un fatalism absolut [3].

Atitudinea megaricilor ruina, în ochii lui Aristotel, liberul arbitru și contingența, dînd o viziune necesitaristă și fatalistă asupra lumii.

Etician și naturalist, Aristotel voia, pe de o parte, să salveze liberul arbitru, de altă parte, categoriile de posibil și contingent. După ce a afirmat în mod riguros legile contradicției și terțiului exclus. el a adus acesteia din urmă — corolar al acelei dintîi [4] — un corectiv important.

În spiritul acestui corectiv, el notează că „în ce privește lucrurile actuale sau trecute (τῶν ὄντων καὶ τῶν γενομένων) e o necesitate ca afirmația sau negația să fie una adevărată și alta falsă, iar în ce privește propozițiile (contradictorii) universale enunțate universal (τοῦ καθόλου ὡς καθόλου) sînt totdeauna una adevărată și alta falsă; la fel în ce privește propozițiile (contradictorii) despre singulare, așa cum s-a spus. Nu e necesitate în ce privește propozițiile (contradictorii) universale neenunțate universal (μή καθόλου λεχθέντων). Și despre aceasta s-a spus. Nu același lucru e cu propozițiile (contradictorii) despre singulare și viitoare (τῶν καθέκαστα καὶ μελλόντων)" [5].

Aristotel arată că aplicarea regulii după care din două contradictorii una e cu necesitate adevărată și alta falsă — la evenimentele singulare viitoare — duce la absurdități evidente și contrazice experiența, desființînd orice indeterminare și contingență în procesul devenirii [6].

Ea duce la concluzia că ἅπαντα οὖν τὰ ἐσόμενα ἀνάγκη γενέσθαι (toate evenimentele viitoare se produc în mod necesar). Nu există, în acest caz, decît categoria necesarului; dispar categoriile posibil (δυνατόν) și contingent (ἐνδεχόμενον).

„Dacă (nu putem spune despre un eveniment) nici că va fi, nici că nu va fi mîine, nu va mai fi nimic care să se întîmple contingent (οὐκ ἄν εἴη τὸ ὁπότερ'

---

[1] Aristotelis, *Opera Omnia*, vol. I, Firmin-Didot.

[2] I. M. Bochenski, *op. cit.*, p. 41.

[3] Tricot în trad. *De Interpr.*, p. 95, nota 1, V.

[4] I. M. Bochenski, *op. cit.*, p. 40: (Aristotel) considers it in the *Methaphysics* as a kind of corollary tho this law.

[5] Aristotelis, *Opera Omnia*, *De Interpr.*, 18, 30 sq.

[6] *Ibidem*, IX, 7.

ἔτυχεν —non fuerit aliquid contingens ultrumlibet). De pildă, despre o bătălie pe mare: ar urma cu necesitate (δέοι) ca (să nu poţi spune) nici că mîine va fi bătălia pe mare, nici că nu va fi" [1].

„Aceste absurdităţi şi altele de acelaşi fel survin, zice Aristotel, dacă pentru orice afirmaţie şi negaţie, atît relativ la propoziţiile universale enunţate universal, cît şi la cele universale neenunţate universal, (aplici regula că) e necesar ca una din contradictorii să fie adevărată şi alta falsă şi dacă nu este nimic contingent (μηδὲν ἄν ὁπότερ' ἔτυχεν) în procesul devenirii (ἐν τοῖς γενομένοις) şi dacă, dimpotrivă, toate lucrurile sînt şi devin din necesitate (ἐξ ἀνάγκης")[2].

Dacă aşa ar sta lucrurile, susţine Aristotel, n-ar mai fi posibilă nici deliberarea (βουλεύεσθαι), nici acţiunea (πραγματεύεσθαι) [3]. Dar dacă aceste (consecinţe) sînt imposibile, — căci noi vedem că este un principiu, o origine a evenimentelor viitoare atît în deliberare, cît şi în acţiune şi că, în general, în lucrurile care nu sînt totdeauna în act (ἐν τοῖς μή ἀεὶ ἐνεργοῦσιν) există posibilitatea de a fi sau de a nu fi (τὸ δυνατὸν εἶναι καὶ μὴ εἶναι) ; în aceste amîndouă situaţii sînt posibile şi să fie şi să nu fie" [4].

Prin urmare, conchide Stagiritul, „e evident că nu toate lucrurile sînt sau devin din necesitate, ci unele se întîmplă contingent, (τὰ μὲν ὁπότερ' ἔτυχε) şi afirmaţia sau negaţia nu sînt de loc mai adevărate una ca alta" [5].

Aristotel distinge între existentul necesar şi existentul care nu e necesar: „nu orice existent există cu necesitate şi nu orice neexistent nu există cu necesitate; căci nu e acelaşi lucru (a spune) că orice lucru există cu necesitate, cînd există, şi că există în mod absolut cu necesitate (ἁπλῶς ἐξ ἀνάγκης) [6]. „Acelaşi lucru e cu nonexistentul" [6].

Un lucru există în mod necesar cînd există: există şi nu poate să nu existe; dar el ar fi putut să nu existe, căci nu era determinat necesarmente să existe; nu era un *anagkaion*, un *necessarium*. Însă lucrul care există şi nu poate să nu existe, fiindcă era determinat cu necesitate să existe, acela exista *simpliciter ex necesitate* [7].

Plecînd de la o analiză a realităţii obiective, a necesarului şi contingentului *in re*, Aristotel trece pe planul logic *in mente:* „καὶ ἀεί τῆς ἀντιφάσεως ὁ αὐτὸς λόγος, et contradictionis eadem ratio est" [8]. Logica lucrurilor determină logica gîndirii.

„Ca necesitate orice lucru este sau nu este; va fi sau nu va fi; însă cel ce le va enunţa separat nu va putea spune care din ele e necesar" [9].

Şi Aristotel dă celebrul exemplu al bătăliei navale: În mod necesar, mîine va fi sau nu va fi bătălie navală: tertium non datur. Dar nu e necesar ca mîine să fie bătălie navală, după cum nu e necesar să nu fie: nu există necesitate într-un sens sau altul. Ceea ce e necesar e ca mîine să fie sau să nu fie: (γενέσθαι ἢ μὴ γενέσθαι ἀναγκαῖον) [10]: tertium non datur.

---

[1] Aristotelis, *Opera Omnia, De Interpr.*, IX, 3.
[2] *Ibidem*, IX, 7.
[3] *Ibidem.*
[4] *Ibidem*, IX, 10.
[5] *Ibidem*, IX, 9.
[6] *Ibidem*, IX, 16.
[7] *Ibidem*, traducerea latină.
[8] *Ibidem*, IX, 12.
[9] *Ibidem.*
[10] *Ibidem.*

Nu e o necesitate, ci o posibilitate ca mîine să fie bătălie navală, nu o posibilitate izvorîtă din necesitate, o *dynamis* care trece necesarmente *in actu*, ci o posibilitate de contingență.

Și iarăși logica obiectivă determină logica subiectivă: „De aceea, deoarece propozițiile sînt adevărate deopotrivă după cum sînt și lucrurile (adică reflectă lucrurile) e evident că dacă lucrurile sînt astfel încît se produc contingent și cuprind potențial contrariile (τἀναντία ἐνδέχεσθαι), în mod necesar se va întîmpla la fel și cu contradicția" [1].

Acest fenomen se întîmplă cu lucrurile care nu există întotdeauna, adică nu sînt necesare, ca și cu acele care nu sînt totdeauna neexistente, adică nu sînt imposibile, ci contingente [2].

În această ipoteză, e necesar ca una din acele două părți ale contradicției (μόριον τῆς ἀντιφάσεως) să fie adevărată sau falsă, însă nu asta sau asta (τόδε ἢ τόδε), ci ὁπότερ' ἔτυχε, oricare dintre ele, și deși una poate fi mai degrabă adevărată decît cealaltă, nu e încă adevărată sau falsă (οὐ μέντοι ἤδη) [3].

De aceea, conchide Aristotel, „e evident că nu e necesar ca din două propoziții opuse ca afirmație și negație una să fie adevărată, iar alta falsă" [4].

Căci — din nou logica obiectivă determină pe cea subiectivă: „situația nu e aceeași (οὐ οὕτως ἔχει) în lucrurile care nu sînt ca în lucrurile care sînt, ci cele dintîi au posibilitatea să fie sau să nu fie, ci situația e cum s-a spus mai sus" [5]. Așadar, după cum lucrurile care nu decurg dintr-o necesitate vor fi sau nu vor fi, nu sînt încă determinate într-un sens sau altul, ci sînt indeterminate și contingente, tot așa propozițiile contradictorii de futuris contingentibus nu sînt definit adevărate sau false. Caracterul de adevăr sau fals e suspendat. Putem concepe o a treia valoare în afară de adevăr sau fals, absurdul, nonsensul, de pildă. Desigur, însă în ipoteza bătăliei navale de mîine, aceasta nu înseamnă că apare un *tertium*, ci numai că adevărul sau falsul e pus între paranteze.

Nu putem opera cu formula lui J. B. Rosser și A. R. Turquette: „Every statement is true or false or tertium" [6].

Avem numai, cum spuneau scepticii, o ἐποχή τῆς ο σκέψεως — paralelă cu ἐποχὴ τοῦ πράγματος, o suspendare, o punere în paranteză a faptului.

Nu e deci introducerea unei terțe valori, ci suspendarea aplicării valorilor de adevăr și fals — legea terțiului exclus e totuși serios atenuată și însăși suspendarea afirmației și negației apare ca un terț.

In acest sens, tertium datur.

După părerea noastră, Aristotel nu a admis el însuși o a treia valoare de adevăr, însă din tratarea bătăliei navale de mîine se poate degaja a treia valoare, așa cum a făcut-o Lukasiewicz.

In acest sens, just observă A. N. Prior: „That there is such a third truthvalue

---

[1] Aristotelis, *Opera Omnia, De Interpr.*, IX, 3.
[2] *Ibidem*, IX, 13. — Pocius apud. Tricot, *Organon*, I, p. 103, nota 1.
[3] *Ibidem*, IX, 13.
[4] *Ibidem*.
[5] *Ibidem*.
[6] „Orice enunț este adevărat sau fals sau terț", J. B. Rosser and A. R. Turquette, *Many-valued Logics*, North-Holland Publishing Company, Amsterdam, p. 10.

was suggested by Aristotle himself, in the ninth chapter of the *De Interpretatione*" [1].

Există deci propoziții care nu sînt nici adevărate, nici false, ci numai „potențial una sau alta" [2].

În evul mediu, Occam a încercat să arate, în comentariul său la *De Interpretatione*, ce consecință, decurgînd din propozițiile „neutre" a admis sau respins Aristotel [3].

Oricum, *propoziția neuter — nici adevărată, nici falsă — deși apofantică*, deci avînd caracter de judecată și nu de simplu discurs semantic, se profilează în *De Interpretatione*.

Atenuare a lui tertium non datur.

În însuși miezul terțiului exclus apare terțiul admis. Totuși, în ce privește enunțul apofantic, adică judecata, nu „every statement is true or false or tertium" [4], ci numai, în propozițiile *de futuris contingentibus:* „orice propoziție purtînd asupra viitoarelor contingente nu e nici adevărată nici falsă, ci provizoriu neutră".

Aceasta e, credem, poziția lui Aristotel în *De Interpretatione*, despre *futuris contingentibus*.

Poate că funcția propozițională, introdusă de Whitehead și Russell, e potențial cuprinsă în *De Interpretatione* și astfel polemica russelliană contra Stagiritului apare, o dată mai mult, ca o mare ingratitudine.

Căci funcția propozițională nu e nici adevărată, nici falsă, ci are numai capacitatea de a deveni una sau alta, prin înlocuirea variabilelor cu constante care reflectă realitatea.

Funcția propozițională reprezintă o generalizare a „neutralității" și indeterminării propozițiilor *de futuro contingenti* la orice propoziție.

„A propositional function, scrie Bertrand Russell, is simply any expression containing an undetermined constituent, or several undetermined constituents, and becoming a proposition as soon as the undetermined constituents are determined" [5].

Însă — cum observă Bochenski — deși în *De Interpretatione*, IX, „aplicarea legii terțiului exclus:

$$(\chi,\varphi).\ \varphi\chi \vee \sim \varphi\chi$$

este respinsă — totuși, în corpul *Organon*-ului nu găsim nici urmă de vreo consecință a acestor îndoieli. Tertium non datur este presupus întotdeauna a fi universal valabil" [6].

Aristotel formulează cu fermitate legea terțiului exclus — corolar al legii contradicției [7] — fiindcă ea desparte adevărul de fals, fiindcă fără ea adevărul și falsul s-ar confunda într-un μεταξύ care ar face imposibilă cunoașterea și ar

[1] A. N. Prior, *Formal Logic*, p. 240, Oxford, At the Clarendon Press, 1955. („Faptul că există o atare terță valoare a fost sugerat de Aristotel însuși, în capitolul nouă din *De Interpretatione*").

[2] *Ibidem*, p. 241.

[3] *Ibidem*.

[4] („Orice enunț este adevărat sau fals sau terț").

[5] B. Russell, *The Monist*, 1919, p. 192 — apud L. S. Stebbing. *A Modern Introduction to Logic* p. 130. Methuen et Co. London, 1953 (reprinted). („O funcție propozițională este o expresie care conține un constituent nedeterminat sau multe constituente nedeterminate, și care devine o propoziție atunci cînd se determină constituentele nedeterminate").

[6] I. M. Bochenski, *op. cit.*, p. 45.

[7] *Ibidem*, p. 40.

justifica argumentul sofistic al grămezii (σῶρος,), imagine a indistinctibilității adevărului și falsului.

În domeniul necesarului — și, într-un anumit sens, existentul trecut și prezent, — chiar dacă nu e simpliciter universal — e necesar, dacă nu după esență după existență, *secundum esse* — în domeniul necesarului și al universalului luat universal (= necesar), legea terțiului exclus se aplică riguros [1]. Același lucru pentru propozițiile despre singulare: Soracte e alb — Soracte nu e alb. Propozițiile singulare se comportă ca universale.

Acesta e domeniul legii terțiului exclus. Acolo unde e necesitate și determinație, se aplică riguros terțiul exclus.

Analiticele înfățișează acest domeniu. Ele tratează demonstrația și știința demonstrativă [2].

În *Analiticele secunde* citim: a spune că pentru orice lucru adevărul rezidă în afirmație sau negație, înseamnă a spune că lucrul există [3]. Aristotel enunță astfel legea terțiului exclus în *Anal. Post.* I. 4, referindu-se în mod precis la lucrurile a căror definiție implică existența.

Analiticele nu au ca obiect știința demonstrativă, iar obiectul acesteia e necesarul: „este imposibil ca lucrul a cărui cunoaștere e absolută să fie altfel de cum este" [4].

Topicele se ocupă de verosimil și probabil, însă — ca și în *De Sophisticis Elenchis* — Aristotel e preocupat în ele de risipirea confuziilor sofistice.

Atunci însă cînd studiază, în *De Interpretatione*, IX, indeterminația și contingența (sau în *De Interpretatione*, VII, opoziția propozițiilor), el aduce restricții valabilității legii terțiului exclus.

Și sub acest aspect, Aristotel se manifestă ca un mare dialectician. Terțiul exclus e ferm enunțat ca o lege fără de care distincția între adevăr și fals nu poate subsista și fără de care gîndirea s-ar prăbuși în incoerență, ar înceta să mai fie reflectarea exactă a obiectului, însă în același timp Stagiritul deschide o fereastră menită să permită reflectarea a ceea ce este *încă* indeterminat, a proceselor, a dezvoltării de la dynamis la act.

2. POZIȚIA CHRYSIPPIANĂ

Numele lui Chrysippos e rezumativ pentru școala logică stoică-megarică, deși între megarici și stoici există notorii diferențe și chiar între gînditorii stoici unanimitatea e departe de a domni într-o serie de probleme importante.

Bochenski notează că megaricii par a fi fost, în anumite privințe, superiori stoicilor; și pentru trei din logicienii lor vestiți — Eubulides, Diodorus și Philo — cunoaștem numai unul din marii gînditori stoici: Chrysippos. În plus, pe cîtă vreme teorii importante pot fi atribuite celor dintîi, nimic de acest fel nu poate fi atribuit cu certitudine lui Chrysippos ca inovator. În fine, nu e îndoială că însuși Zenon a învățat logica de la Diodorus, și că întreaga mișcare se organizează la școala „dialectică" din Megara. Totuși, cum școala megarică a dispărut și cum stoicii au cultivat logica un timp îndelungat, întreaga doctrină a ajuns să fie denumită „logica stoică". Pare mai corect să o numim „stoico-megarică" [5].

[1] Aristotelis, *Opera Omnia. De Interpr.* cap. VII și IX. Cap. VII, 6 și 7.
[2] *Ibidem, Anal. Pr.*, cap. I, 1.
[3] *Ibidem, Anal. Post*, cap. I, 4.
[4] *Ibidem*, II, 2.
[5] I. M. Bochenski, *op. cit.*, p. 78—89.

Totuşi, Bochenski socoteşte că „Chrysippos merită o menţiune specială“ [1]. El aminteşte că în antichitate, se spunea despre acest „logician riguros“: „dacă nu ar fi existat Chrysippos, n-ar fi fost Stoa“ şi „dacă zeii au o logică, aceasta trebuie să fie chrysippiană“ [2].

În problema terţiului exclus, poziţia lui Chrysippos era deosebit de clară şi originală, astfel încît — cu sublinierile de mai sus — socotim legitim a vorbi de poziţia chrysippiană în această problemă.

În acest spirit, Lukasiewicz — care a adus o preţioasă contribuţie la istoria logicii — denumeşte logica polivalentă — logica non-chrysippiană.

Diogenes Laërtius ne spune că stoicii defineau logica drept „ştiinţa (enunţurilor) care sînt adevărate, false sau nici una nici alta“ [3].

Adevărul, falsul şi neutrul există ca şi la Aristotel, însă obiectul logicii îl constituie numai adevărul. Pentru stoici „logica consistă esenţialmente într-o dialectică, o ştiinţă a discursului corect, prin întrebări şi răspunsuri, şi capabilă să discrimineze adevărul de fals prin raport la adevăr, adică la real, care se distinge de adevărat ca corporalul de incorporal“ [4]. Dialectica stoică poartă nu asupra lucrurilor, ci asupra enunţurilor adevărate sau false, relative la lucruri [5].

Logica chrysippiană — logică a propoziţiilor, precursoare a logisticii — e ca şi logica aristotelică — logică a claselor sau predicatelor [6] — o logică bivalentă şi chiar mai riguroasă decît ultima.

Din această poziţie a stoicismului decurge teoria chrysippiană în problema terţiului exclus, pe care Chrysippos îl afirma cu multă vigoare, în care „sau“ avea sensul exclusiv [7] şi care se simbolizează astfel: (p). $\top\ \ulcorner p \urcorner \vee p\ \ulcorner p \urcorner$ — adică — p e adevărat sau (disjuncţie exclusivă) p e fals“.

Chrysippos, notează Antoinette Virieux-Reymond, „pune un principiu care stabileşte determinismul indispensabil ştiinţei, declarînd că «nimic nu se întîmplă fără cauză» [8] şi, de altă parte, susţine că nu există poziţie intermediară între adevăr şi fals. «Totul e adevărat sau fals» [9].

Chrysippos, subliniază A. Virieux-Reymond, admite însă că posibilul este ceea ce nici nu este nici nu va fi adevărat, trecutul fiind totdeauna adevărat, iar imposibilul putînd decurge din posibil [10].

Acelaşi autor se întreabă dacă, în ciuda spuselor sale, Chrysippos admite nici adevărul, nici falsul şi dă următoarea interpretare celor două definiţii chrysippiene în aparenţă contradictorii: „atîta vreme cît posibilul rămîne în stare de posibil, indeterminarea e prea mare ca să putem spune că e sau că va fi adevărat sau fals; numai cînd posibilul se realizează sau nu se realizează, indeterminarea dispărînd, se vede care e poziţia de adevăr; dar prin esenţă posibilul nu e adevărat nici fals; el e posibilitate de adevăr sau de fals“ [11].

---

[1] I. M. Bochenski, *op. cit.*, p. 79.
[2] *Ibidem.*
[3] 7, 42, apud Bochenski, p. 83.
[4] L. Robin, *La pensée grecque*, p. 421, *L'Evolution de L'Humanité*, Paris, 1923.
[5] E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, 3, p. 304. Presses Universitaires de France, 1955.
[6] I. M. Bochenski, *op. cit.*, p. 80.
[7] *Ibidem*, p. 91.
[8] Cicero, *De fato*, ap. A. Virieux-Reymond. Formulă împrumutată de la Democrit.
[9] A. Virieux-Reymond, *La Logique et l'épistémologie des Stoïciens*, p. 197—198, Editions „Lire“, Chambéry.
[10] *Ibidem*, p. 198.
[11] *Ibidem.*

A. Virieux-Reymond observă că, pe planul logic, orice fenomen şi orice propoziţie are valoarea sa de adevăr sau de falsitate, însă, „dans le plan vécu" multe evenimente sînt încă prea indeterminate pentru a putea defini poziţia lor de adevăr, căci, spune d-sa, „la logique ne fait pas intervenir le facteur temps; elle étudie les oppositions statiques entre le vrai et le faux; mais la notion du possible fait sauter les cadres de la logique en introduisant un facteur qui lui est étranger" [1]. Şi autorul se referă la Brunschvicg, pentru care „în logică nu există poziţie intermediară între ceea ce este şi ceea ce nu este, dar de îndată ce apare factorul timp, apare o noţiune nouă, aceea a posibilului" [2].

Ni se pare că explicaţia e valabilă pentru logica chrysippiană şi pentru logica formală în general. Aceasta — cel puţin sub forma sa prelogistică — studiază, în adevăr, opoziţiile statice între adevăr şi fals.

Credem însă că posibilul — aşa cum a arătat chiar Aristotel în cap. VII *De Interpr.*, — e o noţiune logică, dar care *fait sauter* nu cadrele logicii în general, ci numai cadrele logicii formale. Din momentul ce între posibilitate şi act, între viitorul indeterminat şi realizarea sa, între momentul α şi ω al procesului se interpune timpul, înseamnă că el se va reflecta în logica dialectică, în principiile identităţii concrete şi ale predicaţiei complexe contradictorii, ca şi în atenuările terţiului exclus. Factorul timp intervine chiar în legea formală a contradicţiei, deoarece chiar în formularea clasică e vorba de ἅμα, simul, în acelaşi timp. De pildă propoziţiile contradictorii:

x e tînăr
x nu e tînăr

nu pot fi adevărate în acelaşi timp, dar pot fi adevărate în timpuri diferite. Factorul timp intervine şi creează noţiunea logică de posibil şi viitoarele contingente. Însă, în bivalenţa extremă chrysippiană, interpretarea d-nei A. V. Reymond ni se pare justificată, deşi nu putem fi de acord cu extinderea concepţiei chrysippiene la *orice* logică.

Totuşi, chiar în necesitarismul stoic apare o înmlădiere a terţiului exclus, deoarece posibilul nu e nici adevărat, nici fals. Virieux-Reymond o recunoaşte în cele din urmă, precizînd însă superioritatea funcţiei propoziţionale, care prin valoarea dată lui x, poate deveni adevărată sau falsă şi poate deci exprima posibilul [3].

Justă, de asemenea, ni se pare interpretarea dată de autoare, care — referindu-se la poziţia lui Chrysippos, dar considerînd şi în general problema — afirmă că posibilul nu infirmă valoarea principiului terţiului exclus, deoarece posibilul nu e o a treia valoare care ar fi prin esenţă nici adevăratul, nici falsul [4].

Credem, totuşi, că o nuanţare se impune: există două poziţii de adevăr, dar cîtă vreme posibilul nu e realizat, o a treia valoare se profilează pe orizontul logic.

În *De fato* al lui Cicero, Chrysippos afirmă, de acord cu Epicur, că nimic

---

[1] A. Virieux-Reymond, *op. cit.* („logica nu face să intervină factorul timp; ea studiază opoziţiile statice între adevăr şi fals; dar noţiunea posibilului sparge cadrele logicii, introducînd un factor care îi este străin").

[2] *Ibidem*, p. 198—199.

[3] *Ibidem*, p. 199.

[4] *Ibidem*, p. 200.

nu se produce fără cauză şi, de acord cu Diodoros Cronos, că viitorul cade sub imperiul legii terţiului exclus [1].

În acelaşi loc, Chrysippos susţine că o propoziţie nici adevărată, nici falsă prin esenţă e de neconceput.

Prin urmare principiul terţiului exclus apare în formularea sa cea mai rigidă la Chrysippos, care nu e depăşit decît de Diodoros Cronos. Acesta din urmă nu admite contingentul. Pentru el, posibil e numai ceea ce e adevărat, sau va fi adevărat; regula contradictorilor e universală [2].

În raport cu Diodoros megaricul, Chrysippos apare nuanţat, deoarece el susţine că realizarea unui posibil depinde şi de composibilitatea cu alte fenomene [3]. El vrea să salveze, astfel, libertatea voinţei [4]. În concluzie, în problema terţiului exclus, poziţia şcolii stoico-megarice reprezintă un pas la dreapta faţă de Aristotel.

3. POZIŢIA HEGELIANĂ

Hegel are, desigur, merite nemuritoare în formularea principiilor logicii dialectice, însă poziţia lui faţă de logica formală suferă de o miopie evidentă. El a arătat just că, „(logica) nu e universalul abstract ci universalul care întrupează în el bogăţia particularului".

„Excelentă formulă: „ Nu numai universalul abstract", ci universalul care întruchipează în el bogăţia particularului, a individualului, a singularului (întreaga bogăţie a particularului şi a singularului !) !! Très bien!" [5].

Hegel a arătat insuficienţa logicii formale în explicarea proceselor complexe ale realităţii.

Referindu-se la textele hegeliene, Lenin scrie că „în vechea logică nu există trecere, dezvoltare (a conceptelor şi a gîndirii), nu există legătură necesară internă... între toate părţile şi trecerea unora în altele.

Şi Hegel formulează două cerinţe fundamentale:

1) Necesitatea legăturii şi

2) generarea imanentă a deosebirilor.

Foarte important !! Iată ce înseamnă aceasta, după părerea mea:

1) Este n e c e s a r ă legătura, legătura obiectivă între toate laturile, forţele, tendinţele etc. într-un domeniu de fenomene dat;

2) *„generarea* imanentă a deosebirilor" — logica internă, obiectivă a evoluţiei şi a luptei dintre deosebirile polare [6].

Critica făcută de Hegel *principiilor identităţii* şi contradicţiei formale e profundă şi, totuşi, unilaterală: 1° întrucît nu le formulează pe plan logic; 2° întrucît le neagă *metafizic* şi nu dialectic, considerîndu-le ca fără valoare logică.

Într-adevăr, vorbind despre principiul identităţii, Hegel scria:

„Der Satz der Identität lautet demnach: Alles ist mit sich identisch, A=A; und negativ: A kann nicht zugleich A und nicht A sein. Dieser Satz, statt ein wahres Denkgesetz zu sein, ist nicht als das Gesetz des abstrakten Verstandes. Die

---

[1] A. Virieux-Reymond, *op. cit.*, p. 201.
[2] *Ibidem*, p. 204.
[3] *Ibidem.*
[4] *Ibidem.*
[5] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, E.S.P.L.P., 1956, p. 71.
[6] *Ibidem*, p. 69.

Form des Satzes widerspricht ihm schon selbst, da ein Satz auch einem Unterschied zwischen Subjekt und Prädikat verspricht, dieser aber das nicht leistet, was seine Form fordert" [1].

E adevărat că legea identității e o lege a intelectului abstract, dar aceasta e o etapă necesară a înțelegerii și, ca atare, avem de-a face cu o adevărată lege logică. Forma negativă e altă lege logică a intelectului abstract, care ne împiedică să ne contrazicem: legea contradicției. E iarăși adevărat că forma principiului e contradictorie și revelă o altă lege: aceea a identității concrete și apoi aceea a predicației complexe contradictorii.

Vorbind despre legea terțiului exclus, Hegel scrie: „der Satz des ausgeschlossenen Dritten ist der Satz des bestimmten Verstandes, der den Widerspruch von sich abhalten will, und indem er dies tut, denselben begeht. A soll entweder + oder — sein; damit ist schon das Dritte, das A ausgesprochen, welches *weder + noch —* ist, und das *ebensowohl* auch als + und — A gesetzt ist" [2]. Hegel ia poziție împotriva tezei conceptelor contradictorii, potrivit căreia unul din concepte se numește, de pildă, albastru, iar celălalt nealbastru, astfel încît acest „altul" nu e un afirmativ, cum ar fi „galben", ci numai un negativ abstract.

În *Wissenschaft der Logik*, Hegel enunță legea terțiului exclus astfel: ceva este sau A sau non-A ; nu există terț și observă: „Această lege implică mai întîi că orice este un termen al unei opoziții, este determinat sau ca pozitiv sau ca negativ. Aceasta e o propoziție importantă, care urmează din faptul că identitatea trece în diferență și aceasta în opoziție. Dar că nu e în general înțeleasă în acest sens; în mod obișnuit e înțeleasă ca însemnînd că, din toate predicatele, ori un predicat particular oarecare, sau negația lui, poate fi predicat despre un lucru. Opozitul semnifică aici numai lipsa, sau mai degrabă indeterminarea; și propoziția e atît de neînsemnată încît nu are nici o valoare [3].

Spiritul, se întreabă ironic Hegel, e dulce sau e amar ? verde sau non-verde ? Hegel remarcă: există un terț chiar în propoziția că nu există terț: A e acest terț, căci el poate fi + A sau — A.

Acest A nu e nici + A nici — A și prin urmare este și + ca și — A. Astfel, acest ceva este el însuși cel de-al treilea termen care era considerat că trebuie exclus [4].

„Perspicace și just, spune Lenin. Fiecare lucru concret, fiecare concret se află în raporturi diferite și adesea contradictorii cu tot restul, ergo el este el însuși și altceva" [5]. Critica hegeliană dezvăluie insuficiența explicativă a terțiului

---

[1] G. W. F. Hegel, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, § 115, p. 129, ed. G. Lasson, Leipzig, 1934, Verlag von Felix Meiner.

„Principiul identității sună prin urmare în felul următor: totul este identic cu sine, A=A; și negativ: A nu poate fi în același timp A și non-A. Acest principiu, în loc să fie o lege adevărată a gîndirii, nu este altceva, decît o lege a intelectului abstract. Chiar însăși forma propoziției o contrazice, deoarece o propoziție promite și o deosebire dintre subiect și predicat, acesta însă nu realizează ceea ce cere forma sa".

[2] *Ibidem*, § 119, p. 132. „Principiul terțiului exclus este principiul intelectului determinat care vrea să îndepărteze de la sine contradicția și întrucît face acest lucru, comite tocmai aceasta. A să fie ori + ori — prin acesta este enunțat deja al treilea „A", care nu este *nici + nici —*, și care este pus *în aceeași măsură* ca + și ca — A".

[3] Neavînd la îndemînă textul original, citățm după Hegel's *Science of Logic*, translated by W. H. Johnson and L. G. Struthers. Volume two. London, G. Allen, New York. The Macmillan Company, Second Impression, 1951, p. 66.

[4] *Ibidem*.

[5] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, E.S.P.L.P., 1956, p. 108.

exclus. Analiza dialectică a conceptelor şi a relaţiilor lor dovedeşte valabilitatea acelui terţiu, τρίτον τι, de care şi Platon a vorbit în *Sofistul*. Această analiză dovedeşte că gîndirea abstractă e limitată şi deficientă, inexhaustivă. A nu e nici + A, nici — A, ci un tertium. Devenirea nu e nici fiinţă, nici nefiinţă, ci *şi* fiinţă şi nefiinţă, unitatea, fundamentul şi realitatea lor. Atomul nu e sau electricitate pozitivă, sau electricitate negativă, ci, în raport cu + şi —, e un terţiu care le înfăşoară şi le cuprinde.

Orice obiect e un *tertium quid*, întrucît implică elemente contradictorii. Lucrul cuprinde unitatea şi în acelaşi timp diversitatea elementelor sale componente, dar el nu e nici pura lor unitate, nici pura lor juxtapunere şi diversitate, ci un existent în care unitatea şi diversitatea se contopesc într-un terţiu.

Această stare *in re* se reflectă *in mente*. Conceptul nu e sau comprehensiune sau extensiune, ci terţiul în cadrul căruia ele fiinţează. Judecata e terţiul care înfăşoară pe A şi non A, subiectul şi predicatul. Ea nu e sau A sau non A, ci A + non A: tertium datur.

La nivelul opoziţiei conceptelor: *tertium datur* — *în anumite cazuri*.

La nivelul opoziţiei judecăţilor, tertium datur în anumite cazuri în pătratul logic: se poate întîmpla ca nici A nici E să nu fie adevărate, îndeosebi cînd nu e vorba de atribute esenţiale. Ex:

A — toţi oamenii sînt buni
E — nici un om nu e bun — e adevărat terţiul:
I — unii oameni sînt buni — sau
O — unii oameni nu sînt buni
Ergo tertium datur.

Însă, în raportul de contradicţie A — O, E — I, tertium non datur:

A — Toţi oamenii sînt buni
O — Unii oameni nu sînt buni
E — Nici un om nu e bun
I — Unii oameni sînt buni.

Aci se aplică strict regula: din două contradictorii una e cu necesitate adevărată.

Hegel ironizează principiul terţiului exclus, întrebîndu-se: „spiritul e verde sau nu? Spiritul nu e nici verde, nici neverde, dar „neverde" nu e contradictoriul lui verde, ci contrariul lui: or, cum observă Aristotel: *contradictio non patitur medium; admittunt autem contrario*.

În planul propoziţional, ca şi în cel conceptual, tertium non datur are o vastă aplicare, deşi are şi numeroase limitări = unitate dialectică a principiului. Astfel :

Tertium non datur

1) Societatea sau are legi de dezvoltare sau nu are.	Plan intrapropoziţional
2) Capitalismul e sau trecător sau netrecător.	
3) Atomul e sau contradictoriu sau necontradictoriu.	
4) Societatea are legi de dezvoltare.	
4') Societatea nu are legi de dezvoltare.	
5) Capitalismul e trecător.	Plan interpropoziţional
5') Capitalismul nu e trecător.	
6) Atomul e pozitiv şi negativ.	
6') Atomul nu e pozitiv şi negativ.	

În planul propoziţional inter sau intrapropoziţional (conceptual) — dacă opoziţia e *definită:* tertium non datur.

Prin urmare, deşi conţinînd o critică ascuţită şi justificată a absolutităţii principiului terţiului exclus, critica hegeliană păcătuieşte şi ea prin absolutitate şi, negînd o lege logic-formală, sapă, după părerea noastră, coerenţa şi consecvenţa gîndirii, deschizînd drumul sofisticii.

Problema terţiului exclus trebuie tratată nuanţat, dialectic, în multiplicitatea aspectelor sale — atît din punctul de vedere logic-formal, cît şi logic-dialectic.

Nu putem fi de acord cu nihilismul hegelian faţă de legea terţiului exclus şi socotim mai nuanţată poziţia aristotelică.

4. POZIŢIA LOGISTICII

Logistica s-a ocupat îndeaproape de principiile gîndirii şi în special de principiul terţiului exclus. Aceasta se explică prin faptul că de o parte, construcţia matematicilor moderne, de altă parte mecanica cuantică şi teoria relativităţii au pus probleme în explicarea cărora principiile logicii clasice se arătau nesatisfăcătoare.

Chiar în cadrul logicii simbolice bivalente, principiul terţiului exclus s-a părut că suferă o atenuare, întrucît funcţia propoziţională nu e în ea însăşi nici adevărată, nici falsă, ci simplă posibilitate de adevăr şi de fals. „Nici adevăratul, nici falsul" caracterizează funcţia propoziţională „întrucît unul sau altul din elementele sale sînt provizoriu puse de gîndire ca absolut indeterminate, sau sînt îndepărtate de ea ca absurde, fiindcă sînt în afara cîmpului de realitate definit de funcţie" [1].

Dimpotrivă, există funcţii propoziţionale care sînt totdeauna adevărate: acelea care, exprimînd caracterul imuabil al legilor logice, arată legătura gîndirii cu ea însăşi în diversele sale operaţii [2].

În fine, Reymond distinge, în raport cu funcţia propoziţională, „cînd adevăratul, cînd falsul, care creează posibilitatea erorii" [3].

Russell şi Whitehead consideră negaţia ca o idee primitivă, necesară pentru a caracteriza falsul şi a defini implicaţia [4].

Astfel, implicaţia determină principiul identităţii: p implică p.

Principiul terţiului exclus e formulat ca :

$$p \vee \sim p$$

p e sau adevărat sau fals [5].

În *Principia Mathematica*, principiul terţiului exclus nu apare, astfel, ca o *Pp* (primitive proposition), ci — împreună cu legea contradicţiei, legea dublei negaţii, principiul transpoziţiei, al tautologiei şi al absorbţiei — printre „some simple propositions" [6].

---

[1] A. Reymond, *Les Principes de la logique et la critique contemporaine*, p. 133. Boivin et co., ed. Paris, 1932.

[2] *Ibidem.*

[3] *Ibidem.*

[4] *Ibidem*, p. 89.

[5] A. N. Whitehead and B. Russell, *Principia Mathematica*, vol. 1, p. 13. Second Edition. Cambridge. At. the University Press. 1950: t. p. $V \sim p$.

[6] *Ibidem*, p. 13—14.

Legea terțiului exclus pare, ca și în cazul viitoarelor contingente studiate de Aristotel, căruia Russell îi datorește, în această privință, mai mult decît se crede — ca suspendată în aplicarea ei. Whitehead și Russell o spun implicit: „Let $y\ x$ be a statement containing a variable so and such that it becomes a proposition when to x is given any fixed determined meaning. Then $y\ x$ is called a „propositional function"; it is not a proposition, since owing to the ambiguity of x it really makes no assertion at all. This „x is hurt" really makes no assertion at all, till we have settled who is x. Yet owing to the individuality retained by the ambiguous variable x, it is an ambiguous exemple from the collection of propositions arrived by at by giving all possible determinations to x in „x is hurt" which y ield a proposition, true or false" [1].

Ambiguitatea sau indeterminarea [2] variabilei în funcția propozițională face terțiul exclus provizoriu inoperant, ca și în viitorul contingent.

Logica russelliană e bivalentă ca și logica tradițională; ea admite în esență valorile de adevăr și fals, însă ca și în logica aristotelică, se profilează terțiul.

Semnalăm profilarea terțiului în ceea ce Russell și Whitehead numesc „a considera o propoziție în opoziție cu aserțiunea ei": „Orice propoziție poate să fie asertată sau numai considerată. Dacă spun „Cezar a murit", asertez propoziția „Cezar a murit"; dacă spun „Cezar a murit" e o propoziție", fac o aserțiune diferită și „Cezar a murit" nu mai e asertată, ci numai considerată. De asemenea, într-o propoziție ipotetică, de exemplu „dacă a e b, atunci b e a", avem două propoziții neasertate, anume „$a = b$" și „$b = a$", deoarece ceea ce este asertat este faptul că prima din acestea implică pe cea de a doua" [3].

În notația russelliană „p" se numește „semnul aserțiunii" și înseamnă : „e adevărat că" [4].

Astfel, indeterminarea, care suspendă provizoriu mediul exclus, apare atît în funcția propozițională $y\ x$, ca și în propozițiile cu semnul aserțiunii „t. p.".

Pentru ca terțiul exclus să se aplice, e necesar ca „$p \vee \sim p$" să fie valoarea, pentru un argument p, al unei funcții φp și „aceasta este posibil numai dacă negația sau disjuncția implicată are semnificația fixată dinainte și dacă, prin urmare, p este limitat la un tip. Astfel, aserțiunea legii mediului exclus în forma implicînd o variabilă reală e mai generală decît în forma implicînd o variabilă aparentă" [5].

Deci, legea terțiului exclus își recapătă valabilitatea în funcție de un *tip determinat.* Cu toate acestea, logica russelliană e bivalentă.

Adevărul și falsul, spun Whitehead și Russell, „este, pentru logică, caracteristica esențială a propozițiilor" [6].

---

[1] *Principia Mathematica*, I, p. 14. „Să considerăm un enunț $y\ x$ conținînd o variabilă în așa fel încît devine o propoziție cînd lui x i se dă orice semnificație determinată fixă. Atunci numim $y\ x$ „o funcție propozițională"; aceasta nu este o propoziție, căci datorită ambiguității lui x nu facem niciun fel de aserțiune. Acest „x este lovit", nu face în realitate nici o aserțiune, pînă cînd nu am stabilit cine este x. Totuși, datorită individualității reținută de către variabila ambiguă x, avem un exemplu ambiguu din colecția de prepoziții la care s-a ajuns prin conferirea tuturor determinărilor posibile lui x în „x este lovit", ceea ce lasă o propoziție să rămînă, adevărată sau falsă".

[2] L. S. Stebbing în *A Modern Introduction to Logic.*

[3] *Principia Mathematica*, p. 92.

[4] *Ibidem.*

[5] *Ibidem*, p. 129.

[6] *Ibidem*, p. 660.

Dar, adaugă restrictiv autorii *Principiilor Matematice*, „Cînd spunem că adevărul sau falsul e, pentru logică, caracteristica esențială a propozițiilor, nu trebuie să fim rău înțeleși. Pentru logica matematică nu are importanță ceea ce constituie adevărul sau falsul; toată chestiunea e că ea împarte propozițiile în două clase potrivit anumitor reguli" [1].

Logica matematică consideră adevărul sau falsul formalistic, în sensul că unul sau celălalt rezultă din conformitatea cu regulile stabilite, „în virtutea regulilor, fie că propozițiile lor constitutive sînt adevărate sau false" [2].

Cu tot aspectul său formalistic în tratarea logicii, *Principia Mathematica* sînt bazate pe bivalența adevăr-fals și, prin urmare, cu precizările de mai sus, legea terțiului exclus rămîne valabilă.

Notăm că *Principia Mathematica*, deși „au lărgit considerabil și au generalizat sistemul logicii formale" [3], au fost de mult depășite de dezvoltarea ulterioară a logicii matematice și în primul rînd de succesele dezvoltării școlii sovietice de logică matematică [4].

În opoziție cu logica sa, în care calculul relațiilor este conceput ca depinzînd nu de gîndire, ci de lumea exterioară, gnoseologia și ontologia lui Russell sînt idealiste [5].

O contribuție excepțională în logica matematică au adus și aduc D. A. Bocikov, P. S. Novikov, B. A. Trahtenbrat, I. S. Jegalkin, A. V. Kuznețov și alții, ale căror lucrări sînt urmărite cu mult interes de logicienii de pretutindeni.

Semnalăm cu acest prilej contribuția acad. Gr. C. Moisil în domeniul atît de complex al logicii modale, ca și lucrările lui E. Gh. Mihăilescu și Iulian Petrescu. Lucrările logisticienilor noștri sînt urmărite cu interes.

Noțiunea de ansamblu transfinit, introdusă de Georg Cantor, a avut repercusiuni în logică în general, în problema terțiului exclus în particular. „Această noțiune a silit gîndirea modernă să reia de la un capăt la altul problema aporiilor logice pe care sofiștii din antichitate se amuzaseră să le pună în lumină și pe care Aristotel se sforțase să le depășească" [6].

Cantor a dezvoltat ideile lui Bolzano despre paradoxele infinitului [7] Russell, ca și Peano și Hilbert, au căutat să rezolve antinomiile din teoria mulțimilor. Matematicianul olandez Luitzen Egbertus Jan Brouwer a căutat să dea o interpretare nouă caracterului matematicilor, problemei infinitului și principiului terțiului exclus. El e întemeietorul intuiționismului matematic, reprezentat de asemenea de Hermann Weyl, Hans Freudenthal, Arend Heyting și la care, în mai mică sau în mai mare măsură (de obicei însă neincluzînd respingerea legii terțiului exclus) [8], aderă J. Richard, Th. Skolem și semi-intuiționiștii francezi E. Borel, H. Lebesgue, R. Baire și N. Lusin.

După părerea lui Brouwer, construcția matematică e o devenire imprevizibilă și antinomiile „provin din faptul că matematicile s-au înfeudat formelor și structurii

---

[1] *Principia Mathematica*, p. 660.

[2] *Ibidem*, p. 661.

[3] B. V. Asmus, *Critica teoriilor burgheze idealiste din logică în epoca imperialismului*, în *Analele romîno-sovietice, seria filozofie* nr. 1/1957, p. 110.

[4] *Ibidem*, p. 113.

[5] *Ibidem*, p. 113—114.

[6] A. Reymond, *op. cit.*, p. 134.

[7] B. V. Asmus, *op. cit.*, p. 109.

[8] Alonzo Church in *The Dictionary of Philosophy* by D. D. Runs, verbo intuitionism. Philosophical Library, New York, 1943.

limbajului, căzînd astfel sub jurisdicția unei logici străine de adevărata lor natură" [1]. Brouwer socotește că matematicile se dezvoltă *sui generis*, scăpînd legilor logicii formale. De aceea aplicarea legilor logicii la construcția matematică duce la situații paradoxale. Cum se vede, Brouwer adoptă o poziție exact la opozitul celei russelliene, care reduce matematicile la logică. Dimpotrivă, logica depinde de matematică [2]. Acest punct de vedere a fost unul din izvoarele logicii trivalente [3], și interesează, direct și indirect, principiul terțiului exclus. Brouwer susține că principiul terțiului exclus trebuie să se justifice pe terenul experienței și nu pur logic [4].

Tertium non datur nu trebuie să fie apriori, ci aposteriori [5].

„Exigența verificării cu titlu de posibilitate pentru gîndire rămîne deci fundamentală și nici un principiu logic n-ar putea-o înlocui" [6].

Principiul terțiului exclus e subordonat verificării experimentale. Rezultă că tertium non datur se aplică — după verificarea experimentală — la colecțiile finite, dar nu se aplică la cele infinite. Iată o limitare serioasă a principiului, provenită de o parte, din însăși imprecizibilitatea (după Brouwer) a construcției matematice, și de altă parte din specificul colecțiilor infinite. Indeterminarea suspendă tertium non datur provizoriu în prima ipoteză și definitiv în cea de-a doua.

J. Piaget apreciază că Brouwer nu contestă valoarea universală, adică interesînd atît finitul cît și infinitul, a faptului contradictor, însă că el a pus în evidență dificultățile aplicării sale la colecțiile infinite, iar în ce privește terțiul exclus, n-am putea fi siguri de absența oricărui tertium între A și non-A decît în cazul unei colecții finite.

Într-o colecție infinită, termenul „toți" este afectat de indeterminare și, în acest caz „demonstrația falsității unei propoziții nu antrenează adevărul contradictoriei sale, căci acest adevăr n-ar putea fi admis decît după ce am asigurat construcția elementului făcînd excepție la propoziția negată. De pildă, faptul de a demonstra că e fals că un ansamblu infinit nu cuprinde cutare element, nu constituie ipso facto dovada prezenței sale. Această existență n-ar putea fi determinată decît printr-o construcție evidentă și efectivă și nu deducînd-o din negarea negației sale" [7].

„Întinderea acestei limitări a principiului terțiului exclus, zice Piaget, e evidentă în ce privește semnificația logicii bivalente în raporturile sale cu deducția matematică. A contesta generalitatea excluziunii înseamnă, în adevăr, a refuza să admiți că o propoziție poate să fie demonstrată prin negația falsității sale, cu excepția unei colecții finite. Aceasta înseamnă, de o parte, să recunoști ireductibilitatea construcțiilor operatorii de caracter matematic în raport cu operațiile logicii bivalente. De altă parte, înseamnă să limitezi domeniul logicii bivalente, nu numai la ansamblurile finite, dar chiar numai la relațiile de la parte la tot, conform concepției apărute în această lucrare" [8].

---

[1] A. Reymond, *op. cit.*, p. 139.
[2] În Piaget, *Traité de logique, Essai de logistique opératoire*, Librairie Collin, Paris, 1948.
[3] *Ibidem.*
[4] A. Reymond, *op. cit.*, p. 140.
[5] *Ibidem.*
[6] *Ibidem.*
[7] Piaget, *op. cit.*, p. 390.
[8] *Ibidem.*

„De îndată ce intervine infinitul, spune Piaget, universalul „toți" își pierde semnificația logică" [1].

Prin urmare, după suspendarea lui *tertium non datur* în logica aristotelică a viitorului contingent, după negarea lui în cadrul devenirii (auto și hetero-raport) la Heraclit și Hegel, după suspendarea lui provizorie în funcția propozițională russelliană, iată o nouă suspendare și chiar negare în teoria brouweriană cu privire la colecțiile infinite. Nici la Brouwer însă nu e vorba de o negare absolută, ci de o aplicare condiționată — adeseori imposibilă —, de recensarea colecției infinite prin mijloace matematice.

A. Reymond crede că, în concepția lui Brouwer, n-ar fi numai adevărat sau fals ca condiție anterioară oricărei poziții funcționale a gîndirii, ci că el „ar putea da naștere la propoziții care, de drept și de fapt, n-ar fi nici adevărate nici false și care, fără a fi funcții propoziționale, ar exclude însuși uzul lui *tertium non datur*" [2].

Din această poziție ar decurge că bivalența clasică evoluează în trivalență = adevăr, fals, indiferent la adevăr sau fals [3].

A. Reymond, urmat de Antoinette Virieux-Reymond, socotește însă că însăși definiția absurdului „pare să implice totdeauna uzul principiului care e pus în cauză" [4]. În studiul său *Le principe du tiers exclu et la vérification mathématique*, Reymond, comentînd poziția lui Brouwer, susține, de o parte, că „c'est se méprendre sur le principe du tiers exclu que de le restreindre au domaine du fini" [5] și invers „il se peut que devant un fait complexe, mais qui appartient au domaine du fini, le principe du tiers exclu, soit d'un usage malaisé" [6]. Și el dă ca exemplu organismul viu, în care adeseori starea de sănătate e greu de deosebit de cea de boală.

Reymond conchide că Brouwer comite greșeala de a considera aceeași judecată de existență matematică cînd fiind absolut indeterminată, cînd fiind determinată în anumite limite și datorită acestui echivoc, Brouwer condamnă uzul terțiului exclus [7].

După Reymond, principiul terțiului exclus intervine chiar în cazul absurdului, deoarece trebuie să hotărăști dacă o propoziție e absurdă sau nu. Considerațiile însă asupra terțiului exclus devin posibile nu acolo unde le caută Brouwer, ci în funcția propozițională, care face să intervină factorul timp („totdeauna" — „uneori") și deci devenirea [8].

Socotim că suspendarea brouweriană a principiului terțiului exclus în cazul colecțiilor infinite e justificată, deoarece seria fiind infinită e imposibil să o demonstrezi și, în consecință, să decizi dacă cuprinde pe non-A. Socotim însă că e vorba de o suspendare și nu de o anihilare a principiului. Acțiunea principiului e anulată, dar nu principiul însuși. Principiul e pus într-o stare de ine-

---

[1] Piaget, *op. cit.*, p. 391.
[2] A. Reymond, *op. cit.*, p. 151.
[3] *Ibidem.*
[4] *Ibidem*, p. 152.
[5] („Ne înșelăm asupra principiului terțiului exclus restrîngîndu-l la domeniul finitului").
[6] *Ibidem*, p. 161. („se poate ca în fața unui fapt complex dar care aparține finitului, principiul terțiului exclus să fie de o întrebuințare greoaie").
[7] *Ibidem.*
[8] *Ibidem*, p. 163.

ficiență. Teoria intuiționistă a creat o discordanță între domeniul matematicii clasice și cel al celei intuiționiste [1].

Antinomia a fost depășită de teoria marelui matematician și logicistician sovietic A. N. Kolmogorov, care în lucrarea sa *Despre principiul tertium non datur* a dovedit că teoremele matematicii intuiționiste sînt astfel legate, încît cu ajutorul unei metode speciale o teoremă demonstrată prin mijloacele logice ale matematicii clasice poate fi transformată într-o teoremă demonstrată prin mijloacele logice ale matematicii intuiționiste, adică fără aplicarea, în anumite cazuri, a legii terțiului exclus, dar și fără recunoașterea tezei gnoseologice idealiste a intuiționismului" [2].

La concluziile lui Kolmogorov — formulate în 1925 — a ajuns — în 1928 — și matematicianul austriac Gödel.

Din punct de vedere logic, trebuie să recunoaștem lui Brouwer meritul de a fi semnalat un caz — acela al colecțiilor infinite, în care comportarea normală a lui tertium non datur e pusă în paranteză. El a adus astfel, o contribuție la luminarea complexei probleme a principiului terțiului exclus, în care devine posibil un tertium datur.

Heyting a creat o axiomatică bazată pe intuiționismul brouwerian, în care figurează valorile 1 (adevărat), 0 (fals), $^1/_2$ (nici adevărat nici fals). Avem deci de-a face cu o logică trivalentă [3]

„El (Heyting) contestă numai dreptul de a decreta că în gîndire nu există mediu între adevăr și fals" [4].

În 1920, Jan Lukasiewicz a creat o logică trivalentă, vecină cu aceea a lui Brouwer și destinată să furnizeze o schemă logică deductivă noilor descoperiri în fizică [5]. Sistemul comportă valorile adevărat, fals, posibil. Ulterior, Lukasiewicz a creat un sistem al negațiilor generalizate, în care funcționează nu principiul terțiului exclus, ci acela al lui M. exclus.

Între 1926—1930, un grup de logicieni polonezi, Tarski, Lindenbaum, Sobocinski, Wagsberg, Lesniewski, sub conducerea lui Lukasiewicz, a creat un nou calcul propozițional considerat ca o „logică non-chrysippiană". Esența acestei teorii constă în dezvoltarea unui grup de propoziții care nu sînt nici adevărate, nici false [6].

Cu această ocazie Lukasiewicz scria cu entuziasm:

„Nu e ușor de prevăzut ce influență va exercita nașterea sistemelor non-chrysippiene de logică în speculația filozofică. Cred, totuși, că importanța filozofică a sistemelor dezvoltate aci ar putea fi cel puțin tot atît de mare ca și importanța geometriei neeuclidiene" [7].

Vorbind despre terțiul exclus, Lukasiewicz scria: „Legea este cel mai adînc fundament al întregii noastre logici, deși acest fapt a fost contestat energic chiar în antichitate. Această lege, cunoscută de Aristotel dar atacată și hotărît negată de epicurieni ca aplicîndu-se la propozițiile privind evenimentele viitoare contingente,

---

[1] B. V. Asmus, *loc. cit.*, p. 108.
[2] *Ibidem.*
[3] Ch. Serrus, *Traité de Logique*, p. 127. Aubier. Edition Montaigne, Paris, 1945.
[4] *Ibidem*, p. 129.
[5] *Ibidem*, p. 133.
[6] E. B. Zeisler, *Foundations of Logic and Mathematics*, vol. I, p. 123. Published by A. J. Isaacs, Chicago, 1955. Lithoprinted in the U.S.A.
[7] Apud. E. B. Zeisler, *op. cit.*, p. 125.

apare pentru prima oară în deplină claritate (sharpness) cu Chrysippos şi cu stoicii, şi este într-adevăr un principiu al dialecticii lor, care reprezintă anticul calcul al propoziţiilor. Lupta privitoare la legea terţiului exclus are o bază metafizică: susţinătorii acestei legi sînt hotărît determinişti, pe cîtă vreme oponenţii ei tind la o vedere nedeterministă asupra lumii. Astfel, sîntem readuşi la vechile concepte de posibilitate şi necesitate.

Cel mai adînc fundament al logicii pare astfel a nu fi complet evident. Cu ajutorul unor somităţi venerabile, care se originează la Aristotel, am încercat să răstorn legea terţiului exclus prin următorul raţionament:

Pot, fără inconsecvenţă, să presupun că prezenţa mea la Varşovia într-un anumit moment al anului viitor, de exemplu amiaza lui 31 decembrie, nu este determinată astăzi nici în sens pozitiv nici în sens negativ. În acest caz, este posibil, deşi nu necesar, ca în momentul dat să fiu în Varşovia. Cu această presupunere, propoziţia „să fiu în Varşovia la 31 decembrie, la amiază, anul viitor" poate să fie astăzi nici falsă, nici adevărată. Căci dacă aceasta ar fi adevărat azi, atunci prezenţa mea viitoare în Varşovia ar fi necesară ceea ce e contrariul ipotezei, iar dacă azi ar fi falsă, atunci prezenţa mea viitoare în Varşovia ar fi imposibilă, ceea ce este deopotrivă contrariu ipotezei. Prin urmare propoziţia dată nu este astăzi nici adevărată nici falsă, şi trebuie să fie altceva". E. B. Zeisler obiectează că

1 expresia „evenimente viitoare contingente", întrebuinţată de Lukasiewicz, prejudecă în sens negativ problema determinismului, termenul de „evenimente viitoare" fiind contrazicător cu sine în concepţia deterministă. Lukasiewicz, observă Zeisler, se declară în favoarea indeterminării.

2 Lukasiewicz asumă concluzia pentru a dovedi teza sa. Lukasiewicz confundă „adevărul fizic" cu cunoaşterea noastră a adevărului fizic, astfel încît el vorbeşte într-adevăr despre posibilitatea unor evenimente viitoare în lumina lipsei noastre de cunoştinţă a viitorului, oricît de departe a considerat evenimentul.

3 Lukasiewicz nu distinge între posibilitatea fizică şi cea logică „deşi cea din urmă nu are nici o legătură cu timpul" [1].

O obiecţie asemănătoare îi face lui Lukasiewicz — Paul F. Linke ; el susţine că adevărul şi falsul nu depind de timp; dacă, de pildă, se descoperă mai tîrziu că o prognoză e falsă, ea a fost falsă de la început [2]. Observaţia că logica nu depinde de timp nu poate fi acceptată însă *simpliciter*, pentru că, de pildă, însuşi principiul contradicţiei din logica formală clasică depinde de timp, aşa cum observă însuşi Aristotel. Ce altceva înseamnă adverbul ἅμα (în acelaşi timp), întrebuinţat de Aristotel în *Metaph.* pentru a enunţa principiul contradicţiei? Ἅμα e un termen relativ la temporalitate.

Nu mai vorbim de logica dialectică, unde temporalitatea logică e evidentă în principiile identităţii concrete şi predicaţiei complexe contradictorii.

Frederic Benton Fitch, profesor la Yale University, distinge propoziţii care nu pot fi asertate nici ca false, nici ca adevărate. El le numeşte propoziţii indefinite, în opoziţie cu propoziţiile „definite", ce pot fi asertate ca adevărate sau false. „Principiul terţiului exclus, scrie el, asertează că toate propoziţiile pot fi asertate ca adevărate sau false. Acest principiu nu va fi asertat însă decît în sensul aplicării sale la propoziţiile definite" [3].

---

[1] E. B. Zeisler, *op. cit.*, p. 125.

[2] În *The Journal of Symbolic Logic*, vol. 17, nr. 4, 1952 — recenzie de Paul Bernays.

[3] F. B. Fitch, *Symbolic Logic*, The Ronald Press Company, New York, 1952, p. 8 (2.12).

Benton Fitch împarte propozițiile astfel:

A. Definite.

1. Adevărate
(a) Necesar adevărate.
(b) Contingent adevărate.
2. False.
(a) Necesar false.
(b) Contingent false

B. Indefinite.

Ca exemplu de propoziție indefinită, Fitch dă următoarea propoziție: „această propoziție este ea însăși falsă". Propoziția aceasta, spune el, nu poate fi considerată adevărată fără a fi considerată și falsă și nu poate fi considerată falsă fără a fi considerată de asemenea falsă. Dacă o astfel de propoziție e privită ca satisfăcînd principiul terțiului exclus, atunci trebuie tratată ori ca adevărată ori ca falsă și astfel deopotrivă ca falsă și adevărată. „Astfel, — zice Fitch — nu putem aserta că satisface principiul mediului exclus" [1].

Fitch notează că în unele sisteme de logică, propoziția ($p \vee \sim p$) poate fi dovedită pentru orice p, dar un sistem de logică pentru care ($p \vee \sim p$) poate fi dovedit pentru orice p este considerat că posedă principiul terțiului exclus, care afirmă că orice propoziție e adevărată sau falsă. Fitch socotește — ca și intuiționiștii — că unele sisteme logice pot să nu posede principiul terțiului exclus. El observă că faptul de a nu include acest principiu printre principiile logice ar putea părea „contrariu intuiției noastre logice". Aceasta se întîmplă însă, spune el, fiindcă de obicei înțelegem prin „propoziții" „propoziții care sînt adevărate sau false", adică definite. „În această carte, continuă el, emitem însă părerea că există și alte propoziții și pe acestea le numim indefinite" [2].

John W. Blyth de la Hamilton College consideră că principiul terțiului exclus corespunde postulatului existențial în logica modernă și aristotelică a claselor. El nu garantează existența vreunui membru oarecare în universul discursului, dar garantează că cel puțin o propoziție este adevărată dacă universul discursului poate fi adevărat. El implică faptul că propoziția „toate propozițiile sînt false" este ea însăși o propoziție falsă [3].

Cercetările moderne asupra principiului terțiului exclus — continuînd observațiile aristotelice cuprinse în *De Interpretatione* — nu duc, după părerea noastră, la anularea principiului, ci numai la limitarea lui. Chiar intuiționismul lui Brouwer și Heyting nu face decît să arate că, în colecțiile infinite, principiul își suspendă valabilitatea, cîtă vreme experiența n-a dovedit că el se aplică. Intuiționismul e o reacție empiristă împotriva logicismului, dar nu o anulare a principiului terțiului exclus.

Cercetările logistice și construcția unor sisteme în care nu funcționează logic-automat terțiul exclus vădesc importanța acestui principiu și insuficiența — arătată încă de Aristotel — a tratării lui pur formale și metafizice.

---

[1] F. B. Fitch, *op. cit.*
[2] *Ibidem*, p. 57 (10—16).
[3] John W. Blyth, *A Modern Introduction to Logic*. Hooghton Mifflin Company, Boston, The University Press Cambridge, 1957, p. 284.

О TERTIUM NON DATUR (I)

КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ

Автор предложил (Cercetări filozofice, 1957, 5) два закона диалектической логики.: закон конкретного тождества и закон сложной контрарной предикации. Эти законы не отменяют симметричных законов формальной логики, остающихся вполне действительными в рамках формальной логики.

Существует ли диалектический закон, симметричный формальному закону исключенного третьего?

Чтобы ответить на этот вопрос, автор исследует главные теории, поочередно принятые в истории логики Аристотелем, Хризиппом, Гегелем и, позднее, логистами.

Без сомнения, Аристотель первый формулировал закон исключенного третьего (Metaphysica Г, 7, 1011 b, 28 Metaphysica Г, 8, 1012 b, 10 и Organon).

Принцип исключенного третьего формулирован здесь просто и основывается на онтологических соображениях, но в De Interpretatione IX Аристотель особо смягчает строгость принципа исключенного третьего. Он указывает, что (futura contingentia) пользуются временной неопределенностью, временно приостанавливающей, то есть пока существуют и не осуществляются futura contingentia, логическое действие исключенного третьего. Это исключение важно и находится в основе нехризиппской логики.

У Аристотеля в самом исключенном третьем появляется допущенное третье. Все же в апофанатическом высказывании вообще неверно, что : «every statement is true or false or tertium» (Rosser and Turquette), и только в предложениях futuro contingenti всякое предложение, касающееся будущих возможных, не истинно и не лживо, а пока нейтрально.

Автор считает, что функция предложения, введенная Вайтхедом и Расселлом, потенциально содержится в De Interpretatione IX, так как функция предложения ни истинна, ни лжива, пока переменные не заменены постоянными. Автор приходит к выводу, что Аристотель решительно устанавливает принцип исключенного третьего, но что он вводит в него отступление. Этот факт доказывает глубокое диалектическое чувство Стагирита.

Хризипп же устанавливает с непреклонной строгостью принцип исключенного третьего ; но и сам Хризипп допускает, возражая Диодору Хроносу, что осуществление возможного зависит от его совозможности с другими феноменами. Все же позиция стоико-мегарской школы представляет собой шаг направо по сравнению с аристотелевским учением.

Что касается Гегеля, то автор, хотя и отмечает большую заслугу Гегеля в диалектическом рассмотрении логики, все же подчеркивает и его природную неспособность понять законы формальной логики, как и его поверхностное рассмотрение принципа исключенного третьего.

BIBLIOTECA CENTRALĂ
SIBIU

Расселловская логика двузначна, как и традиционная логика, так как она допускает два значения истины, но функция предложения самой своей структурой сильно смягчает исключенное третье. В расселловской логике значимость исключенного третьего зависит от определенного типа (Principia Mathematica, I, стр. 129).

В предположении Броуэра принцип исключенного третьего подчинен, как известно, проверке опытом. Отсюда следует, что tertium non datur применимо после опытной проверки к конечным классам, а не применимо к бесконечным классам, так как последние, согласно определению, не поддаются никакой проверке.

Следовательно, после epoche для tertium non datur, а в предложениях futuro contingenti (De Interpretatione IX), после отрицания в становлении (Гераклит и Гегель), после заключения в скобки в функции предложения (Расселл), вот броуэрское отрицание исключенного третьего по отношению к бесконечным классам. Но у самого Броуера отрицание не абсолютно, а связано с вопросом бесконечных классов.

По А. Реймонду принцип исключенного третьего все же действует даже в случае абсурда, так как нужно решить абсурдно, ли предложение, или нет — tertium non datur.

Автор думает, что броуэрское прекращение действия исключенного третьего в случае бесконечных классов оправдано, так как бесконечный ряд не может быть доказан, но здесь идет речь о прекращении действия, а не об уничтожении принципа. Собственно говоря, отменяется приложение принципа, а не сам принцип. Принцип приведен в состояние бездействия.

После этого автор говорит о теориях польских логиков и особенно об учении Яна Лукасьевича. Он приводит возражения Е. Б. Зейслера (Foandations of Logic and Mathematics) и возражения П. Ф. Линке, думающего, что время должно быть совершенно исключено из логики. Ф. Бентоу Фитш вводит различие между определенными и неопределенными предложениями и думает разрешить таким образом спор об исключенном третьем.

В первой части очерка автор приходит к заключению, что современные исследования об исключенном третьем, хотя и развивают указания Стагирита, не ведут эффективно к аннулированию принципа исключенного третьего, а только к его ограничению.

Логические исследования и построение систем, исключающих исключенное третье в равной степени подчеркивают как первостепенное значение этого принципа, так и его логическую ограниченность и необходимость найти полную и высшую точку зрения, и это может быть только точка зрения диалектической логики.

LA QUESTION DU TERTIUM NON DATUR (I)

RÉSUMÉ

Dans *Cercetări filozofice* (Recherches de philosophie), n° 5/1957, l'auteur a proposé deux lois de la logique dialectique, à savoir: la loi de l'identité concrète et la loi de la prédication complexe contradictoire. Ces lois n'abolissent pas les

lois symétriques de la logique formelle, qui demeurent parfaitement valables, entre les limites de la logique formelle.

Y-a-t-il une loi dialectique, symétrique de la loi formelle du tiers exclu ?

Afin de répondre à cette question, l'auteur passe en revue les principales théories, successivement adoptées, dans l'histoire de la logique, par Aristote, Chrysippe, Hegel et, dernièrement, par les logisticiens.

C'est, sans conteste, Aristote qui, le premier, a formulé la loi du tiers exclu *(Métaph.* Γ 7, 1011 b 28 a — *Métaph.* Γ 8, 1012 b 10 et *Organon passim)*.

Le principe du tiers exclu est ici énoncé *simpliciter* et est fondé sur des considérations ontologiques, mais, dans *De Interpretatione* IX, Aristote assouplit singulièrement la rigueur du principe du tiers exclu. Il montre que les *futura contingentia* jouissent d'une indétermination temporaire qui suspend provisoirement, c'est-à-dire tant qu'il reste des *futura contingentia* qui ne se réalisent pas, l'action logique du tiers exclu. Cette exception est d'importance et est à l'origine des logiques non-chrysippiennes.

Chez Aristote, à l'intérieur même du tiers exclu, apparaît le tiers admis. Pourtant, dans le discours apophantique en général, il n'est pas vrai que «*every statement is true or false or tertium*» (Rosser and Turquette), mais seulement dans les propositions de *futuro contingenti* toute proposition portant sur des futurs contingents n'est ni vraie ni fausse, mais provisoirement neutre.

L'auteur estime que la fonction propositionnelle, introduite par Whithead et Russell, est virtuellement contenue dans *De Interpretatione* IX, puisque la fonction propositionnelle n'est ni vraie ni fausse, tant que les variables n'ont pas été remplacées par des constantes. La conclusion de l'auteur est qu'Aristote pose fortement le principe du tiers exclu, mais qu'il y apporte une importante dérogation. Ce fait témoigne du profond sens dialectique du Stagirite.

En revanche, Chrysippe pose avec une rigueur inflexible le principe du tiers exclu; mais Chrysippe lui-même admet — à l'encontre de Diodore Chronos — que la réalisation du possible dépend de sa compossibilité avec d'autres phénomènes. Pourtant, la position de l'école stoïco-mégarique représente un pas vers la droite par rapport à la doctrine aristotélicienne.

Pour ce qui est de Hegel, l'auteur — tout en relevant les grands mérites de Hegel dans la considération dialectique de la logique — souligne son incapacité foncière de comprendre les lois de la logique formelle, ainsi que sa façon superficielle de traiter le principe du tiers exclu.

La logique russellienne est bivalente comme la logique traditionnelle, puisqu'elle admet deux valeurs de vérité, mais la fonction propositionnelle, par sa structure même, apporte une importante atténuation du tiers exclu. Dans la logique russellienne le tiers exclu vaut en fonction d'un type déterminé *(Principia Mathematica*, I, p. 129).

Dans la conception de Brouwer, le principe du tiers exclu est subordonné, comme on le sait, à la vérification expérimentale. Il en résulte que le *tertium non datur* s'applique — après vérification expérimentale — aux collections finies, mais qu'il ne s'applique pas aux collections infinies, puisque celles-ci échappent — par définition — à toute vérification.

Par conséquent, après l'époché du *tertium non datur* dans les propositions de *futuro contingenti* (*De Interpretatione* IX), après sa négation dans le cadre du devenir (Héraclite et Hegel), après sa mise entre parenthèses dans la fonction propositionnelle (Russell), voilà la négation brouwerienne du tiers exclu par

rapport aux collections infinies. Mais, chez Brouwer lui-même, la négation n'est pas absolue, mais relative au problème des collections infinies.

Selon A. Reymond, le principe du tiers exclu intervient cependant, même dans le cas de l'absurde, car il faut décider si une proposition est absurde ou non = *tertium non datur.*

L'auteur pense que la suspension brouwerienne du tiers exclu dans le cas des collections infinies est justifiée, parce que la série infinie est impossible à démontrer, mais qu'il s'agit justement d'une suspension et non d'un anéantissement du principe. C'est, en substance, l'application du principe qui est annulée et non pas le principe lui-même. Le principe est mis en état d'inaction.

L'auteur se réfère ensuite aux théories des logiciens polonais et notamment à la doctrine de Jan Lukasiewicz. Il cite les objections de E. B. Zeisler *(Foundations of Logic and Mathematics)* et les objections de P. F. Linke, qui pense que le temps doit être totalement exclu de la logique. F. Benton Fitch introduit la distinction des propositions indéfinies et définies et pense, de cette façon, résoudre la querelle du tiers exclu.

Dans la première partie de son travail, l'auteur conclut que — tout en développant les suggestions du Stagirite — les recherches modernes sur le tiers exclu ne conduisent pas effectivement à l'annulation du principe du tiers exclu, mais seulement à sa limitation.

Les études logistiques et la construction de systèmes excluant le tiers exclu marquent tant l'importance capitale de ce principe que ses limites logiques et la nécessité de trouver un point de vue complet et supérieur, qui ne peut être que celui de la logique dialectique.

UNITATEA DINTRE ONTOLOGIE, GNOSEOLOGIE, LOGICĂ ŞI METODOLOGIE ÎN MATERIALISMUL DIALECTIC

DE

V. P. TUGARINOV (U.R.S.S.)

În epoca actuală se ridică cu o deosebită acuitate necesitatea dezvoltării continue a materialismului dialectic şi istoric, apare ca insuficientă limitarea la repetarea şi comentarea unor teze cunoscute, deşi absolut juste, ale marxismului. Filozofilor marxişti li se cere să pună şi să rezolve creator problemele ridicate de viaţa actuală, să adîncească şi să concretizeze unele teze ale marxismului.

Elaborarea problemei privind structura internă a ştiinţei filozofice marxiste este o parte constitutivă şi, într-o anumită măsură, premisa viitoarei dezvoltări a filozofiei marxiste. Aceasta va duce la explicarea caracterului multilateral, a bogăţiei interne şi în acelaşi timp a unităţii, a caracterului monolit şi sistematic al filozofiei marxiste.

Unitatea organică şi indisolubilitatea tuturor laturilor şi funcţiilor materialismului dialectic precum şi caracterul exhaustiv al problematicii filozofice atinse în ea, conferă filozofiei marxiste o categorică superioritate faţă de sistemele filozofice din trecut şi mai ales faţă de curentele şi orientările filozofice contemporane.

La mulţi filozofi din trecut, se făceau simţite fie caracterul contradictoriu al diferitelor laturi ale sistemelor lor filozofice (de ex. Locke, Kant, Hegel), fie eclectismul (de ex. revizioniştii Internaţionalei a II-a), fie caracterul contradictoriu al poziţiilor lor filozofice şi ştiinţifice (Descartes, Kant etc.). Filozofia marxistă nu are asemenea vicii: tezele ei sînt în strictă concordanţă şi reprezintă un tot unitar, monolit.

Multe sisteme filozofice din trecut se caracterizau prin evidenţierea unilaterală a unei anumite laturi în dauna altor laturi: gnoseologie (Kant), logică (Hegel), ontologie (mai ales în sistemele de filozofie a naturii), metodologie (pozitiviştii contemporani).

Materialismul dialectic este eliberat de aceste neajunsuri, în el sînt reprezentate pe deplin şi într-o unitate deplină toate laturile şi funcţiile ştiinţei filozofice; nici una nu absoarbe pe celelalte.

Meritele şi superioritatea structurii interne a ştiinţei filozofice marxiste apar deosebit de reliefate mai ales pe fondul viciilor şi lacunelor filozofiei burgheze

contemporane, în care, în genere, lacunele filozofiei nemarxiste își găsesc expresia lor extremă.

În neopozitivism, planul ontologic, în sensul propriu al cuvîntului, de reprezentare științifică generalizată despre lume în ansamblu, precum și planul gnoseologic în sensul de teorie a cunoașterii lumii obiective și a condițiilor atingerii adevărului obiectiv, sînt negate și înăbușite de agnosticismul și relativismul neînfrînat care domină „ideile" pozitivismului contemporan. Pozitivismul este „partidul de mijloc" în filozofie, tentativa lamentabilă de a ocupa o poziție intermediară între materialism și idealism. În pozitivism, logica este înlocuită prin logistică, o denaturare subiectivistă a logicii. În analiza conceptelor, abordarea logică este înlocuită prin cea matematică sau lingvistică, analiza de fond este înlocuită printr-una formală și formalizantă, abordarea obiectivă prin cea subiectivă. Aceste caracteristici se referă la toate variantele neopozitivismului, — pozitivismul logic, semantica, pragmatismul etc.

În existențialism, funcțiile filozofice fundamentale sînt slab reprezentate, iar tezele care se referă la acestea sînt puțin legate între ele, reprezentînd o acumulare eclectică de teze împrumutate de la diferite curente burgheze, mai ales — cele pozitiviste. Conținutul principal al existențialismului este de ordin psihologic-etic, fiind lipsit, de asemenea, de orice unitate. Toate acestea nu reprezintă cîtuși de puțin trăsături întîmplătoare ale curentelor filozofice ale gîndirii contemporane burgheze. Aceste curente nu pot fi numite sisteme filozofice. Burghezia contemporană nu mai poate opune marxismului o concepție despre lume cît de cît unitară, capabilă să se cristalizeze într-un sistem. Caracterul epigonic al filozofiei burgheze contemporane nu se manifestă numai în esența ei ideologică, ci și în forma ei, în trăsăturile sale structurale.

Explicarea structurii interne, a plenitudinii funcțiilor filozofiei marxiste este importantă, de asemenea, pentru înlăturarea tendințelor manifestate și în rîndurile marxiștilor, de a îngusta rolul și funcțiile filozofiei marxiste.

Reducerea problemelor filozofiei marxiste la numai una din funcțiile ei, la funcția metodologică și la deservirea metodologică a științelor naturii, a căpătat o largă răspîndire. Reducerea problemelor filozofiei marxiste la deservirea științelor speciale își are rădăcinile în negarea pozitivistă a filozofiei ca știință, ca concepție despre lume, ca învățătură despre legile cele mai generale ale realității în ansamblu. Această reducere își trage de asemenea rădăcinile din reprezentarea vulgară că viața spirituală a societății este necesară numai în măsura în care ea ajută vieții economice, activității de producție. Din acest punct de vedere, filozofia ar fi necesară mai ales pentru a contribui indirect, prin intermediul științelor speciale, la dezvoltarea industriei și agriculturii. Această problemă este desigur importantă. Din motive de la sine înțelese, partidele comuniste și muncitorești din țările lagărului socialist acordă o mare atenție dezvoltării economiei naționale din țările lor, întăririi bazei economice a socialismului și comunismului. Aceasta nu înseamnă însă cîtuși de puțin că marxismul reduce toate interesele oamenilor la bunuri și avantaje materiale. Știința, arta, filozofia și alte forme ale conștiinței sociale sînt cele mai mari valori spirituale prin ele însele, nu au numai o importanță relativă (în sensul deservirii directe sau mijlocite a vieții materiale), dar și o importanță absolută, ca roade supreme ale culturii umane. Filozofia răspunde la întrebările eterne ale spiritului uman cu privire la lume, natură, la conștiință, la sensul vieții, idealurile omului înaintat etc. A o reduce însă numai la căutarea dialecticii acizilor și bazelor în chimie ș.a.m.d., înseamnă a manifesta practicism vulgar, pragmatism,

americanism, opus concepției marxiste despre caracterul și modul de viață al omului în societatea socialistă și comunistă.

Nu de mult se socotea, de asemenea, inadmisibilă folosirea noțiunii de ontologie, aplicată la filozofia marxistă.

A aborda ontologic obiectul științei, adică a studia acest obiect așa cum este el, fără nici o legătură cu subiectul care-l cunoaște — iată problema principală, esențială a oricărei științe. A nega importanța ontologică a filozofiei marxiste, a nega necesitatea cunoașterii lumii și a problemelor generale ca atare, a reduce filozofia marxistă la teoria cunoașterii, la gnoseologie, înseamnă a nega importanța acesteia ca știință, ca concepție despre lume.

Astfel, problema care a dat titlul acestui articol nu are numai o latură teoretică, de specialitate, ci și una profund ideologică.

Dar această problemă are totodată și o importanță propagandistică, didactică. Ea este necesară ca fundamentare științifică a unei juste alcătuiri a programelor de materialism dialectic. Dificultățile care s-au ivit în legătură cu această problemă nu sînt provocate numai de atitudinea critică față de schemele adoptate anterior, ci mai ales de faptul că corelația internă a unor anumite părți, laturi și probleme ale științei filozofice marxiste, nu este destul de bine explicată. Necesitatea unei expuneri consecvente, închegate din punct de vedere logic, a științei, în care toate părțile și laturile ei să fie nu numai foarte strîns legate între ele, ci să se și interpătrundă reciproc, cere o analiză subtilă a structurii interne a științei filozofice.

Această problemă cere, înainte de toate, analiza naturii și raportului dintre elementele și formele logice fundamentale ale științei filozofice. Prin *elemente* logice ale științei filozofice, noi înțelegem totalitatea termenilor, noțiunilor, categoriilor acestei științei. Prin *forme* logice, noi înțelegem totalitatea legăturilor între noțiuni (categorii), adică definițiile, principiile, legile, legitățile și teoriile proprii științei filozofice. Bineînțeles noțiunile, categoriile, sînt de asemenea forme logice, însă sînt formele care apar ca expresii elementare, inițiale, ale cunoașterii filozofice, ca niște „cărămizi" din care se construiește edificiul științei filozofice. În acest sens, ele pot fi considerate tocmai ca *elementele* sistemului filozofic. Definițiile, legile, teoriile filozofice etc. reprezintă din punct de vedere logic combinații, conexiuni de categorii, adică părți mai complexe ale cunoașterii filozofice. Raportul dintre categorii și aceste forme ale judecăților filozofice constă în următoarele:

Definiția filozofică (de exemplu: „conștiința este însușirea materiei superior-organizate" sau: „întîmplarea este forma de manifestare și complectare necesității") dezvăluie conținutul categoriei, prin evidențierea însușirilor ei, precizînd astfel locul și raportul ei cu noțiunile cele mai apropiate de ea din punctul de vedere al conținutului și sferei. Astfel, definiția are o funcție auxiliară în raport cu categoriile respective (le explicitează), și nu depășește limitele acestei funcții. Cele spuse nu micșorează cîtuși de puțin importanța definiției filozofice. Dezvăluirea conținutului, esenței și limitelor noțiunilor universale ne oferă un imens spor de cunoaștere și reprezintă, după cum atestă Engels, una din principalele funcții ale filozofiei în genere. Majoritatea categoriilor filozofice reflectă în conținutul lor o anumită legitate generală, de exemplu cauzalitatea, forma, finalitatea etc.

Dar dacă definiția filozofică dezvăluie conținutul, sensul categoriei în ansamblu, adică legitatea generală pe care o reflectă această categorie, *legea* filozofică merge mai departe. Ea dezvăluie anumite laturi, momente ale acestei legități

şi prin aceasta o concretizează şi o îmbogăţeşte. Astfel, dezvăluind categoria cauzalităţii, noi surprindem faptul că însuşirile fundamentale ale legăturii cauzale sînt legătura temporală (cauza precede efectului) şi legătura necesară (efectul urmează cu necesitate cauzei).

Judecăţile efectuate în legătură cu aceasta — „cauza precede efectului" şi „efectul urmează cu necesitate cauzei" — sînt legi filozofice.

Dezvăluirea unor astfel de legi face posibilă următoarea definiţie a cauzalităţii: „cauzalitate se numeşte acea formă de legătură dintre fenomene, în care fenomenului anterior îi urmează cu necesitate un alt fenomen". Din acest exemplu, noi vedem legătura strînsă dintre lege şi definiţie. Raportul dintre aceste forme constă în următoarele: dezvăluindu-ne diferite laturi ale legităţii, îmbogăţind şi concretizînd astfel cunoaşterea acestei legităţi, legea oferă materialul pentru definiţia ştiinţifică a legităţii respective, căci a defini înseamnă a găsi determinările, momentele, laturile fenomenului. Însă legea îndeplineşte şi o altă funcţie. Ea nu dezvăluie numai laturile unei anumite legităţi (cum a fost cazul în exemplul de mai sus), ci şi legăturile, corelaţia dintre diferite legităţi. De exemplu legea trecerii cantităţii în calitate, şi reciproc, nu dezvăluie numai conţinutul categoriilor (legităţilor) cantitate şi calitate, ci şi a corelaţiei lor legice în mişcarea şi dezvoltarea lor comună. Legile corelaţiei dintre formă şi conţinut, de exemplu „conţinutul are mai multe forme sub diferite raporturi", ş.a.m.d. nu dezvăluie numai conţinutul categoriilor (legităţilor) „formă" şi „conţinut", ci fixează şi legăturile legice, corelaţia dintre aceste categorii în statica şi în dezvoltarea lor. Esenţa legii constă tocmai în această ultimă funcţie: stabilirea legăturii dintre legităţi (raporturile universale). Chiar şi în primul exemplu (referitor la cauzalitate), legea leagă de asemenea două raporturi universale: al cauzei şi al efectului.

Principiile filozofice (ca şi principiile ştiinţifice în general) constituie un gen deosebit de categorii. Acestea sînt categorii care stau la baza tuturor celorlalte, deţin un loc principal printre acestea. Astfel sînt, de exemplu, principiul dezvoltării şi principiul unităţii lumii, naturii (principiul conexiunii universale a fenomenelor), indicate de Lenin. Aceste principii sînt principalele determinări ale dialecticii marxiste şi, în consecinţă, sînt însuşirile şi trăsăturile fundamentale ale acesteia. Recunoaşterea şi dezvăluirea acestor trăsături determină şi studierea tuturor celorlalte categorii şi legi ale dialecticii. Termenul „principiu" folosit în domeniul gîndirii desemnează orientarea principală, ideea fundamentală care stă la baza unei opere sau activităţi practice. În sfîrşit, *teoriile* filozofice (ca şi cele ştiinţifice în general) reprezintă părţi întregi, „bucăţi" ale ştiinţei, care reunesc în sine o sumă de teze filozofice, inclusiv legi. Aşa sînt, de exemplu, în filozofia marxistă, teoria reflectării, teoria cunoaşterii etc.; în materialismul istoric — teoria revoluţiei proletare, teoria dictaturii proletariatului etc. În sensul larg al cuvîntului, termenul „teorie" este folosit în accepţia de ştiinţă în genere, spre deosebire de practică (teoria şi practica) şi în sens de ştiinţă generalizatoare, spre deosebire de aplicaţiile ei practice (ştiinţă teoretică, spre deosebire de ştiinţele descriptive şi aplicate).

Acestea sînt elementele şi formele cele mai esenţiale ale cunoaşterii filozofice, precum şi principalele lor corelaţii.

Elementele şi formele indicate sînt proprii fiecărei ştiinţe. Specific este numai conţinutul lor, deosebit în fiecare ştiinţă. Astfel termenii ereditate şi adaptare sînt prin forma lor noţiuni, adică elemente proprii oricărei ştiinţe, iar prin conţinutul lor, ca ereditate şi adaptare propriu-zise, aparţin numai formei biologice. Legea

unităţii dintre organism şi mediu este ca lege, prin forma sa logică, proprie oricărei ştiinţe, dar prin conţinutul său este specifică numai biologiei. Dar, mai departe, fiecare ştiinţă se împarte, se ramifică într-o serie de părţi mai mari întru totul *specifice* ştiinţei respective. Astfel, biologia se împarte în botanică, zoologie şi alte secţiuni care au de asemenea o diviziune internă specifică. Sus-menţionata divizare a ştiinţei în elemente şi forme logice, este valabilă într-o egală măsură pentru fiecare dintre aceste părţi sau laturi specifice, atît pentru botanică cît şi pentru zoologie.

Structura logică internă a ştiinţei filozofice nu se limitează nici ea la împărţirea în elemente şi forme logice. În cadrul ei se diferenţiază laturi sau „părţi" mai însemnate, care au de asemenea o natură logică, însă posedă deja alte criterii de diviziune decît cele precedente şi anume criterii *specifice* tocmai ştiinţei filozofice. Mai mult, ea nu are numai o singură diviziune, ci *mai multe diviziuni care se întretaie între ele.*

★

Cea mai cunoscută şi studiată diviziune a filozofiei materialismului dialectic este diviziunea lui în teorie (materialismul filozofic) şi metodă (dialectica marxistă).

Bazele obiective, respectiv, sensul teoretic ale acestei împărţiri sînt evidente. Fiecare sistem filozofic şi fiecare curent filozofic din trecut şi de astăzi cît de cît închegat, are două laturi. La baza celei dintîi stă răspunsul la problema raportului dintre materie şi spirit, la baza celei de a doua răspunsul la problema dezvoltării şi a celor două interpretări (concepţii) ale acesteia din urmă. Prima problemă este de ordinul substanţei, cea de a doua de ordinul atributelor. De aceea, prima problemă, cu toată însemnătatea celeilalte, este totuşi problema fundamentală a filozofiei. Astfel, materialismul filozofic este baza dialecticii marxiste, materialiste.

Obiectul de studiu al dialecticii marxiste nu este pur şi simplu „ceva care se mişcă şi se dezvoltă", ci tocmai *materia* în mişcare. Materia este substanţa şi purtătoarea atributului său — a mişcării — şi, corespunzător, învăţătura despre materie este primordială în raport cu învăţătura despre mişcare şi dezvoltare, cu dialectica marxistă. Aceasta nu a exclus şi nu exclude faptul că în anumite perioade de dezvoltare a gîndirii filozofice (de exemplu în epoca lui Hegel) sau într-o anumită perioadă a istoriei filozofiei marxiste, apărarea şi dezvoltarea dialecticii marxiste a putut fi pusă şi a fost pusă pe *prim plan* în filozofia marxistă.

Aceasta a fost perioada activităţii filozofice a lui Marx şi Engels. „Evoluînd dincolo de Feuerbach şi maturizîndu-se în lupta desfăşurată împotriva cîrpacilor — scria Lenin — Marx şi Engels au acordat, firește, cea mai mare atenţie zidirii edificiului filozofiei materialiste pînă sus, cu alte cuvinte concepţiei materialiste despre istorie, şi nu gnoseologiei marxiste. Astfel se explică faptul că Marx şi Engels au subliniat în lucrările lor mai curînd materialismul *dialectic*, decît *materialismul* dialectic, au insistat mai curînd asupra materialismului *istoric*, decît asupra *materialismului* istoric" [1].

Dezvoltînd această idee, V. I. Lenin dezvăluie mai amănunţit condiţiile istorice care au determinat această particularitate a activităţii filozofice a întemeietorilor marxismului. „Marx şi Engels, precum şi J. Dietzgen, au apărut în arena

[1] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 14, E.S.P.L.P., 1954, p. 324.

filozofiei într-o perioadă de predominare a materialismului, în general, printre intelectualii progresişti şi, în special, în cercurile muncitoreşti. A fost foarte firesc deci ca Marx şi Engels să-şi fi îndreptat întreaga lor activitate în direcţia unei serioase *dezvoltări* teoretice a materialismului, a aplicării lui în domeniul istoriei, adică în direcţia *terminării pînă sus* a edificiului filozofiei materialiste, şi nu în direcţia repetării unor lucruri vechi. A fost foarte firesc deci ca ei *să se fi mărginit* în domeniul gnoseologiei să corecteze greşelile lui Feuerbach, să ia în derîdere trivialităţile materialistului Dühring, să critice greşelile lui Büchner (vezi şi J. Dietzgen), să sublinieze ceea ce *îndeosebi* le lipsea acestor scriitori cunoscuţi şi populari în mediul muncitoresc, şi anume: dialectica" [1].

Cititorul este rugat să observe în treacăt (este important pentru cele ce urmează), că în citatele de mai sus V. I. Lenin înţelege prin gnoseologie materialismul filozofic.

Rugăm de asemenea pe cititor să observe cît de subtil subliniază Lenin, în primul citat, legătura dintre dialectică şi materialism în filozofia marxistă, şi anume prin sublinierea celui dintîi sau celui de-al doilea cuvînt în termenul „materialism dialectic".

Această legătură strînsă şi organică, mai exact interpătrunderea materialismului şi dialecticii reprezintă o particularitate importantă şi un merit al materialismului dialectic, care îl ridică pe acesta din urmă deasupra materialismului premarxist şi a dialecticii hegeliene.

De aceea, în predarea şi propagarea materialismului dialectic nu trebuie să admitem o despărţire rigidă între teorie şi metodă.

Înţelegerea materialismului filozofic ca gnoseologie a corespuns de mult tradiţiei filozofice stabilite şi a fost unanim recunoscută în rîndurile social-democraţiei ruse şi internaţionale. Ea a fost şi este justă, deoarece realmente, materialismul filozofic nu este numai o ontologie, adică învăţătura despre materie, despre formele şi însuşirile ei atributive, ci şi învăţătura despre corelaţia dintre existenţă şi gîndire, adică temelia teoriei cunoaşterii. Această concepţie era astfel mult mai profundă decît restrîngerea premarxistă a teoriei cunoaşterii în limitele deosebirilor dintre senzualism, empirism şi raţionalism. Însă această veche interpretare trebuia precizată şi lărgită, deoarece dialectica materialistă a apărut nu numai ca o metodă filozofică, ci şi ca gnoseologie dialectică, care a depăşit mărginirea specifică teoriei senzualiste şi raţionaliste a cunoaşterii, şi ca logică dialectică, care a depăşit caracterul îngust al logicii formale vechi, tradiţionale.

Acest lucru a fost făcut de Lenin în tezele sale cu privire la faptul că (*nu numai* materialismul filozofic marxist, *ci şi*) dialectica marxistă este o teorie a cunoaşterii şi în acelaşi timp o logică nouă, marxistă. Această teză a depăşit şi mai profund împărţirea premarxistă, liniară şi mecanicistă a materialismului, gnoseologiei şi logicii, considerate ca „părţi" separate, ca simple „secţiuni" ale ştiinţei filozofice şi chiar ca ştiinţe izolate (mai ales logica).

Formula leninistă despre identitatea dintre dialectică, logică şi teoria cunoaşterii era îndreptată de asemenea şi împotriva îngustării rolului gnoseologic al filozofiei marxiste numai la materialismul filozofic marxist precum şi împotriva interpretării dialecticii marxiste numai ca metodă a cunoaşterii, îngustare tradiţională în istoria marxismului şi caracteristică pentru teoreticienii Internaţionalei a II-a, printre care şi G. V. Plehanov.

---

[1] V. I. Lenin, *op. cit.*, p. 236.

V. I. Lenin l-a criticat pe Plehanov pentru faptul că acesta:

1) a subapreciat rolul dialecticii în filozofia marxistă, nu a înțeles importanța ei ca teorie a cunoașterii, ca știință filozofică, nu a elaborat teoria dialecticii;

2) nu a acordat atenție faptului că dialectica este specifică întregii cunoașteri a omului, că pînă și în cea mai simplă propoziție și judecată se poate și trebuie să se dezvăluie ca într-un nucleu, sau celulă, embrioanele a aproape tuturor elementelor dialecticii;

3) a subapreciat caracterul dialectic al teoriei gîndirii, caracterul dialectic al istoriei cunoașterii și de aceea a abordat nedialectic critica concepțiilor filozofice nemarxiste, necorijîndu-le și necăutînd în ele sîmburele just, ci respingîndu-le de la bun început, „a limine", neintrînd deplin în esența chestiunii;

4) a tratat esența dialecticii, legea unității și luptei contrariilor, ca o sumă de exemple, și nu ca o lege a cunoașterii și ca o lege a lumii obiective [1].

Astfel, teza lui Lenin cu privire la identitatea dintre dialectică, logică și teoria cunoașterii în marxism nu șterge de loc „vechea" împărțire a materialismului dialectic în teorie și metodă; ea nu exclude importanța gnoseologică a materialismului filozofic marxist, extinzînd această însemnătate mai departe și asupra dialecticii marxiste. Prin această formulă, Lenin nu punea problema epuizării exhaustive a structurii interne a filozofiei marxiste, ci completa, adîncea și dezvolta „vechea" structurare.

Nu putem crede că formula leninistă recunoaște importanța teoriei cunoașterii numai pentru dialectica materialistă; ea afirmă de asemenea importanța *teoretică* și gnoseologică a dialecticii, ca știință alături de materialismul filozofic. În sfîrșit, această formulă nu respinge toate *celelalte* funcții ale filozofiei marxiste, nu reduce aceste funcții numai la cea gnoseologică. Pentru înțelegerea tuturor funcțiilor filozofiei marxiste nu trebuie să ne adresăm numai formulei indicate, ci și tuturor operelor clasicilor marxism-leninismului.

Formula leninistă sus-menționată nu poate înlocui structurarea filozofiei marxiste în teorie și metodă și datorită faptului că problema gnoseologiei și logicii se referă la o altă structurare a materialismului dialectic care are alte baze și anume la distingerea în materialismul dialectic a patru laturi sau funcții fundamentale: ontologică, gnoseologică, logică și metodologică.

Vom trece la această problemă.

★

Ce se înțelege prin latura sau funcția *ontologică* a științei?

Fiecare știință studiază fenomenele realității înconjurătoare, *așa cum sînt prin ele însele, independent de noi, de subiect.* De exemplu, fizicianul care cercetează fenomenele electricității, sau botanistul care studiază fenomenul fotosintezei, fac cu totul abstracție de însăși existența cercetătorilor acestor fenomene, studiază aceste fenomene ca și cum nu ar exista oameni care le-ar cunoaște. La fel, și marxistul care cercetează fenomenele societății le abordează mai întîi ca un proces istorico-natural, ca un fenomen care decurge în societate în afara voinței și conștiinței oamenilor. Chiar și cercetarea fenomenelor conștiinței și gîndirii în științele psihologice și logice cere o abordare ontologică, adică o cercetare a fenomenelor de conștiință și gîndire ca fenomene specifice ale materiei. Abordarea ontologică și, corespunzător, funcția ontologică, adică studiul fenomenelor ca atare

[1] Vezi V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, E.S.P.L.P., p. 250, 324, 148, 321.

în esența lor, cu determinările și raporturile lor cu alte fenomene, este funcția fundamentală și determinantă a științei. Privată de sarcina explicării lumii înconjurătoare, știința încetează a mai fi știință. Această sarcină — de a explica lumea în întregul ei — o îndeplinește și filozofia. *Tocmai datorită acestei sarcini sau funcții ea apare ca o concepție despre lume.* Desemnînd filozofia marxistă drept știința legilor cele mai generale ale naturii, societății și gîndirii, noi formulăm prin aceasta latura ei ontologică, respectiv, funcția ei ontologică: a explicării filozofice a acestor legi generale ale realității. Prin funcția sa ontologică, filozofia nu se deosebește de științele speciale. Ea se deosebește însă de ele în această privință prin lărgimea obiectului său, adică prin faptul că explică lumea în ansamblu și legile ei generale și nu părți (domenii) ale acestei lumi și legi particulare care guvernează fenomenele acestui domeniu. Latura ontologică a științei și filozofiei nu este obiectivă numai prin conținutul ei, ci și prin forma ei, ea face abstracție de subiect. De aceea, funcția ontologică este în filozofie *funcția primordială, care determină toate celelalte laturi* și toate celelalte funcții.

Negarea acestei laturi sau funcții a filozofiei de către idealiștii și pozitiviștii contemporani nu este întîmplătoare, ea are ca scop să golească filozofia de conținutul ei obiectiv, științific, s-o transforme într-o construcție subiectivă, aparent științifică. Reducerea problemelor filozofiei marxiste la metodă, la teoria cunoașterii etc. de către unii filozofi marxiști dă apă la moară ideologiei antimarxiste.

Dar conținutul materialismului dialectic nu se limitează la explicarea lumii, așa cum există aceasta prin ea însăși; filozofia marxistă este în același timp și o teorie a cunoașterii, gnoseologie. Funcția gnoseologică este *specifică* filozofiei: nici o știință specială nu este gnoseologie. Problema fundamentală a filozofiei, problema raportului dintre gîndire și existență, nu este numai o problemă ontologică, ci și gnoseologică, mai exact: este temelia teoriei cunoașterii. Într-adevăr, materialismul și idealismul reprezintă temelii deosebite și opuse ale teoriei cunoașterii. O altă latură a acestei probleme fundamentale, cea a cognoscibilității lumii, este de asemenea o problemă strict gnoseologică.

Astfel, baza gnoseologiei se găsește înăuntrul materialismului filozofic. Tocmai acest lucru a permis marxiștilor din perioada preleninistă să înțeleagă prin gnoseologie materialismul filozofic.

Dacă, mai departe, avem în vedere teza leninistă că și dialectica este *de asemenea* o teorie a cunoașterii, — din aceasta decurge că nu o „parte" oarecare a materialismului dialectic ci *întregul* materialism dialectic are o semnificație gnoseologică.

Gnoseologia are, la rîndul ei, două părți:

Prima arată *în ce constă natura conștiinței* și gîndirii (teoria reflectării existenței de către conștiință), cea de a doua — *cum se produce procesul cunoașterii.*

Astfel, în gnoseologie, — *în sensul larg al cuvîntului*, — care cuprinde *întregul* materialism dialectic, trebuie să deosebim o parte, o secțiune, care este teoria cunoașterii *într-un sens mai îngust* al cuvîntului, și anume: învățătura despre procesul cunoașterii (învățătura despre treptele cunoașterii și raportul dintre ele, învățătura despre adevăr etc.).

Materialismul dialectic este și ontologie, de asemenea *global*, în întregime, cu excepția acestui ultim sector — învățătura despre procesul cunoașterii. Nu numai materialismul filozofic are o importanță ontologică, ci și dialectica: principiile, legile și categoriile ei. Toate acestea au *simultan* o importanță atît ontologică cît

şi gnoseologică; ele sînt şi fenomene obiective, legi şi legităţi obiective şi în acelaşi timp sînt şi legi ale ştiinţei, legile gîndirii dialectice.

Astfel, ontologia şi gnoseologia în cadrul materialismului dialectic *nu sînt părţi izolate ale acestuia din urmă ci doar aspecte deosebite, laturi deosebite* ale aceluiaşi conţinut, funcţii deosebite îndeplinite de acest conţinut.

Astfel, materialismul dialectic explică natura (lumea, universul), din cel mai general şi cuprinzător punct de vedere, incluzînd şi asemenea fenomene ale naturii ca societatea şi conştiinţa, şi dezvăluie legile cele mai generale ale realităţii şi cunoaşterii. Dar materialismul dialectic nu dezvăluie numai legile naturii şi cunoaşterii, ci ne şi învaţă să gîndim în mod marxist. În aceasta constă importanţa sa logică, *funcţia sa logică*. Este uşor să izolăm problemele logicii de ontologie; este greu însă să izolăm logica de gnoseologie. Însă şi aici deosebirea dintre aceste probleme este destul de limpede. *Trebuie să deosebim cunoaşterea de gîndire.* Gnoseologia este învăţătura despre cunoaştere, iar logica — învăţătura despre gîndire. Cunoaşterea este rezultatul activităţii gîndirii. Gîndirea însă, este un instrument al cunoaşterii. Gîndirea îşi are legile sale, a căror respectare condiţionează justeţea rezultatelor obţinute. Ea are de asemenea formele sale, în cadrul cărora se desfăşoară procesul de gîndire. De asemenea trebuie să deosebim formele şi legile gîndirii. Deosebirea dintre ele este analogă deosebirii dintre tehnică şi tehnologie, în producţie. Formele gîndirii, — noţiunile, judecăţile, deducţiile etc. — pot fi comparate cu nişte vase comunicante, în care se produce mişcarea gîndirii, „revărsarea" lor dintr-un vas într-altul, pe cînd legile gîndirii reprezintă ordinea a însuşi procesului acestei mişcări şi a trecerii gîndurilor unul în altul.

Cunoaşterea are de asemenea legile şi formele sale, dar ele sînt altele. Procesul cunoaşterii începe cu senzaţia, percepţia şi alte forme şi trepte ale cunoaşterii senzoriale, pe care logica le omite, deoarece ea are de-a face cu un „material finisat", dobîndit pe treapta cunoaşterii senzoriale. Logica studiază numai cea de a doua treaptă a cunoaşterii, procesul prelucrării raţionale a materialului senzorial. Învăţătura gnoseologică despre treptele cunoaşterii depăşeşte limitele logicii. Teoria cunoaşterii include problema adevărului şi a criteriilor lui, care de asemenea trece dincolo de limitele logicii.

Deosebirea dintre teoria cunoaşterii şi logică constă mai departe în faptul că logica are un caracter normativ: ea dă *normele, regulile* gîndirii, ne învaţă să gîndim corect. Cerinţele logicii dialectice, cum sînt cerinţa cercetării concrete, a maximei multilateralităţi, a istoricităţii, cerinţa de a ţine seama de loc, timp şi condiţii, cerinţa întrepătrunderii şi trecerii reciproce a ideilor etc., care decurg din manifestarea legilor dialecticii în procesul gîndirii, au fără îndoială un caracter normativ. Spre deosebire de normele logicii formale, care au un rol şi un caracter general uman, normele logicii dialectice sînt norme ale gîndirii *marxiste*, adică exigenţe mai înalte faţă de gîndire.

Logica dialectică, ca şi cea formală, include două părţi principale: învăţătura despre *legile* gîndirii şi despre regulile (şi metodele) care decurg din aceste legi, şi învăţătura despre *formele* gîndirii.

Din legea unităţii, intrepătrunderii şi luptei contrariilor, care constituie în acelaşi timp o lege obiectivă a realităţii, un principiu al cunoaşterii şi o lege a gîndirii marxiste, decurge următoarea regulă sau metodă: atunci cînd se caracterizează şi se apreciază un anumit fenomen în procesul dezvoltării lui, trebuie să se ţină seama de latura lui opusă: în ceea ce este pozitiv să se ţină seama de latura lui negativă, în ceea ce este just — de ceea ce este greşit, în ceea ce este de

dorit — de lacune, în întîmplător — de necesar, în succes — de posibilitatea înfrîngerii, în lecția înfrîngerii de chezășia unui succes viitor etc.

Pe baza aplicării acestei reguli sau metode, clasicii marxism-leninismului au dobîndit rezultate însemnate. Evidențierea, studierea detaliată și aplicarea acestor reguli constituie una din problemele funcției propriu-zise logice a marxismului.

A doua latură a logicii dialectice este studierea naturii gîndirii și a corelației dintre formele gîndirii: categorii, judecăți și deducții, specifice gîndirii marxiste ca gîndire superioară, avînd ca obiect procesul dezvoltării. Această activitate are o importanță imensă. Încă Descartes a spus: precizați semnificația cuvintelor și veți salva lumea de jumătate din erorile ei.

În epoca actuală a început studierea problemelor categoriilor. Însă este necesară de asemenea și studierea problemelor ridicate de judecăți (vezi, de pildă, *Dialectica naturii* a lui Engels) și mai ales problemele legilor științei și filozofiei. Formele gîndirii sînt *aceleași* și în logica formală și în cea dialectică, însă în logica dialectică ele sînt mai complexe și *merg mai departe*. Firește, categoriile sînt noțiuni și de aceea toate caracteristicile formal-logice ale noțiunii li se pot aplica. Însă categoriile nu sînt noțiuni *oarecari*, ci noțiuni în spatele cărora se ascund legități și care exprimă, în consecință, legăturile și raporturile generale ale realității. În afară de aceasta, învățătura despre categorii nu este formală, ci abordează însuși conținutul. Aceasta înseamnă că ea nu se poate opri la determinările proprii tuturor categoriilor. Astfel, logica formală arată ce este noțiunea și care sînt speciile ei etc. Ea nu se coboară și nu are nevoie să se coboare pînă la *fiecare* noțiune, căci există infinit de multe noțiuni. Însă categoriile, adică legitățile generale, nu sînt în număr atît de mare. Logica dialectică trebuie să se coboare pînă la studierea fiecărei categorii în parte și pînă la studierea fiecărei legături dintre categorii. De aceea, deși categoriile apar ca o specie a noțiunilor, învățătura marxistă despre categorii nu se poate limita la cadrul învățăturii generale formal-logice despre noțiuni. Aceleași considerente se referă și la alte forme ale gîndirii dialectice.

Funcția logică a filozofiei marxiste este o funcție profund *practică*. V. I. Lenin a acordat în repetate rînduri o mare atenție importanței imense a gîndirii marxiste juste în rezolvarea problemelor politice și a altor probleme ale vieții practice. Și în domeniul științelor speciale capacitatea de a gîndi marxist, dialectic, are o importanță imensă. V. I. Lenin a arătat în *Materialism și empiriocriticism*, că incapacitatea unor naturaliști de a gîndi marxist, dialectic, a fost una din cauzele crizei fizicii din cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea.

În legătură cu această problemă, vom trece la următoarea funcție fundamentală a materialismului dialectic, la funcția *metodologică*.

Respectarea normelor, regulilor gîndirii dialectice este numai una din laturile funcției metodologice a filozofiei marxiste, însă nu constituie cîtuși de puțin întreaga ei funcție. Funcția metodologică a materialismului dialectic decurge din toate celelalte funcții ale sale (de aceea în expunerea făcută de noi acestor funcții ea ocupă locul ultim).

Termenul „metodologie" este legat de noțiunea de metodă. Însă ar fi greșit să credem că numai dialectica are o funcție metodologică, că numai ea este necesară în activitatea practică, științifică și artistică.

Și într-adevăr, funcția determinantă a filozofiei marxiste, cea ontologică, are o importanță determinantă și pentru dirijarea metodologică a practicii, științei și

artei de către filozofia marxistă. Problema principală şi determinantă este de a insufla lucrătorilor din aceste ramuri concepţia marxistă despre lume, o concepţie adevărată asupra naturii, societăţii şi legilor lor de dezvoltare, fără de care nu este posibilă nici aplicarea conştientă de către aceştia a teoriei marxiste a cunoaşterii, nici folosirea conştientă a legilor şi normelor logicii dialectice.

Astfel funcţia metodologică a marxismului include o serie de laturi corespunzătoare celor trei funcţii precedente ale materialismului dialectic, funcţiile ontologică, gnoseologică şi logică, şi anume: a) educarea în spiritul concepţiei marxiste despre lume; b) introducerea metodei dialectice marxiste în practica muncii şi conducerii obşteşti, şi de asemenea în practica activităţii ştiinţifice şi artistice; c) educarea capacităţii de a folosi în activitatea practică şi teoretică normele şi metodele logicii dialectice, a modului de gîndire marxist.

Acestea sînt problemele sau funcţiile teoretice fundamentale ale materialismului dialectic. Trebuie să subliniem încă o dată, că toate aceste funcţii trebuie înţelese ca laturi deosebite ale aceluiaşi conţinut filozofic. Exprimîndu-ne la figurat materialismul dialectic apare cînd sub un aspect cînd sub altul, în dependenţă de problema pusă, la a cărei rezolvare filozofică trebuie să contribuie.

Nu numai materialismul dialectic în întregime, ci şi multe dintre tezele lui luate în parte îndeplinesc toate aceste funcţii.

Aşa sînt, de exemplu, toate legile şi categoriile materialismului dialectic. Astfel, categoriile „formă" şi „conţinut", atît luate separat, cît şi legate în legea „conţinutul determină forma" exprimă legăturile obiective, raporturile (semnificaţia ontologică), care apar în procesele de cunoaştere a tuturor fenomenelor (semnificaţia gnoseologică), care sînt forme ale gîndirii (semnificaţia logică) şi de aceea cer să se ţină seama de natura şi corelaţia lor în procesul practicii şi cunoaşterii (semnificaţia metodologică).

Alte teze ale materialismului dialectic, manifestă cu precădere trei funcţii — ontologică, gnoseologică şi metodologică. Aşa este, de exemplu, problema raportului dintre existenţă şi conştiinţă. Ea reprezintă premisa logicii materialiste, însă nu este, în mod direct, o teză logică.

În sfîrşit, unele probleme ale materialismului dialectic nu au un sens ontologic nemijlocit. Aşa este învăţătura despre procesul cunoaşterii. Acesta este un fapt de la sine înţeles, deoarece această secţiune nu tratează despre lume ca atare, ci despre reflectările ei în mintea omului. Atribuirea unui sens ontologic unor noţiuni ca cea de adevăr, adică ideea că adevărul nu reprezintă concordanţa dintre gîndire şi realitate, ci este însăşi realitatea, este denaturarea materialismului marxist, ipostazierea ideilor (reprezentarea ideilor ca fiinţe exterioare). Astfel dialectica marxistă apare ca logica marxistă *în special* în raport cu alte laturi ale materialismului dialectic. În legătură cu aceasta, trecem la problema *raportului în care se găseşte structurarea materialismului dialectic în teorie* (materialismul filozofic) *şi metoda* (dialectica marxistă), *faţă de împărţirea materialismului dialectic, corespunzător cu cele patru funcţii fundamentale ale lui.*

După cum am mai spus, aceste două structurări sînt independente una de alta şi nu se încalcă reciproc, deoarece ele acţionează în direcţii diferite, au baze diferite, ca două secţiuni: verticală şi orizontală. Însă, după cum vedem, între ele există şi o legătură.

Ambele „părţi" ale materialismului dialectic — materialismul filozofic şi dialectica — au o importanţă şi o valoare egală în calitatea lor de ontologie şi metodologie. Dar dacă materialismul filozofic este numai *fundamentul* teoretic,

fundamentul gnoseologiei şi logicii, dialectica marxistă este gnoseologie şi logică prin esenţa sa.

Dialectica este teoria cunoaşterii *alături* de materialismul filozofic şi este şi logică propriu-zisă, în afara materialismului filozofic.

Încheind problema funcţiilor teoretice ale materialismului dialectic, este necesar să adăugăm că materialismul dialectic este baza *eticii şi esteticii* marxiste şi nu numai prin intermediul materialismului istoric, ci — într-o anumită măsură — şi *direct*. De exemplu, învăţătura materialismului dialectic despre formă şi conţinut este baza teoretică nemijlocită a esteticii marxiste. Învăţătura materialismului dialectic despre raporturile dintre materie şi conştiinţă, obiectiv şi subiectiv, sub aspectul ei general filozofic (materialist-dialectic), este baza teoretică a abordării principalelor categorii ale esteticii (de exemplu categoriile frumosului) şi eticii (categoriile binelui şi răului). Etica şi estetica au ca bază principală filozofia marxismului *în întregul ei*, adică materialismul dialectic şi materialismul istoric şi nu numai materialismul istoric, aşa cum se spune de obicei.

De aceea, dacă problemele eticii şi esteticii sînt studiate numai pe plan *sociologic*, dar nu şi *filozofic*, importanţa, profunzimea acestui studiu sînt diminuate şi el nu combate eficace o serie de falsificări ale ideologiei burgheze contemporane. Aceasta duce la situaţia că un număr dintre cele mai *profunde* probleme ale eticii şi esteticii tratate la întîmplare în filozofia burgheză contemporană (problema vieţii şi morţii, a sensului vieţii, a biologicului şi socialului în om, a raţionalului şi iraţionalului în conştiinţa şi comportarea personală etc. şi de asemenea problemele naturii obiective şi subiective a frumuseţii, a libertăţii, artei etc.), sînt, în tratarea lor marxistă, insuficient opuse tratării burgheze şi religioase.

Programele de învăţămînt, în domeniul materialismului dialectic nu se pot construi pe baza uneia dintre împărţirile indicate ale materialismului dialectic, ci trebuie să reprezinte o sinteză a tuturor acestor diviziuni. În programe trebuie să fie puse pe prim plan, din considerentele indicate, problemele materialismului filozofic şi mai departe (fără o delimitare prea pronunţată) problemele dialecticii materialiste cu legile şi categoriile ei, expunerea fiecăreia dintre aceste probleme trebuind să se desfăşoare pe toate cele patru planuri sau aspecte (sau în acelea în care se manifestă ele). De exemplu, temele despre materie şi formele ei de mişcare, despre materie şi conştiinţă trebuie analizate pe trei planuri (planul ontologic, gnoseologic şi metodologic).

Problemele dialecticii materialiste: principiile, legile şi categoriile ei trebuie expuse pe toate cele *patru planuri* specifice lor. În legătură cu aceasta, fiecare problemă trebuie începută pe *plan ontologic*, ceea ce, după părerea noastră, decurge din abordarea strict materialistă a problemei. Teoria cunoaşterii, în sensul restrîns al cuvîntului, adică învăţătura despre procesul cunoaşterii trebuie expusă după legile şi categoriile dialectice şi într-un singur plan, gnoseologic-specific acestui sector.

Astfel, din analiza fugitivă a structurii interne a ştiinţei materialismului dialectic, decurge cerinţa de a preciza şi de a pune în ordine *structura internă a expunerii fiecărei teme*. În acelaşi timp, din articolul de faţă decurge concluzia că programele trebuie îmbogăţite cu următoarele teme sau puncte: a) despre principiile dialecticii materialiste şi raportul acestor principii cu legile şi categoriile

dialecticii; b) despre corelaţia dintre legile fundamentale ale dialecticii; c) despre corelaţia dintre legile fundamentale ale dialecticii şi celelalte legi ale materialismului dialectic legate de categorii în interpretarea lor obişnuită; şi de asemenea d) expunerea trebuie să cuprindă mai complet categoriile, să decurgă într-un mod logic, şi anume ţinîndu-se seama de concordanţa dintre istoria cunoaşterii şi complexitatea şi multilateralitatea lor crescîndă.

ЕДИНСТВО ОНТОЛОГИИ, ГНОСЕОЛОГИИ, ЛОГИКИ И МЕТОДОЛОГИИ В ДИАЛЕКТИЧЕСКОМ МАТЕРИАЛИЗМЕ

КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ

Автор изучает вопрос внутренней структуры марксистской философии.

В отличие от домарксистской и от современной буржуазной философии, диалектический материализм охватывает в полном единстве все стороны философской науки.

Развивая эту идею, автор различает в марксистско-ленинской философии следующие, тесно связанные между собой части: онтологию, гносеологию, логику и методологию.

Такое построение не нарушает деления диалектического материализма на теорию и метод. Эти две структуры независимы друг от друга, действуя в разных направлениях, как в двух разрезах: горизонтальном и вертикальном.

Однако, кроме вышеупомянутых сторон, марксистская философия, взятая в целом, имеет еще одну важную функцию: она является теоретической основой этики и эстетики.

Последний вопрос, изучаемый в этой работе, касается влияния предложенной структуры на программы преподавания диалектического материализма. Эти программы не могут строиться на основе разделов марксистской философии, взятых каждый в отдельности, а должны представлять собой синтез всех этих разделов.

L'UNITÉ DE L'ONTOLOGIE, DE LA GNOSÉOLOGIE, DE LA LOGIQUE ET DE LA MÉTHODOLOGIE EN MATÉRIALISME DIALECTIQUE

RÉSUMÉ

Dans cette étude, l'auteur se propose d'apporter sa contribution à l'élaboration de la structure interne de la philosophie marxiste.

Différant en cela de la philosophie prémarxiste et de la philosophie bourgeoise contemporaine, le matérialisme dialectique embrasse dans la même unité tous les aspects de la science philosophique.

L'auteur développe cette idée, qui forme le fond de l'ouvrage, et distingue dans la philosophie marxiste-léniniste les parties suivantes, étroitement reliées entre elles: l'ontologie, la gnoséologie, la logique et la méthodologie.

Une telle structure ne contredit pas la division du matérialisme dialectique, en théorie et en méthode. Ces deux structures sont indépendantes l'une de l'autre et agissent dans des directions différentes, comme deux sections: l'une horizontale et l'autre verticale.

Outre les aspects cités ci-dessus, la philosophie marxiste, prise dans son ensemble, a encore une autre fonction importante: elle constitue la base théorique de l'éthique et de l'esthétique.

Une dernière question que l'auteur aborde est celle des implications de la structure proposée, quant au programme des études dans le domaine du matérialisme dialectique. En conclusion, l'auteur souligne que ce programme ne peut être élaboré sur la base des divisions de la philosophie marxiste prises séparément, mais doit constituter une synthèse de toutes ces divisions.

PROBLEMA DETERMINISMULUI ÎN MECANICA CUANTICĂ

DE

VALERIU NOVACU

MEMBRU CORESPONDENT AL ACADEMIEI R.P.R.

Mecanica cuantică este o teorie fizică care are ca obiect explicarea mişcării microparticulelor şi a proceselor ce au loc între aceste obiecte ce constituie atomii, moleculele etc. Sub forma ei actuală, mecanica cuantică a rezultat din îmbinarea mecanicii ondulatorii a lui de Broglie-Schrödinger cu aşa-numita mecanică matricială a lui Heisenberg.

După cum mărturiseşte fondatorul ei, celebrul fizician francez L. de Broglie, mecanica ondulatorie este rezultatul efortului îndreptat spre înţelegerea naturii reale a dualismului de undă şi corpuscul al fenomenelor luminoase. Acest dualism de aspect s-a impus în efectul fotoelectric, atît experimental cît şi teoretic în interpretarea pe care a dat-o Einstein, prin ipoteza cuantelor de lumină sau a fotonilor. Pe de altă parte, se căuta o interpretare raţională a teoriei atomice a lui Bohr care, adoptînd modelul planetar al atomului, a reuşit într-un mod cu totul original să explice regularitatea spectrelor atomice.

Din punctul de vedere al concepţiilor familiare fizicii clasice, teoria lui Bohr părea să fie bazată pe ipoteze iraţionale fiind în contrazicere atît cu mecanica clasică, cît şi cu teoria electromagnetică a luminii.

Pentru a asigura stabilitatea modelului său atomic, N. Bohr postulează că electronii nu pot descrie decît anumite orbite selecţionate care sînt stabile deoarece această mişcare nu este însoţită de nici o radiaţie a electronului. Existenţa acestor stări staţionare ale sistemului atomic a fost confirmată de experienţă. Astfel, electronii din atom nu pot avea decît anumite valori ale energiei care formează un şir discret, ceea ce este cu totul inexplicabil din punctul de vedere al fizicii clasice.

Pentru explicarea emisiunii şi absorbţiei spectrelor de linii, Bohr a introdus un al doilea postulat conform căruia emisiunea sau absorbţia sub forma discontinuă a unui foton are loc numai atunci cînd sistemul atomic suferă o tranziţie bruscă manifestată prin trecerea electronului de pe o orbită staţionară pe alta. Această tranziţie bruscă descrisă intuitiv prin saltul electronului era cu totul contrară legilor fizicii clasice şi apărea iraţională.

De Broglie a ajuns la concluzia neașteptată că dualismul undă-corpuscul trebuia considerat ca o proprietate universală a materiei și nu este particulară numai fenomenelor luminoase. Aplicînd-o electronilor, a arătat că atomul lui Bohr poate fi privit ca un sistem de unde staționare, astfel că selecționarea orbitelor staționare se poate interpreta în mod simplu printr-o analogie acustică sau optică. Asociind unui electron în mișcare o undă în propagare, prin ipoteză, el a pus bazele unei noi mecanici numită mecanica ondulatorie, care a fost dezvoltată ulterior de Schrödinger prin stabilirea ecuației de propagare a acestor unde și a metodei de calcul a valorilor discrete ale energiei unui sistem atomic.

Prin descoperirea fenomenului de difracție a electronului, ipoteza lui de Broglie a fost strălucit confirmată.

De la început s-a prezentat însă o deosebire importantă față de undele luminoase, prin faptul că unda asociată microparticulelor este reprezentată printr-o funcție complexă. Dacă undele luminoase erau considerate că reprezintă vibrația unui mediu, undele asociate microparticulelor nu pot reprezenta nici un fel de vibrație a nici unui mediu.

În același timp cu fondarea mecanicii ondulatorii, fizicianul german W. Heisenberg a căutat să dezvolte o mecanică nouă a microparticulelor pornind de la teoria atomului lui Bohr și adoptînd un punct de vedere pur fenomenologic. Anume, considerînd că obiectul teoriei nu este descrierea comportării reale a lucrurilor, ci doar construirea unui simbolism matematic capabil să redea rezultatele experimentale, adoptînd în fond un punct de vedere pozitivist care consideră că nu au semnificație reală decît mărimile și proprietățile accesibile măsurătorilor, Heisenberg elimină cu privire la electroni noțiunile de traiectorie, poziție și viteză. El construiește astfel o mecanică abstractă în care mărimile mecanice sînt reprezentate prin tablouri de numere (numite matrice) legate de tranzițiile electronului de la o stare staționară la alta. Această mecanică matricială, formală și foarte abstractă, s-a dovedit, după cum a arătat Schrödinger, că este din punct de vedere matematic echivalentă cu mecanica ondulatorie, cu toată diferența de metodă a celor două teorii. Anume, matricele care reprezintă diferitele mărimi mecanice se pot calcula cu ajutorul funcției de undă ce reprezintă unda asociată electronului.

Din imbinarea celor două teorii a rezultat mecanica cuantică, influențată de formalismul matematic al mecanicii matriciale prin adoptarea simbolismului acesteia.

O problemă dificilă care se punea în fața fizicienilor, după primele succese repurtate de mecanica ondulatorie, era interpretarea fizică a teoriei. Această problemă este în strînsă legătură cu interpretarea dualității de aspect ondulator corpuscular prezentat de toate microparticulele.

Trei interpretări posibile ale dualismului au fost luate în considerare în 1927: una datorită lui Schrödinger, care neagă realitatea dualismului, contestînd existența corpusculelor pe care le asimilează cu niște pachete de unde, în sensul că propagarea undelor poate da naștere la aparențe corpusculare. Această interpretare nu poate fi susținută din cauză că în timpul mișcării, pachetul de unde are o tendință spre împrăștiere, ceea ce este în contrazicere cu stabilitatea microparticulelor, constatată experimental.

O a doua interpretare este cea a lui L. de Broglie. El consideră că dualitatea este reală, microparticula fiind concepută ca un fel de singularitate în sînul

unui fenomen ondulator extins. Una din dificultăţile întîmpinate de această interpretare era faptul că ecuaţiile mecanicii ondulatorii admiteau ca soluţii *numai unda continuă fără singularităţi*. *In urma unor obiecţiuni de natură* matematică, autorul a părăsit această interpretare pentru ca să revie la ea după 25 ani, în 1952.

În sfîrşit, a treia interpretare, care a fost acceptată în mod curent de fizicieni, este cea a lui Bohr-Heisenberg. Ea consideră dualitatea ca fiind reală fără a admite însă realitatea undei şi a corpusculului, acestea fiind considerate doar nişte feţe „complimentare" ale realităţii. Microobiectele ne apar cînd ca nişte unde, cînd ca nişte corpuscule, dar niciodată nu ni se prezintă ambele aspecte simultan. Nici unda, nici corpusculul nu se pot prezenta în spaţiu şi timp, aşa cum se făcea în fizica clasică. Corpusculul nu are nici poziţia, nici viteza, *nici traiectoria bine determinată, iar unda are doar o semnificaţie simbo*lică, reprezentînd totalitatea informaţiilor pe care le putem avea la un moment dat asupra stării mecanice probabile a corpusculului. Astfel, amplitudinea undei caracterizează probabilitatea de prezenţă a particulei într-un punct dat, iar frecvenţa undei este legată de impulsul, respectiv viteza, particulei. Unda ataşată unei microparticule ce se mişcă cu o viteză constantă, bine determinată, este o undă plană de frecvenţă bine determinată. Aceasta conduce la concluzia că poziţia microparticulei dată de amplitudinea constantă a unei astfel de unde este complet nedeterminată. Invers, unei particule ce are poziţia bine determinată, îi corespunde un pachet de unde, adică o suprapunere de foarte multe unde *plane de frecvenţe diferite ceea ce înseamnă că viteza particulei este complet* nedeterminată. Conform acestei interpretări probabiliste, descrierea microparticulei nu se poate face decît prin imagini contradictorii: localizarea în spaţiu şi timp fiind contradictorie precizării stării sale dinamice (adică felului mişcării). Acesta este conţinutul faimoaselor relaţii de incertitudine deduse de Heisenberg, care rezultă ca o consecinţă directă a ecuaţiilor mecanicii cuantice.

Noua mecanică a microparticulelor părea să conducă deci la concluzii cu totul opuse mecanicii clasice.

Această deosebire între mecanica clasică şi mecanica cuantică părea să se adîncească şi mai mult în interpretarea lui Bohr-Heisenberg. Faptul că localizarea spaţio-temporală a unei *microparticule este considerată ca fiind* incompatibilă cu atribuirea unei stări de mişcare bine definite, şi invers, are consecinţe extrem de importante. Intr-adevăr, rezultă că microparticula nu poate fi descrisă în mod exact după cum se putea face aceasta în fizica clasică. De aici rezultă că determinismul fenomenului, aşa cum e conceput în fizica clasică, nu mai este aplicabil la fenomenele din microcosm.

Conform interpretării date de Bohr-Heisenberg, mecanica cuantică „nu permite" posibilitatea prevederii riguroase a ceea ce se va întîmpla în viitor cu o microparticulă din datele pe care le avem asupra poziţiei şi mişcării sale la un moment dat. Singurele prevederi „posibile" sînt de natură probabilistică. Anume, se poate calcula cu ajutorul funcţiei de undă, pe baza ecuaţiei de propagare şi a datelor iniţiale, probabilitatea valorilor posibile pe care le pot avea diferitele mărimi ce caracterizează microparticula. În contrast cu legătura cauzală bazată pe o schemă deterministă a fizicii clasice, microparticula nu poate avea decît o serie de poziţii sau de stări de mişcare „posibile" care se pot actualiza cu o anumită probabilitate numai în momentul efectuării unei observaţii.

Mecanica cuantică, în interpretarea lui Bohr-Heisenberg, conduce deci la concluzia că dualismul de undă-corpuscul „condiționează" lipsa determinismului și a cauzalității clasice și nu „permite", decît prevederi de natură probabilistică asupra microparticulelor. Această probabilitate, spre deosebire de fizica clasică, unde este rezultatul incapacității noastre de a urmări un determinism prea complicat care scapă mijloacelor de investigație, în mecanica cuantică este definită ca o „probabilitate pură" care nu rezultă din nici un determinism ascuns, ci are o contingență pură.

Adoptarea interpretării probabiliste de către fizicieni a avut drept consecință o adevărată ofensivă a idealismului care se manifestă prin apariția unei bogate literaturi de specialitate de natură pseudo-științifică. Astfel, unii fizicieni și filozofi idealiști, reînviind concepțiile empiriocritice asupra naturii cunoașterii, au proclamat „imposibilitatea unei cunoașteri raționale a materei". Pe baza mecanicii cuantice se vorbește curent de „inconsistența determinismului în domeniul atomic" și de „negarea existenței unei realități fizice independente de observator". Alături de fizicienii idealiști ca Jordan, Jeans și Eddington, — care dezvoltă pe baza interpretării lui Bohr-Heisenberg o concepție idealistă asupra naturii, ce duce la un fel de subiectivism, — filozofii pozitiviști: Frank, Reichenbach, Destouches duc în scrierile lor o adevărată campanie de ponegrire a materialismului. Unul din cei care s-au ocupat cu „extinderea principiului complimentarității" la fenomenele sociale, psihice, este însuși fizicianul N. Bohr. Majoritatea cărților de fizică, în special tratatele de mecanică cuantică, conțin dezvoltarea acestor argumente idealiste în legătură cu indeterminismul fenomenelor din microcosmul atomic, incognoscibilitatea microparticulelor etc.

Desigur, aceste concepții idealiste au provocat obiecții serioase din partea unor fizicieni de seamă ca M. Planck, laureat al Premiului Nobel sau P. Langevin, care au combătut concepția indeterministă de pe poziții materialiste arătînd incompatibilitatea ei cu științele fizice. De asemenea, alături de Einstein, savanți ca Sommerfeld au refuzat să accepte interpretarea lui Bohr-Heisenberg exprimînd astfel convingerea spontană a majorității covîrșitoare a oamenilor de știință asupra realității obiective a fenomenelor fizice, a spațiului și a timpului, a legilor obiective ale naturii.

Problemele principiale ridicate de mecanica cuantică au fost analizate de pe pozițiile materialismului dialectic de fizicienii și filozofii sovietici[1].

Critica extrem de riguroasă a interpretării lui Bohr-Heisenberg de către fizicienii sovietici, arătînd posibilitatea unei interpretări materialiste și deterministe, a avut o însemnătate deosebită. Ea duce la lărgirea frontului de luptă al materialismului împotriva idealismului în fizica cuantică modernă.

Începînd cu anul 1952 au apărut o serie de lucrări noi, în care se încearcă dezvoltarea unor noi teorii cauzale a microparticulelor pe diferite căi noi, revizuind principiile școlii din Copenhaga. Astfel sînt lucrările lui D. Bohm, F. Fényes, L. Jánossy, F. Bopp.

---

[1] În articolele publicate îndeosebi în *Voprosî filosofii* în anii 1947—1948 și 1951—1952 și în culegerea *Probleme filozofice ale fizicii contemporane*, publicată de Academia de Științe U.R.S.S. în 1952. Menționăm în deosebi articolele fizicienilor D. I. Blohințev și I. P. Terleţki.

Menționăm îndeosebi articolul publicat de fizicianul american D. A. Bohm care, criticînd linia metodologică urmată de Bohr și Heisenberg, se ridică împotriva indeterminismului în mecanica cuantică și arată că e posibilă o dezvoltare a concepției deterministe și cauzale a fenomenelor cuantice pe baza interpretării date de L. de Broglie în 1927 și abandonate de autor. Reexaminînd și adîncind criticile aduse de Einstein, Schrödinger și alții, însuși L. de Broglie ajunge la concluzia caracterului incomplet al descrierii mișcării microparticulelor dată de mecanica cuantică în interpretarea lui Bohr-Heisenberg, ale cărei principii formulate dogmatic împiedică dezvoltarea mai departe a fizicii teoretice. De aceea el consideră că „este necesar să supunem periodic unei cercetări aprofundate principiile pe care le-am adoptat la început fără a le discuta. Fără îndoială că în toți acești 25 de ani, interpretarea pur probabilistă a mecanicii ondulatorii a adus servicii fizicienilor, deoarece ea a împiedicat să se împotmolească în studiul unor probleme foarte greu de rezolvat — cum ar fi concepția soluțiilor duble — și le-a permis să meargă cu hotărîre pe calea unor aplicații multiple și fecunde. Dar mecanica ondulatorie, sub forma în care ni se oferă astăzi, și-a epuizat în bună măsură posibilitățile de a explica fenomenele [1]". Am reprodus acest citat pentru a arăta felul nou în care a fost pusă problema de L. de Broglie împreună cu elevul său J. P. Vigier. Lăsînd la o parte teoriile idealiste ale școlii din Copenhaga, care neagă posibilitatea descrierii comportării obiective a microparticulelor considerînd mecanica cuantică drept un sistem teoretic închis, ei și-au pus problema construirii unei noi teorii capabile să descrie comportarea obiectivă a microparticulelor în spațiu și timp. O astfel de descriere cauzală a microparticulelor individuale, o astfel de teorie cauzală va conduce sigur la „explicarea" mecanicii cuantice și a fenomenelor cuantice pe bază materialistă.

La noi în țară, cu toate că interpretarea idealistă a școlii din Copenhaga a cunoscut o largă răspîndire, unii fizicieni nu au adoptat această interpretare, sau au privit-o cu rezerve. Începînd din 1947 au apărut studii critice pe bază materialist-dialectică. Discuțiile desfășurate în jurul acestei probleme în Uniunea Sovietică au fost urmărite și la noi de către filozofi și fizicieni. Dar poziția bucheristă și dogmatică a unora față de această problemă a împiedicat aprofundarea și înțelegerea ei justă, îndepărtînd chiar pe unii fizicieni de la aceste probleme filozofice.

Traducerea cărții lui A. D. Blohințev, *Bazele mecanicii cuantice*, a avut o importanță deosebită. De asemenea însușirea treptată și din ce în ce mai profundă a tezelor materialismului dialectic de către fizicieni.

Simpozionul organizat de Secția I-a a Academiei R.P.R. în legătură cu problema determinismului în mecanica cuantică, anul trecut [2], a arătat interesul față de această problemă, felul timid în care sînt abordate problemele gnoseologice conexe de către filozofii noștri. De asemenea, a rezultat necesitatea continuării discuțiilor cu privire la problemele filozofice ridicate de mecanica cuantică. În rîndurile fizicienilor noștri tineri se manifestă încă nedumeriri cu privire la aceste probleme. Sub influența formalismului matematic elegant al teoriei lui Bohr-Heisenberg, ei acceptă și principiile care îi stau la bază, considerîndu-le

[1] L. de Broglie, *Va rămîne oare mecanica cuantică indeterministă ?* în *Probleme de filozofie*, 1954, nr. 4.

[2] Vezi: *Analele romîno-sovietice*, seria *Matematică-Fizică*, nr. 4 (23), 1957, p. 73—106.

ca fiind rezultate dintr-o apreciere „pur fizică" a microfenomenelor. Prin înfrîngerea materialismului mecanicist, ideea complimentarității formulată de Bohr pare a fi „un pas înainte" spre înțelegerea „dialectică" a esenței materiei. De altfel școala din Copenhaga cuprinde alături de idealiști fățiși sau pozitiviști și savanți progresiști care cu bună credință se străduiesc să împace ideologia empiriocriticismului cu materialismul dialectic. Aceasta mărește confuzia unui cititor neavertizat asupra dialecticii idealiste a adepților școlii din Copenhaga. Sînt cu totul de acord cu ideile exprimate de J. P. Vigier într-un articol din *Voprosî filosofii*[1], că problema nu se rezolvă printr-o spoială materialistă aruncată asupra mecanicii cuantice ca „un ornament verbal care joacă în ultima analiză rolul unui camuflaj" și al unui alibi, susținînd că trebuie să existe un model determinist al microparticulei și folosind mai departe, fără mustrări de cuget, alături de savanții idealiști teoria existentă [2].

În cele ce urmează ne propunem să analizăm problema interpretării fenomenelor cuantice, sub diferitele ei aspecte.

★

1. Înainte de toate să lămurim noțiunile de cauzalitate și determinism în jurul cărora s-au făcut multe confuzii. Este clar că problema cauzalității în domeniul atomic nu poate fi rezolvată pe baza reprezentărilor fizicii clasice. În această problemă trebuie să se țină seama de dialectica relativului și absolutului.

În fizica clasică, adică în concepția fizicienilor din secolul trecut, universul era considerat ca fiind analogul unui mecanism imens susceptibil să fie descris cu o precizie absolută prin localizarea părților sale în spațiu și modificarea (evoluția) lor în cursul timpului. Evoluția acestui mecanism putea fi prevăzută în principiu cu o exactitate riguroasă în cazul cînd se dispunea de date suficiente asupra stării sale inițiale. La baza acestei concepții mecaniciste despre univers erau însă cîteva ipoteze admise implicit. Bunăoară, una din aceste ipoteze, era că evoluția avea loc în spațiu și timp, iar acest cadru în care se făcea localizarea evenimentelor fizice era considerat perfect rigid și independent de procesele dinamice. Astfel evoluția lumii fizice era reprezentată prin modificări reduse la simple deplasări, adică mișcări mecanice.

Posibilitatea previziunii riguroase a fenomenelor viitoare din cunoașterea fenomenelor actuale, posibilitate ce implică faptul că viitorul este într-un fel conținut în prezent fără să-i adauge nimic, constituia ceea ce se numea determinismul fenomenelor naturii. Acest determinism clasic bazat pe ipoteza înlănțuirii cauzale a fenomenelor era conceput ca fiind absolut și inaccesibil experienței omenești. Sub iluzia valabilității universale a legilor mecanicii, Laplace i-a dat o definiție celebră: „Starea actuală a universului este efectul unei stări anterioare și cauza stării sale viitoare ...nimic nu ar fi nedeterminat pentru un spirit atotcuprinzător, capabil să cunoască la un moment dat, dintr-o singură privire, toate forțele naturii și situațiile elementelor sale...".

În general, determinismul este teoria legăturii necesare, guvernate de legi, între toate evenimentele și fenomenele din natură. El este strîns legat de concepția materialistă despre lume, ce admite existența obiectivă a legității în natură,

[1] *Voprosî filosofii* 1956, nr. 6, p. 128.

[2] Cu ocazia corecturii semnalăm o încercare nouă în acest sens: V. A. Fok, *Ob interpretații kvantovoi mehaniki*, *Uspehi fiziceskih nauk*, t. 62, 1957.

și este opus indeterminismului, care e legat de concepția idealistă. Determinismul presupune condiționarea cauzală a evenimentelor și fenomenelor din natură. Cauzalitatea, în fizica clasică, presupune o anumită înlănțuire dintre fenomene, ea este opusă hazardului sau întîmplării care stă la baza concepției indeterministe. După cum afirmă Planck [1] „cauzalitatea s-a dovedit să fie pentru fizicieni un principiu euristic, cea mai prețioasă călăuză pentru cercetările lor științifice."

Fizica clasică s-a dezvoltat în particular pe baza determinismului mecanicist ceea ce înseamnă, după cum am văzut, reprezentarea și explicarea fenomenelor din natură prin modele mecanice. Aceasta înseamnă înlocuirea interacțiunii generale dintre fenomene printr-un aspect particular al acestei interacțiuni. Evoluția unui sistem mecanic este determinată folosind un număr finit de parametri (în principiu existînd o infinitate de parametri) și admițînd acțiunea anumitor forțe externe care acționează asupra sistemului. Cît privește aceste forțe ele sînt determinate din date indirecte astfel încît cu ajutorul ecuațiilor mecanicii să se poate face preziceri absolut precise asupra evoluției sistemului în viitor. În fond se admit întotdeauna implicit cîteva ipoteze care sînt confirmate de practică prin reușita prezicerilor.

Astfel, în cazul mișcării planetelor în jurul soarelui se admite că sistemul poate fi izolat de restul universului pentru perioada în care este valabilă prezicerea, și că schimbările stării interioare a planetelor și a soarelui se produc foarte încet, deci că se pot neglija unii parametrii ca fiind „neesențiali" în realizarea prezicerii. Se admite că cele mai importante dintre interacțiunile care determină fenomenele, rămîn invariante. Astfel, în cazul mișcării planetelor se admite valabilă legea lui Newton asupra gravitației universale și transmiterea instantanee a acestei forțe.

Însă cauzalitatea formulată de teoriile fizicii clasice sub forma unei interacțiuni particulare invariante s-a dovedit a fi o abstracție și o aproximație. Într-adevăr, condițiile ce trebuiesc respectate, pentru a putea prezice viitorul în mod univoc, nu sînt realizate în practică decît în mod aproximativ, sau uneori deloc. Astfel, în exemplul de mai sus, transmiterea instantanee a forțelor nu se realizează; în realitate, trebuie să admitem transmiterea acțiunii prin intermediul unui cîmp de forțe cu o viteză finită etc.

Comparînd prezicerile teoretice cu rezultatele măsurătorilor experimentale, constatăm că fenomenele fizice reale urmează o lege dată teoretic numai cu o anumită aproximație deoarece rezultatele experimentale dau diferite valori care se caracterizează printr-o dispersie (împrăștiere) statistică, adică există abateri de la o valoare medie cea mai frecventă. Această dispersie ar trebui să fie riguros nulă pentru ca să avem o prezicere riguroasă. Existența unei dispersii diferite de zero este explicată prin faptul că nici una din legile considerate nu epuizează diversitatea interacțiunilor care se realizează în realitate.

M. Planck, în cunoscutul său studiu asupra noțiunii de cauzalitate în fizică, analizînd aceste fapte, arată că în fizica clasică procedeul urmat a fost de a construi teorii din ce în ce mai cuprinzătoare, care să conducă la descrierea fenomenelor naturii ca fiind cauzale și riguros determinate. Succesele obținute pe această cale de fizica clasică au permis să se creadă că ținînd seama cît mai complet de diferitele interacțiuni ce au loc, acest program este perfect posibil de realizat.

[1] M. Planck, *Der Kausalbegriff in der Physik*, J. Ambrosius Barth, Leipzig, 1953, p. 23.

Trebuie însă să precizăm că: „Problema gnoseologică într-adevăr importantă, care împarte curentele filozofice, nu e aceea de a şti ce grad de precizie a atins descrierea legăturilor de cauzalitate pe care o facem noi — şi dacă aceste descrieri pot fi exprimate în formule matematice precise — ci aceea de a şti dacă izvorul cunoaşterii acestor legături este legitatea obiectivă a naturii sau sînt însuşirile minţii noastre"[1].

Dar în fizica clasică există şi fenomene care se supun unor legi statistice ce permit prezicerea viitorului numai cu o anumită probabilitate: Aici cauzalitatea se referă numai la determinarea anumitor tendinţe generale. Fluctuaţiile, adică abaterile ce se pot ivi, fiind cu totul arbitrare, sînt întîmplătoare fără a fi însă în afara determinismului cauzal.

Legile care guvernează fenomenele întîmplătoare rămîn imperceptibile în condiţiile unui număr mic de observaţii, dar ies la iveală atunci cînd se observă un număr suficient de mare de cazuri.

Metoda statistică ne permite să descoperim legitatea, necesitatea acolo unde la suprafaţa fenomenelor ni se înfăţişează un haos aparent de întîmplări. Metoda statistică demonstrează că necesitatea este inerentă şi întîmplării.

Astfel în fizica clasică s-a dezvoltat termodinamica paralel cu teoria cinetică a gazelor. Termodinamica este o teorie abstractă care nu ia în considerare decît aparenţele globale ale fenomenelor sub aspectul energiei înmagazinate în sistem şi cantităţii de lucru efectuate. Fără să intre în detaliile proceselor elementare, deduce tendinţa de evoluţie a fenomenelor în anumite condiţii date, în baza cîtorva principii generale. În timp ce principiile termodinamicii erau considerate de energetişti ca fiind fapte experimentale inexplicabile, iar legile termodinamicii, legi absolut riguroase, teoria cinetică a gazelor dezvoltată sub forma mecanicii statistice a condus la interpretarea statistică a principiilor termodinamicii, considerînd evoluţia unui număr imens de atomi în mişcare dezordonată. Legile termodinamice au devenit legi de probabilitate, rezultînd din statistica fenomenelor atomice imposibil de studiat direct şi de analizat în amănunt. Legile termodinamice observabile sînt legi referitoare la valori mijlocii, iar fluctuaţiile întîmplătoare sînt explicate de mecanica statistică admiţînd ipoteza că în lumea atomică sînt valabile legile riguroase ale mecanicii clasice. Determinismul absolut laplacian este presupus valabil pentru mişcarea inobservabilă a atomilor, respectiv a moleculelor. Conform acestei concepţii a fizicii clasice, ceea ce pare întîmplător este în realitate rezultatul concursului unor cauze bine determine, deci fenomenele de fluctuaţie sînt numai aparent întîmplătoare, căci în fizica clasică întîmplarea era în mod principial exclusă.

Concepţia aceasta rigidă şi abstractă asupra determinismului admis în fizica clasică, pe care l-am analizat mai sus, a fost ironizată de F. Engels.

În *Dialectica naturii*[2], F. Engels compară determinismul laplacian cu fatalismul scoţînd în evidenţă concepţia metafizică ce-i stă la bază, care „consideră necesitatea şi întîmplarea drept determinări ce se exclud reciproc o dată pentru totdeauna". Cauzalitatea se identifică deci cu necesitatea. Pentru deterministii metafizicieni toate evenimentele au aceeaşi valoare, toate sînt necesare din moment ce sînt provocate de anumite cauze.

---

[1] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 14, E.S.P.L.P., 1954, p. 151.
[2] F. Engels, *Dialectica naturii*, E.S.P.L.P., 1954, p. 219—232.

În opoziție cu aceasta, materialismul dialectic consideră necesitatea și întîmplarea ca două contrarii principale care se transformă unul în altul, între care există o legătură interioară. Întîmplarea este tot atît de obiectivă ca și necesitatea. Însă necesitatea nu se identifică cu cauzalitatea. Conform materialismului dialectic orice fenomen are o cauză, dar nu orice fenomen este necesar. Trebuie să facem distincție între cauze fundamentale, hotărîtoare și cauzele întîmplătoare, secundare, dacă nu voim să devenim prizonierii unui haos de întîmplări.

Această constatare conduce la o concepție simplă asupra determinismului fenomenelor în natură care este mult mai adîncă și mult mai largă decît determinismul mecanicist al lui Laplace.

Aceste concluzii generale la care ne conduce materialismul dialectic sînt confirmate de datele științelor fizice, după cum rezultă și din analiza făcută mai sus.

La baza înțelegerii cu adevărat materialiste a naturii stă ideea despre interacțiunea generală, interdependența universală dintre fenomene. Cauzalitatea, care stă la baza determinismului mecanicist, nu exprimă decît unilateral, fragmentar și incomplet caracterul multilateral și atotcuprinzător al legăturii universale. „Cauzalitatea, așa cum este înțeleasă de noi în mod obișnuit, este numai o mică părticică a legăturii universale, ...a legăturii obiectiv reale"[1]. De asemenea, Lenin atrage atenția că gîndirea noastră despre cauză și efect simplifică conexiunea obiectivă nereflectînd-o decît în mod aproximativ.

„Cauza și efectul, ergo, sînt numai momente ale interdependenței universale, ...numai verigi în lanțul dezvoltării materiei"[2], deci pentru a ajunge la adevăratul raport cauzal trebuie să plecăm de la interacțiunea universală și să considerăm ambii termeni ai raportului, să examinăm toate laturile particulare și totalitatea lor. Condiționarea cauzală nu se reduce la un singur tip, ea trebuie examinată în toată complexitatea ei pentru a trage concluzii generale asupra determinismului ca o vedere globală.

Să analizăm în lumina acestor teze ale materialismului dialectic situația care se prezintă în fizica cuantică. Legile caracteristice în acest domeniu al fizicii se formulează statistic. Astfel, dintre primele legi statistice au fost: legea dezintegrării substanțelor radioactive și legea lui Einstein asupra emisiunii fotonilor de către atomi, apoi citățm interpretarea statistică a difracției electronilor, a ciocnirilor dintre particule etc. După cum am arătat în introducere, mecanica cuantică conduce la o interpretare statistică a funcției de undă asociată mișcării unei microparticule. Anume, intensitatea acestei unde într-un punct reprezintă probabilitatea prezenței microparticulei în acel punct al spațiului, iar din analiza spectrală a acestei unde se poate deduce probabilitatea distribuției valorilor celorlalte mărimi ce caracterizează starea de mișcare a microparticulei.

În fizica clasică, legile statistice aveau la bază ipoteza că fenomenele elementare sînt perfect determinate, dar atît de complexe încît din punct de vedere practic determinarea univocă a stării inițiale este imposibilă.

Astfel, nu se poate preciza starea viitoare decît cu o anumită probabilitate pentru ansamblul de atomi, însă unei stări inițiale date a unui atom individual îi corespunde o singură stare finală posibilă. Spre deosebire de aceasta, în

[1] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, E.S.P.L.P., 1956, p. 129.
[2] *Ibidem*, p. 128.

fizica cuantică lucrurile par să se prezinte cu totul altfel: unei stări inițiale date a unui sistem atomic individual îi corespund mai multe (în general o infinitate de) stări finale posibile.

Astfel, nucleii atomici ai unei substanțe radioactive, deși par a fi absolut identici, se comportă diferit, deoarece unii au o viață mai scurtă, iar alții o viață mai lungă, adică se dezintegrează la timpuri diferite. La fel, atomii unei substanțe ce par a fi absolut identici emit spontan fotoni la timpuri diferite. Electronii, avînd aceeași viteză și fiind absolut identici, după difracție pot avea anumite viteze diferite, de valori determinate. Ciocnirea unei microparticule cu un atom are ca efect diferite stări posibile pentru microparticulă fără ca să putem preciza care este cea efectivă.

În interpretarea dată de Bohr-Heisenberg se consideră că aceste legi statistice pentru fenomenele cuantice sînt inerente și că trebuie să ne restrîngem doar la aceste legi bazate pe legături probabiliste fără putință de depășire pentru găsirea unor legături cauzale, care nu pot exista în microcosm.

Să considerăm un atom radioactiv, mai precis nucleul său. Procesul de dezintegrare radioactivă a nucleului constă în emisiunea de către nucleu a unei particule mai ușoare. Mecanica cuantică permite descrierea acestui proces cu ajutorul funcției de undă asociată particulei emise, care ne dă probabilitatea de prezență a particulei în afară de nucleu, însă nu ne dă nici o informație asupra momentului în care are loc dezintegrarea nucleului.

Întrebarea despre un moment definit al dezintegrării „nu are sens" conform teoriei lui Bohr-Heisenberg, deoarece principial el nu poate fi determinat în mod experimental. Orice determinare de acest fel (adică determinarea stării particulei în nucleu înainte de emisie), presupune o perturbare indefinită a nucleului, așa că nu putem trage nici o concluzie valabilă asupra stării neperturbate.

Conform teoriei lui Bohr-Heisenberg, asupra unui microobiect nu putem obține decît anumite informații posibile, care în ansamblu pot fi caracterizate prin funcția de undă asociată. Această funcție de undă caracterizează în mod statistic stările posibile ale microobiectului. Ea nu descrie microobiectul în timp și spațiu, ci ne dă posibilitatea de a calcula probabilitatea diferitelor valori pe care le putem obține efectuînd o măsurare. Această măsurătoare constă într-o interacțiune, în principiu incontrolabilă, între aparatul de măsură macroscopic și microobiectul considerat, și are drept rezultat diferite valori posibile.

În fizica clasică, probabilitățile se introduceau prin faptul că fenomenele elementare, presupuse că se petrec după legi riguroase, nu erau accesibile observației. Ele serveau la descrierea fenomenelor globale pe baza unei statistici ce se referea la un număr imens de fenomene elementare. În fizica cuantică probabilitățile se introduc direct în „descrierea fenomenelor elementare", admițîndu-se „principial" ca imposibilă cunoașterea și descrierea structurii și comportării microfenomenelor independent de observator. Evident că asemenea „principii" conduc la renunțarea completă a existenței unor legături cauzale, de orice fel de microcosm și la concluzii idealiste analoage filozofiei pozitiviste, care consideră ca „lipsit de sens și de interes" chestiunea mișcării reale și obiective a unei microparticule.

După cum a arătat Blohințev[1], concluziile acestea idealiste nu sînt fondate.

Statistica cuantică are o valoare obiectivă, în sensul că ea nu este legată de activitatea unui observator. Astfel, un atom radioactiv se dezintegrează după aceleași legi, indiferent de faptul dacă el este observat sau nu. Diferite exemplare de nuclee din aceeași substanță radioactivă se dezintegrează la momente diferite, dar durata medie de dezintegrare rămîne aceeași. Deci avem de-a face cu un ansamblu statistic format din nuclee radioactive care există în natură în mod obiectiv. La fel de obiectiv există orice microparticulă și deci ansamblele statistice formate din microparticule.

Obiectul studiului mecanicii cuantice este constituit tocmai de aceste ansamble (cuantice) de microobiecte, deci este o teorie statistică. Însușirile unui microobiect sau microfenomen individual sînt studiate cu ajutorul legilor statistice ale unui ansamblu de microobiecte sau microfenomene identice. În teoria lui Bohr-Heisenberg acest fapt este considerat secundar deoarece pe baza postulatelor admise, caracterul statistic al fenomenelor cuantice este dedus din interacțiunile imprevizibile în principiu ce există între microobiect și aparatul macroscopic.

Mecanica cuantică este prezentată pe baza analizei relațiilor reciproce dintre un microobiect solitar și aparatul de măsură, umflîndu-se în mod unilateral rolul aparatului de măsură în acest studiu.

În realitate noi nu putem considera un microsistem izolat, datorită interdependenței universale din natură; fenomenele microscopice trebuie considerate în legătura lor cu macrocosmul. Ansamblele (cuantice) de microobiecte trebuie considerate ca existînd în anumite circumstanțe macroscopice, fără de care nu sînt bine definite. Un microsistem individual izolat și închis nu există în natură.

Mecanica cuantică cercetează proprietățile unui microsistem singular cu ajutorul studiului legilor statistice care au un caracter perfect obiectiv. De aceea este incorectă afirmația că statistica se introduce în fenomenele microscopice prin măsurare: legea statistică există independent de măsurare, fiind o lege obiectivă a naturii. Astfel, dezintegrarea nucleilor atomici radioactivi decurge conform legilor statistice și se produce de la sine, fără vreo intervenție a măsurării.

Descoperirea noilor legi ale fenomenelor atomice, necunoscute fizicii clasice, a fost interpretată de Școala din Copenhaga ca un faliment al cauzalității în microcosmul atomic din cauză că nu se aplică determinismul mecanicist. În realitate este vorba de un faliment al acestui determinism. Logica „excluderii" cauzalității obiective pentru microfenomene este bazată pe faptul că la o măsurătoare aparatul influențează în mod incontrolabil microobiectul, adică perturbă în mod incontrolabil starea lui și deci „microobiectul iese din dependența cauzală". Heisenberg susține că: a asocia o cauză determinată unui efect determinat nu are sens decît dacă putem observa în același timp cauza și efectul fără a interveni și a perturba în același timp corelația lor. Deoarece în fizica atomică lucrurile stau cu totul contrar, se trage deci concluzia existenței indeterminismului decretat „principial". Deci, existența cauzalității este legată de măsurătoare, de observația fizică.

[1] *Uspehi fiziceskih nauk*, vol. XLV, 1951, nr. 2.

Materialismul dialectic ne învaţă că recunoaşterea legităţii obiective, a cauzalităţii în natură este strîns legată de recunoaşterea realităţii obiective a lumii exterioare. Pe de altă parte, cauzalitatea nu se confundă cu cauzalitatea mecanicii clasice, nici hazardul nu se poate identifica cu lipsa de cauzalitate.

În realitate, aici avem de-a face cu un progres în adîncime al cunoaşterii fenomenelor naturii, ceea ce a dus la descoperirea de fenomene noi cu totul diferite de cele cunoscute înainte şi studiate în fizica clasică. Dar este necesar să facem o constatare esenţială: descoperirea că în domeniul cuantic (atomic) interacţiunile sînt finite (din cauza existenţei cuantelor de lumină, fotonilor, ele nu pot fi presupuse că pot fi reduse la zero), nu zdruncină materialismul şi nu pune vreo limită cunoaşterii.

După cum am văzut în fizica clasică, îndeosebi în mecanică, în anumite cazuri e posibilă considerarea unui sistem izolat, astfel că starea lui este determinată în mod univoc, în orice moment, prin starea lui într-un moment iniţial. Dar o astfel de expresie a legilor se arată că este în fond aproximativă, căci izolarea sistemului nu poate fi realizată niciodată în întregime.

În domeniul cuantic nu este posibilă izolarea unui sistem individual, dar este posibilă izolarea aproximativă a unui ansamblu de microsisteme luat ca un întreg şi astfel este posibil un studiu obiectiv al microfenomenelor. Un asemenea ansamblu se poate caracteriza printr-o funcţie de undă a cărei evoluţie în timp, fiind descrisă de ecuaţiile mecanicii cuantice, se supune unei legături cauzale deterministe analoage celei din fizica clasică

Fenomenele individuale se conduc după legi statistice. Aceste legi statistice nu sînt însă rezultatele lipsei legilor înăuntrul lumii fenomenelor individuale sau microsistemului individual, ci, dimpotrivă, regularitatea statistică este tocmai expresia regularităţii generale în fenomenele individuale.

Pe baza legilor statistice se pot face prevederi cît priveşte probabilitatea unei stări date pentru un microsistem, ceea ce ne dă informaţii complete asupra stării sale. Deci descrierea statistică dată de mecanica cuantică, cu ajutorul funcţiei de undă, nu reprezintă în mod integral starea unui microobiect.

Particularitatea mecanicii cuantice constă în aceea că exprimă în limbaj statistic legile proprii microobiectelor, care trebuiesc considerate ca fiind diferite de punctele materiale ale fizicii clasice, avînd o natură cu totul nouă. Această interpretare materialistă a mecanicii cuantice deschide perspectiva de a căuta noi forme de condiţionare cauzală pentru a putea prezice în mod univoc orice microfenomen individual. Deci, se pune problema de a construi o micromecanică deterministă, o teorie cauzală, a microparticulelor individuale care să admită ca mecanica statistică obiectivă, mecanica cuantică obişnuită.

Această problemă a fost luată în studiu de fizicienii de Broglie, Bohm şi Vigier.

Acest punct de vedere se bazează pe concepţia că legea statistică depinde în mod necesar de o bază cauzală mai profundă şi care există în mod obiectiv. Înainte de a aprofunda această chestiune interesantă, vom analiza natura principiilor de bază a teoriei lui Bohr-Heisenberg.

2. Interpretarea probabilistă a mecanicii cuantice a fost sistematizată de Bohr-Heisenberg şi bazată pe principiul observabilităţii (principiale) şi principiul complimentarităţii. Cu ajutorul acestor principii, care se găsesc expuse în mai toate cărţile de mecanică cuantică, se încearcă să se arate că studiul

fenomenelor microscopice conduce la concluzia indeterministă şi la imposibilitatea de a separa obiectul de subiectul observator. Deci, la concluzii subiectiviste asupra bazelor mecanicii cuantice. Aceste principii sînt prezentate ca rezultînd dintr-o analiză „pur fizică" a microfenomenelor şi ca fiind „singura cale posibilă" de a înţelege aceste fenomene. Ba chiar, numeroşi fizicieni progresişti sînt înclinaţi să vadă în ideea complimentarităţii „un pas înainte spre înţelegerea dialectică a esenţei materiei".

Problemele principiale ale mecanicii cuantice au fost discutate şi analizate în revista *Voprosî filosofii* în anii 1947—1948 şi s-a arătat în mod evident esenţa reacţionară a acestor principii, îndeosebi a principiului complimentarităţii, care au fost formulate în aşa fel încît să permită interpretarea mecanicii cuantice în spirit machist[1]. Fără să avem intenţia de a reveni în detaliu asupra acestei analize vom menţiona concluziile principale.

În mecanica cuantică se utilizează în mod curent noţiunea de „observabil", adică mărime observabilă, în contrast cu mărimile inobservabile. Criteriul „fizic" prin care se defineşte „observabilul" este măsurătoarea. Deci „observabil" este o mărime care poate fi măsurată cu un aparat de măsură, astfel că măsurătoarea joacă un rol fundamental în mecanica cuantică conform interpretării date de Bohr-Heisenberg, denumită de obicei „interpretare ortodoxă". Fiecărui observabil îi corespunde un operator hermitic şi linear, adică un simbol cu ajutorul căruia se dezvoltă formalismul matematic al teoriei.

Noţiunea de observabil a fost introdusă în fizica cuantică de W. Heisenberg în baza „principiului observabilităţii", potrivit căruia obiectul cercetării fizice trebuie să fie numai mărimile direct observabile în mod principial. Astfel, noţiunii de orbită nu-i corespunde nimic observabil în practică, în timp ce frecvenţele şi intensităţile radiaţiilor emise de atomi sînt observabile. În fond, acest „principiu" nu este clar de loc, după cum recunosc mulţi autori care s-au ocupat de axiomatizarea mecanicii cuantice. De fapt este vorba de un cerc vicios, şi nu de o definiţie clară, care să stea la baza unei teorii. În loc să fie dedus din datele fizice, acest principiu exprimă o concepţie filozofică faţă de realitate: a trage concluzia că un fenomen oarecare este „inobservabil" în mod „principial" numai pentru că mijloacele de care dispune fizica la un moment dat nu permit observarea acestuia înseamnă a aluneca spre idealism. În fond, „principiul observabilităţii" a fost utilizat de Moch, în baza căruia a afirmat că moleculele şi atomii sînt „o născocire, căreia nu-i corespunde nimic din complexul senzorial". Se ştie că dezvoltarea ulterioară a fizicii a confirmat previziunile adepţilor teoriei cinetice a materiei care, pe baza unei date indirecte, presupunea că materia este formată din molecule şi atomi în mişcare.

Materialismul dialectic ne învaţă că noţiunile ştiinţifice, verificate prin practică, reprezintă un adevăr obiectiv, dau o profundă reflectare a realităţii. Noţiunile sînt deduse din realitatea pe calea generalizării unui mare număr de fenomene individuale. Deci principiul observabilităţii (principiale) este rezultatul unei tratări practiciste înguste în metodologia ştiinţei ce constă în înlocuirea

[1] Problema a fost ulterior analizată cu claritate îndeosebi de D. I. Blohinţev (*Uspechi fiziceskih*, 1951, vol. XLV), I. P. Terleţki (*Voprosî filosofii*, 1951, nr. 5) şi M. E. Omeleanovski (*Fil. voprosî sovremennoi fiziki*, A. Nauk SSSR, 1952).

gnoseologiei materialiste printr-un principiu pozitivist antiştiinţific ce duce la concluzii idealiste.

Principiul complimentarităţii reprezintă o dezvoltare şi generalizarea aşa-numitului principiu al nedeterminării. „Principiul nedeterminării" nu este altceva decît ridicarea la rangul de principiu a relaţiilor de incertitudine ale lui Heisenberg. Pentru a lămuri această afirmaţie vom observa că:

Aceste relaţii reprezintă una dintre consecinţele fundamentale ale mecanicii cuantice. Conform acestor relaţii, cu cît este mai bine determinată valoarea coordonatelor, adică localizarea în spaţiu a microparticulelor, cu atît este mai puţin determinată valoarea impulsului, adică starea de mişcare a acestor microparticule.

Stabilind aceste relaţii în diferite cazuri ale dispozitivelor de măsurare, s-a tras concluzia că este imposibil de a găsi un dispozitiv de măsurare care să contrazică aceste relaţii. Aceste relaţii au fost interpretate de Heisenberg, aplicîndu-le la o microparticulă individuală în sensul că între microparticulă şi un aparat macroscopic are loc întotdeauna o interacţiune, principiu necontrolabil, astfel că experienţele care determină impulsul microparticulei au ca efect faptul că în acelaşi timp, poziţia este nedeterminată.

În realitate [1], în forma cea mai generală şi mai riguroasă, relaţiile de incertitudine ale lui Heisenberg, sînt de *natură statistică*. Ele stabilesc relaţii determinate ce există între abaterile pătratice medii (adică dispersii), ale coordonatelor şi impulsurilor. Anume, faptul că nu există ansamble cuantice de microparticule care să posede proprietatea că dispersiile pentru impuls şi pentru coordonate să fie nule în acelaşi timp. Deci relaţiile de incertitudine se referă la un ansamblu de microparticule şi nu la o singură microparticulă. Pentru o singură microparticulă, nu se pot trage decît concluzii indirecte. Şi anume, se poate spune că, perturbarea impulsului, adică a stării de mişcare, prin localizarea microparticulei face imposibilă aplicarea la cazul microparticulei a noţiunii de traiectorie în sensul mecanicii clasice. Putem vorbi numai de o valoare medie (mijlocie) a acestor traiectorii, ca şi în mecanica statistică.

În interpretarea lui Heisenberg şi Bohr, din aceste relaţii se deduc cu totul alte concluzii, deoarece le presupun valabile pentru *o singură* microparticulă. Anume, folosind noţiunile din fizica clasică, se trage concluzia că spre deosebire de corpurile macroscopice, în cazul unei microparticule din cauza „interacţiunii necontrolabile" ce are loc cu ocazia unei observaţii, nu putem cunoaşte decît ori poziţia, ori starea de mişcare, niciodată ambele, astfel că nu e posibilă o descriere cauzală a mişcării. Cu alte cuvinte: dacă la descrierea electronilor ce se mişcă în atom vom folosi conceptele spaţio-temporale, atunci trebuie să renunţăm la noţiunea de cauzalitate, iar dacă vom folosi noţiunea de cauzalitate, atunci trebuie să reprezentăm electronii în afara spaţiului şi a timpului. Deci descrierea în spaţiu şi timp pe de o parte şi descrierea dinamică (a stării de mişcare), adică descrierea cauzală, ar fi din punctul de vedere al lui Heisenberg, inaplicabile simultan şi ar reprezenta numai trăsături „complimentare" care se exclud în ceea ce priveşte caracterizarea proceselor fizice.

Generalizînd aceste constatări şi atribuindu-le o valabilitate absolut universală, Bohr a enunţat „principiul complimentarităţii". Pentru descrierea unui

[1] Vezi Blohinţev, *Bazele mecanicii cuantice*, Ed. tehnică, 1954, p. 50.

microobiect nu se pot folosi simultan toate noţiunile clasice deoarece unele perechi de noţiuni, numite „complimentare", se „exclud" reciproc. Astfel de noţiuni „complimentare" sînt: coordonatele şi impulsul, timpul şi energia, particula şi unda etc. Descrierea cuantică a fenomenelor le împarte deci în două clase care se „exclud" reciproc şi sînt „complimentare" una celeilalte în sensul că sînt cele două feţe ale unei descrieri complete obişnuite, din fizica clasică. Principiul complimentarităţii stabileşte un contrast ascuţit cu modul de descriere din fizica clasică. Dacă în fizica clasică un obiect sau sistem putea fi descris prin parametrii variabili ale căror valori puteau fi stabilite cu o precizie oricît de mare, în fizica cuantică se stabileşte că perechile de parametrii ale unui microobiect ce corespund mărimilor complimentare nu pot fi exprimate simultan cu valori oricît de precise.

Din principiul complimentarităţii rezultă imediat că aspectul descrierii în spaţiu-timp şi al descrierii cauzale a microobiectelor sînt complimentare, adică trebuie să „negăm cauzalitatea" deoarece în microcosm ea nu se poate aplica unor obiecte ce există în spaţiu şi timp. De asemeni, din acest principiu, rezultă că microobiectele se prezintă cînd sub aspectul de unde continue, cînd sub aspectul discontinuu de corpuscul, dar niciodată simultan sub ambele aspecte. Microobiectele se comportă deci „ca nişte indivizi incomplet definiţi în regiuni finite de spaţiu şi intervale finite de timp". Aspectul corpuscular nu apare clar decît în momentul experienţelor care îl pun în evidenţă, dar atunci obţinem şi un şir de poziţii posibile ori un şir de valori posibile pentru viteză, ce pot să se actualizeze cu anumite probabilităţi. Microobiectul nu are poziţie şi viteză determinată, n-are deci nici traiectorie şi nu apare sub formă corpusculară decît în mod neprevăzut în momentul experienţei cînd este observat cu ajutorul unui aparat. Probabilitatea cu care apare se poate calcula cu ajutorul undei de probabilitate, adică al unei noţiuni abstracte, matematice. Noţiunea de probabilitate se introduce deoarece aparatul de măsură, cu care s-au observat efectele unui microobiect, nu permite o observare precisă din cauza perturbaţiei incontrolabile care intervine. Probabilitatea aici este considerată intrinsecă şi nu se datoreşte, ca şi în fizica clasică, faptului că nu cunoaştem comportarea reală a microobiectului. Orice cunoaştere exterioară măsurătorilor este interzisă, ea fiind principial imposibilă. Acest lucru este formulat de fizicianul W. Pauli sub forma „orice proprietate care nu este actual accesibilă măsurătorilor este lipsită de semnificare reală". Deci, se încearcă să se transforme realitatea obiectivă, ce există independent de măsurătoare, într-un „fapt derivat" din această măsurătoare prin confuzia ce se face între realitatea obiectivă şi măsurarea ei.

Pe baza principiului complimentarităţii, N. Bohr şi discipolii săi au dezvoltat o concepţie filozofică specială a complimentarităţii, căreia îi este specifică negarea obiectivităţii microfenomenelor. Este clar că concepţia complimentarităţii este intrinsec legată de interpretarea pozitivistă a noţiunii de realitate fizică. Realitatea fizică, în interpretarea pozitiviştilor nu este o realitate obiectivă, ce există independent de raţiune şi este reflectată de ea, ci este o creaţie a acestei raţiuni. N. Bohr, discutînd problemele gnoseologice pe baza concepţiei complimentarităţii, trage concluzia că „nici o separaţie strictă dintre obiect şi subiect nu poate să fie justificată"[1].

[1] *Atomtheorie und Naturbeschreibung*, Springer, Berlin, 1931, p. 62.

Analiza critică a scrierilor lui N. Bohr şi W. Heisenberg, precum şi a discipolilor lor, făcută consecvent de pe poziţiile materialismului dialectic, a arătat că în realitate principiul complimentarităţii a izvorît din filozofia reacţionară a pozitivismului machist. Acest „principiu" este străin de conţinutul ştiinţific al mecanicii cuantice al cărui conţinut îl denaturează într-un fel inacceptabil. După cum arată I. P. Terleţki [1]: „În urma discuţiilor care au avut loc (în U.R.S.S., îndeosebi în paginile revistei *Voprosî filosofii — V. N.)* s-a lămurit definitiv că principiul complimentarităţii nu este un principiu fizic, ci unul filozofic, care serveşte idealismul şi-i furnizează material în lupta împotriva materialismului. Discuţia a arătat că principiul complimentarităţii este în contradicţie cu conţinutul real al mecanicii cuantice şi împiedică dezvoltarea ei".

3. Rădăcinile idealiste ale principiului complimentarităţii şi ale interpretării probabiliste ale mecanicii cuantice sînt azi îndeobşte dezvăluite. Ele se află în empiriocriticismul lui Mach şi în faptul că mecanica cuantică este considerată o teorie a microobiectelor individuale.

În realitate, mecanica cuantică se poate interpreta, după cum a arătat D. I. Blohinţev în cartea citată, ca o teorie statistică a ansamblelor de microparticule ce există în mod obiectiv, relaţiile de incertitudine căpătînd un sens statistic foarte clar. Această interpretare statistică respinge teoria subiectivă idealistă a concepţiei complimentarităţii ca fiind străină faptelor fizice. Relaţiile de incertitudine oglindesc specificul calitativ al ansamblelor cuantice în comparaţie cu ansamblele din fizica clasică.

În faţa inexplicabilităţii mecanicii clasice şi a noţiunilor fizicii clasice la fenomenele cuantice, a falimentului materialismului mecanicist datorită existenţei dualismului de undă-corpuscul la microobiecte, şcoala din Copenhaga a înlăturat în mod brutal aspectul dialectic al acestui dualism înlocuindu-l prin concepţia complimentarităţii, folosind noţiunile limitate ale fizicii clasice. Specificul calitativ al ansamblelor cuantice a fost interpretat ca fiind valabil în cazul unui singur microobiect, transformînd mecanica cuantică în teoria măsurării unui microobiect individual din care se trag concluzii idealiste cu privire la starea microobiectului, rolul observatorului fiind hotărîtor.

Este interesant de menţionat că într-un articol recent, Heisenberg [2], încercînd să răspundă criticii aduse de Blohinţev şi Aleksandrov şcolii din Copenhaga pentru interpretarea idealistă a mecanicii cuantice, polemizează în legătură cu definiţia ansamblelor cuantice care au un caracter obiectiv, afirmînd că o asemenea concepţie ca „realitate obiectivă" nu are nici o semnificaţie imediat evidentă cînd este aplicată unor situaţii ca acelea care se găsesc în fizica atomică. El precizează mai departe că: „ideea clasică de lucruri real obiective trebuie abandonată.... realitatea obiectivă este limitată domeniului a ceea ce omul poate descrie simplu în spaţiu şi timp. Ne dăm seama de faptul simplu că ştiinţele naturii nu sînt natura însăşi, ci numai o parte a relaţiei dintre om şi natură şi deci este dependentă de om. Argumentul idealist că anumite idei sînt idei apriorice ...este aici corect. Ontologia materialismului a rămas asupra iluziei că modul de existenţă a lumii directe din jurul nostru poate fi extrapolat la dimensiunile

[1] *Voprosî filosofii*, 1951, nr. 5.

[2] *Niels Bohr şi dezvoltarea fizicii*, McGraw-Hill, New York, 1955, articolul lui Heisenberg, *Dezvoltarea interpretării teoriei cuantice*, p. 28.

atomice. Această extrapolare este însă imposibilă." Acest citat este inutil de comentat, el dezvăluie punctul de vedere idealist, care stă la baza interpretării şcolii din Copenhaga a mecanicii cuantice. De altfel, negarea existenţei realităţii obiective de către şcoala din Copenhaga a fost condamnată de către fizicianul francez L. de Broglie: „Interpretarea mecanicii cuantice dată de Bohr şi Heisenberg duce în mod logic la un fel de „subiectivism", înrudit cu idealismul în sens filozofic şi tinde să nege existenţa realităţii fizice independente de observator" [1]. În articolele sale, D. Bohm se ridică împotriva indeterminismului în mecanica cuantică, argumentînd pentru recunoaşterea obiectivităţii proceselor atomice şi a conexiunilor lor cauzale. El consideră că interpretarea indeterministă este datorită influenţei pozitivismului lui Mach asupra lui Bohr şi Heisenberg.

Atît Bohm, cît şi L. de Broglie, analizează fenomenele cuantice şi mecanica cuantică de pe poziţii materialiste. Astfel, de Broglie subliniază că orice interpretare a unei teorii fizice trebuie să pornească de la faptele reale, adică de la realitatea obiectivă şi nu de la o idee preconcepută. Savanţii progresişti încep deci să înţeleagă că ieşirea din criză a fizicii moderne constă în respingerea idealismului şi indeterminismului şi în fundamentarea ei pe bazele metodologice generale ale materialismului. Desigur, eliberarea de interpretarea fenomenelor cuantice în spiritul concepţiei complimentarităţii şi cotitura spre materialismul dialectic a fizicienilor se face treptat şi este un proces de durată care este azi în plină dezvoltare.

4. Admiţînd interpretarea statistică a mecanicii cuantice, considerată ca o teorie aplicabilă la ansamble statistice cuantice de microobiecte, rezultă că ea nu poate să dea decît o descriere incompletă a stării reale a unui microobiect. Mecanica cuantică descrie numai comportarea unui ansamblu de microobiecte identice care apar fie simultan, fie unul după altul în experienţe succesive, şi de aici se poate deduce numai probabilitatea unei anumite stări a microobiectului.

Interpretarea statistică a mecanicii cuantice a reactualizat problema descrierii complete a microobiectelor. Aşa-numita problemă a „parametrilor ascunşi" care se poate formula în felul următor: găsirea unor mărimi noi (parametrii ascunşi) cu ajutorul cărora să putem prezice în mod univoc orice microfenomen individual. Din punctul de vedere al interpretării statistice, problema existenţei acestor parametri nu este decisă principial, ea se poate rezolva numai pe calea dezvoltării ulterioare a teoriei şi a verificării sale experimentale.

Din punctul de vedere al interpretării idealiste a şcolii din Copenhaga, microobiectele „nu pot fi descrise în mod corect în cadrul spaţiului şi timpului". Nu are nici un sens problema comportării lor individuale sau a structurii lor, deoarece introducerea unor parametri ascunşi în teorie este incompatibilă cu principiul complimentarităţii. Teoria lui Bohr impune o limită de netrecut cunoaşterii în domeniul atomic. Printr-un raţionament matematic celebru datorit lui M. Neumann, se demonstra că forma legilor de probabilitate din mecanica cuantică este incompatibilă cu existenţa parametrilor ascunşi. Aceasta părea să contrazică obiecţiunile ridicate de Einstein care susţinea că descrierea dată de mecanica cuantică microobiectelor, este incompletă şi că trebuie să fie posibilă o descriere completă şi cauzală.

---

[1] *Voprosî filosofii*, 1954, nr. 4.

Un examen mai atent al raționamentului lui M. Neumann, făcut de L. de Broglie și D. Bohm a scos la iveală faptul că este bazat pe un cerc vicios și că teorema lui Neumann este falsă, ceea ce a fost recunoscut ulterior și de autor. Deci mecanica cuantică nu are caracterul unei teorii complete, așa după cum rezultă de altfel din interpretarea statistică. Mecanica cuantică nu este deci o teorie închisă din ale cărei hotare nu se poate ieși, deci în fața cunoașterii nu există, în principiu, nici o limită.

Azi putem considera că e posibilă alcătuirea unei reprezentări deterministe a microobiectelor individuale, în baza unui model, care să țină seama de aspectul lor dual, de undă-corpuscul și care să cuprindă atît cunoașterea comportării reale individuale în spațiu și timp, cît și proprietățile obiective ale ansamblelor de microobiecte similare.

Putem admite că există cel puțin două variante deterministe de înțelegere a naturii duale a microobiectelor individuale. Prima variantă, datorită lui L. Janossy, constă în ipoteza că microparticula este în esență un fenomen ondulator cu extensiune finită, al cărui aspect corpuscular se manifestă numai în momentul interacțiunii cu aparatul de observație. În condițiile unei astfel de concepții, aspectul corpuscular evident că nu poate avea mișcare în sensul acceptat în fizica clasică. Această teorie perfect posibilă nu a putut fi dezvoltată decît într-un caz particular, datorită dificultăților matematice întîmpinate.

A doua variantă, dezvoltată de L. de Broglie, D. Bohm și J. P. Vigier, pornește de la ipoteza existenței obiective a aspectului corpuscular sub formă de particulă cu extensiune spațială, finită, avînd un cîmp propriu care se extinde în spațiu și care este variabil în timp, constituind un fenomen ondulator. Deci modelul microobiectului este conceput ca o sinteză obiectivă a aspectelor corpuscular și ondulator, fiind o unitate dialectică a acestor două aspecte. După cum precizează J. P. Vigier, nu e vorba de a reduce unitatea proprietăților corpusculare și ondulatorii la o legătură mecanică exterioară între corpuscul și cîmpul ondulator care îl înconjoară.

Deoarece întreaga teorie cauzală a microfenomenelor este în plină dezvoltare și o construcție la care lucrează din ce în ce mai mulți fizicieni, este prematur să tragem concluzii definitive. Cît privește problema modelului ce se asociază microobiectului, trebuie să subliniem că el nu poate fi considerat ca fiind definitiv precizat.

D. Bohm, reluînd modelul de „undă-pilot" al lui de Broglie, a considerat microobiectul ca fiind o particulă reală cuasipunctiformă dotată de poziție și viteză definită în sînul unui fenomen ondulator real important la nivel atomic, însă neglijabil la nivelul macroscopic.

Cu ajutorul acestui model, Bohm și de Broglie au arătat că se poate dezvolta o teorie cauzală a fenomenelor microscopice în concordanță cu interpretarea statistică a mecanicii cuantice. Anume, coordonata și viteza fiind considerate parametri ascunși se poate considera că aspectul particulă cuasipunctiformă se mișcă sub acțiunea unui cîmp variabil descriind o cuasitraiectorie complicată, care poate fi studiată folosind anumite proprietăți ale mecanicii clasice în limita aproximațiilor permise de condițiile date.

Un model mai complicat al microobiectului a fost dezvoltat de L. de Broglie și Vigier aprofundînd așa numita teorie a dublei soluții pe baza unor concepții

ale lui Einstein reluate de Blohinţev şi I. Frenkel[1]. Anume, particulele, adică aspectul corpuscular, se asimilează cu condensări localizate ale unui cîmp material unic. Nu mai există nici o separare între cîmp şi particule, ele fiind organic legate între ele. Legile de mişcare ale aspectului corpuscular rezultă direct din legile de evoluţie ale acestui cîmp. Aceasta deschide perspectivele unificării teoriei relativităţii cu teoria cuantică într-o vastă sinteză, necesitată mai ales de datele experimentale noi asupra particulelor de mare energie, care se mişcă cu viteze apropiate de viteza luminii. Totodată, considerînd că fenomenele cuantice sînt în strînsă legătură cu structura internă a microobiectelor, se deschide perspectiva de a ajunge la o adevărată teorie a particulelor elementare care să permită clasificarea lor, lucru ce azi depăşeşte posibilităţile mecanicii cuantice obişnuite şi constituie o dificultate serioasă pentru fizica teoretică. Este necesar să menţionăm că actualmente acest program este abia schiţat în linii generale, căci realizarea lui întîmpină încă dificultăţi matematice serioase.

Indiferent de modelul determinist adoptat pentru microobiectul individual, trebuie arătat că distribuţia mişcărilor unui ansamblu de microobiecte dă aproximativ una din distribuţiile statistice ale mecanicii cuantice reprezentate prin funcţia de undă, care este conformă datelor experimentale. Adică legile statistice care caracterizează ansamblele cuantice subordonate unor legi cauzale mai profunde şi foarte complicate.

Bohm şi Vigier au dezvoltat, pentru justificarea acestui punct de vedere, concepţia existenţei unor diferite nivele de descriere a fenomenelor.

Un ansamblu de legi descrie un anumit nivel; trecînd la un alt nivel mai profund de cunoaştere, acestea nu vor mai rămîne valabile, ci vor fi înlocuite prin legi noi. Noţiunea de nivel nu este în mod necesar legată de dimensiune, ci mai mult de condiţiile fizice particulare, legate de complexitatea de organizare. Fiecare nivel este guvernat de legi deterministe şi suferă acţiunea haotică a ansamblului infinit de nivele mai profunde care constituie natura, ceea ce se exprimă sub forma de legi stochastice, adică legi datorite unor efecte complicate.

„Orice fenomen fizic apare astfel ca fiind o împletitură a cauzalităţii şi întîmplării, fiind în acelaşi timp o sinteză şi rezultantă mobilă a mişcărilor infinit de complexe ale materiei“ [2].

Bohm şi Vigier au reuşit să arate că adoptînd un model pentru microobiect se poate construi o micromecanică deterministă pentru microobiecte individuale care admite ca mecanică statistică chiar mecanica cuantică obişnuită, exact în acelaşi fel cum mecanica statistică clasică este construită pe baza mecanicii clasice, presupusă valabilă pentru descrierea mişcării moleculelor. In demonstrarea faptului că un ansamblu de microparticule în starea cea mai probabilă în sensul interpretării cauzale se comportă din punct de vedere statistic ca şi ansamblele cuantice definite de Blohinţev, ei s-au folosit de procedeul utilizat în teoria mişcării browniene. Anume, pentru explicarea mişcării haotice cunoscute sub numele de mişcare browniană, Einstein, Smoluchowski şi Langevin au atribuit această mişcare vizibilă la microscop a unor suspensii într-un lichid acţiunii haotice a moleculelor invizibile, ascunse puterii de mărire a microscopului.

---

[1] *Uspehi fiziceskih nauk*, XLII, 1951.

[2] J. P. Vigier, *Structure des micro-objets dans l'interprétation causale de la théorie des quanta*, Gauthier Villars, Paris, 1956, p. 126.

Adoptînd acest punct de vedere materialist, în locul punctului de vedere idealist care admitea ipoteza inexplicabilității acestei mișcări prin însăși natura ei, ei au deschis calea care a condus la posibilitatea de a găsi dovezi indirecte pentru existența moleculelor și de a studia numeroase fenomene noi. Deci mișcarea browniană, care se manifestă ca întîmplătoare, are un fundament profund și este datorit unor fenomene foarte complicate, dar supuse unor legi determinate.

Prin analogie, se consideră anume că mișcarea microobiectului definită de macromecanică pe baza modelului admis nu reprezintă mișcarea reală. Cîmpul cuantic sub acțiunea căruia se mișcă aspectul corpuscular, considerat ca o singularitate cuasipunctiformă, are valori oscilante în jurul unei valori medii, prezintă deci fluctuații întîmplătoare ale căror cauze sînt necunoscute și sînt datorite unor fenomene complicate ce au loc la un nivel mai inferior. Presupunînd că aceste fluctuații sînt supuse în principiu unor legi deterministe și sînt suficient de complexe pentru a fi tratate din punct de vedere statistic, s-a putut demonstra rezultatul menționat mai sus. Această demonstrație are o deosebită importanță și din punct de vedere principial fiindcă arată că se poate dezvolta pe baza unei interpretări cauzale o teorie probabilistă care să conducă la aceleași rezultate cunoscute din mecanica cuantică ca și interpretarea probabilistă a școlii din Copenhaga și este conformă concepției lui Blohințev asupra ansamblelor cuantice de microobiecte. Deci interpretarea statistică a mecanicii cuantice se poate considera azi fondată pe o teorie cauzală a microfenomenelor individuale.

De asemenea, D. Bohm a dezvoltat o teorie cauzală a măsurătorilor cuantice conform căreia măsurătoarea constă într-o interacțiune între microobiecte și aparate macroscopice constituite tot din microobiecte putînd fi caracterizate prin parametrii ascunși.

În timpul măsurării, aparatul și microobiectele se influențează reciproc, astfel că stările inițiale ale microobiectelor și ale aparatului se vor schimba. Schimbările observate în aparat pot fi legate însă cauzal cu stările reale ale microobiectului și ale aparatului înainte de măsurare. Stările microobiectelor ce ies din aparat, evident vor fi diferite de cele inițiale, dar pot fi prevăzute în principiu dacă sînt date stările inițiale ale microobiectelor și ale aparatului de observație.

Relațiile de incertitudine ale lui Heisenberg își păstrează numai o semnificație statistică, aplicîndu-se numai la un ansamblu de microobiecte analizate de un aparat de măsură. Mărimile accesibile observației nu pot caracteriza microobiectele izolat de aparat deoarece nu putem să determinăm prin măsurătorile cunoscute de noi curent azi, proprietățile reale ale microobiectelor individuale; ele pot fi reprezentate numai prin parametri ascunși inaccesibili încă experienței, dar numai temporal.

Aș dori să închei aceste generalități asupra noilor teorii cauzale, care sînt în plină dezvoltare, prin cîteva concluzii.

Expunerea conținutului teoriilor noi este dificilă din cauza aspectului abstract al construcției și al problemelor de detalii care încă nu sînt cu totul bine clarificate. Un punct rămîne însă, după părerea mea, cîștigat și anume posibilitatea interpretării cauzale.

Teoria cauzală este deocamdată privită cu rezerve de către mulți fizicieni. Ipoteza parametrilor ascunși este combătută de adepții școlii din Copenhaga

ca fiind inutilă. Astfel Heisenberg scrie „această descriere obiectivă apare ca un fel de „suprastructură ideologică" care nu are de-a face cu realitatea fizică imediată, — deoarece „parametrii ascunși" ai interpretării lui Bohm, prin felul lor nu pot apărea niciodată în descrierea proceselor reale, dacă teoria cuantică va rămîne neschimbată". Această atitudine este caracteristică pozitiviștilor, care neagă realitatea obiectivă prin felurite tertipuri. E deajuns să amintim fapte din istoria fizicii. Și Mach a negat realitatea atomilor și a ridiculizat într-un fel analog ipoteza atomică, susținînd că atomii nu vor putea apărea niciodată în descrierea proceselor reale. Faptele experimentale au dovedit însă existența reală a atomilor. De asemenea, teoria mișcării browniene este un exemplu în plus cum introducerea de variabile ascunse în teorie poate duce la descoperiri noi experimentale și confirmări strălucite.

Dacă din punctul de vedere al materialismului dialectic, interpretarea statistică a mecanicii cuantice este o poziție cîștigată împotriva interpretării idealiste indeterministe, teoria cauzală a fost criticată de B. A. Svecinikov[1] pentru că s-ar baza pe un „model mecanic" al microobiectului individual și cauzalitatea în procesele cuantice este concepută în „același fel ca și în mecanică", deci s-ar reduce forma superioară a mișcării la forme inferioare. Părerea mea este că, teoria cauzală sub forma ultimă dezvoltată de Bohm, de Broglie și Vigier nu a fost analizată în mod just dacă se trag asemenea concluzii. Teoria cauzală nu poate fi considerată mecanicistă numai pentru faptul că folosește anumite aspecte ale mecanicii clasice; nu este vorba nici de o reducere a mișcării microobiectelor la forme de mișcare inferioare, pur mecanice. Dimpotrivă, considerarea de legi cauzale sub formă de legi stochastice presupune împletirea strînsă a legilor statistice cu cele cauzale, iar modelul determinist al microobiectelor are în același timp atît caracter absolut cît și relativ, deci nu poate fi vorba de întoarcere la determinismul metafizic.

★

Studiul fenomenelor cuantice a pus cu toată acuitatea problema cauzalității și necesității în microcosmul atomic din cauza caracterului nesatisfăcător al determinismului mecanicist. Procedeul favorit al mecaniciștilor ce constă în încercarea de a reduce formele superioare ale mișcării materiei, ale cauzalității și ale legității la forme inferioare, s-a dovedit inadecuat. Această situație a fost interpretată de fizicieni situați pe pozițiile pozitivismului machist ca un faliment al determinismului, afirmînd că în lumea atomului fenomenele individuale sînt absolut întîmplătoare, domină hazardul pur. Această poziție indeterministă a dus la o îngrădire dogmatică a cunoașterii realității din microcosm.

Analiza critică a argumentelor folosite de indeterminiști a scos la iveală natura lor idealistă și antiștiințifică prin faptul că ele rezultă din deformarea și falsificarea faptelor reale. În lupta dintre materialism și idealism ce se desfășoară în fizica teoretică modernă mai mult de două decenii în jurul problemei interpretării mecanicii cuantice, s-a afirmat cu o deosebită tărie valoarea teoretică a determinismului. Rolul principal, determinat în dezvoltarea fenomenelor naturii, îl joacă necesitatea, legitatea. Știința are ca țel nu studierea întîmplării, ci a necesității și legității, ea își întemeiază concluziile pe studierea profundă a

[1] *Voprosî filosofii*, 1954, nr. 6.

cauzelor, a legilor de dezvoltare a naturii. Ştiinţa studiază întîmplările numai pentru a putea să pătrundă în esenţa necesităţii şi a legităţii fenomenelor din natură. După cum arăta Engels, ştiinţa încetează acolo unde legătura necesară îşi pierde forţa. De aceea ştiinţa nu trebuie să se oprească la întîmplări, ci trebuie să descopere legitatea internă acolo unde la suprafaţa fenomenelor ni se înfăţişează un haos aparent de întîmplări.

Materialismul dialectic ne învaţă că necesitatea şi întîmplarea sînt indisolubil legate între ele, că în natură nu pot să existe procese necesare complet lipsite de cauze întîmplătoare. Deci determinismul mecanicist care neagă complet întîmplarea, este bazat pe o concepţie metafizică, rigidă, care este contrazisă de faptele din natură. Materialismul dialectic ne învaţă să concepem determinismul pe bazele dialectice ale legăturii dintre necesitate şi întîmplare care există în mod obiectiv.

Faptul că la studiul fenomenelor cuantice nu se pot aplica noţiunile mecanicii clasice decît incomplet, şi deci concepţia mecanicistă asupra determinismului se dovedeşte inexactă, nu permite să tragem concluzii indeterministe. Trebuie să privim problema determinismului ca o problemă ce rămîne să fie aprofundată, deoarece desigur condiţionarea cauzală nu se reduce la un singur tip, cel mecanic. Studiul fenomenelor cuantice a arătat posibilitatea existenţei de noi tipuri de condiţionări cauzale mult mai complexe, dar tot atît de obiective.

ВОПРОС ДЕТЕРМИНИЗМА В КВАНТОВОЙ МЕХАНИКЕ

КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ

В статье производится анализ разных аспектов вопроса интерпретации квантовой механики.

В первой части разбираются понятия причинности и детерминизма так, как они понимаются в классической и современной физике, а также концепция необходимости и случайности.

В классической физике эти понятия связаны с механическими представлениями. Это приводит к негибкому пониманию детерминизма и одностороннему пониманию причинности, а случайность совершенно исключается. В области квантовых феноменов их статичная природа приводит к новым формам причинной обусловленности и к новому понятию детерминизма.

Во второй части дается анализ вероятностной интерпретации Бора — Гейзенберга. Указывается, что принципы наблюдаемости и непрерывности, стоящие в основе этой интерпретации, не имеют научной основы, находясь в противоречии с реальным физическим содержанием квантовой механики.

В последней части дается анализ новой причинной теории Бора и Брогль-Вижье. Указывается, что в квантовой области это соответствует новой форме внутренней закономерности.

В свете этих констатаций видно, что недетерминистская позиция Бора—Гейзенберга основывается на ненаучной (метафизической) интер-

претации индивидуальных микрофеноменов, как происходящих чисто случайно. В действительности видимая случайность является результатом действия внутренней, мало известной и недостаточно изученной закономерности.

LA QUESTION DU DÉTERMINISME EN MÉCANIQUE QUANTIQUE

RÉSUMÉ

L'auteur analyse les différents aspects de la question de l'interprétation de la mécanique quantique.

Dans la première partie, il étudie les notions de causalité et de déterminisme, telles que les conçoivent la physique classique et la physique moderne, ainsi que la conception de la nécessité et du hasard.

En physique classique, ces notions sont liées à des représentations mécanicistes. Cela conduit à une conception rigide sur le déterminisme et unilatérale, sur la causalité, tandis que le hasard est totalement exclu. Dans le domaine des phénomènes quantiques, la nature statistique de ces derniers conduit à des formes nouvelles de conditionnement causal et à une conception nouvelle sur le déterminisme.

Dans la seconde partie, l'auteur examine l'interprétation probabiliste de Bohr-Heisenberg. Il montre que les principes d'observabilité et de complémentarité qui résident à la base de cette interprétation manquent de fondement scientifique et sont en contradiction avec le contenu physique réel de la mécanique quantique.

Dans la dernière partie, l'auteur étudie la nouvelle théorie causale de Bohr et de de Broglie-Vigier. Il montre que dans le domaine des quanta, cette théorie correspond à une forme nouvelle de relations internes ayant un caractère de lois.

Il résulte de ces constatations, que la position indéterministe de Bohr-Heisenberg est basée sur une interprétation non scientifique (métaphysique) des microphénomènes individuels, qui seraient dus au simple hasard. En réalité, le hasard apparent est l'effet de lois internes peu connues, et encore insuffisamment étudiées.

DISCUȚII

PERIODIZAREA ISTORIEI FILOZOFIEI DIN ROMÎNIA

PE MARGINEA PROIECTULUI DE PERIODIZARE A ISTORIEI FILOZOFIEI DIN ROMÎNIA

DE

N. BAGDASAR

Deoarece am participat la consfătuirea din 10 iulie 1957 consacrată periodizării istoriei filozofiei din Romînia și cunosc deci obiecțiile și completările ce s-au adus proiectului de periodizare prezentat de tov. Mircea Ioanid, voi căuta în cele ce urmează să nu repet lucruri care s-au spus.

Consider că proiectul elaborat de tov. Mircea Ioanid este în general științific. Obiecția pe care aș face-o ar fi în legătură cu punctul II, *Lupta pe planul gîndirii filozofice, social-politice, în perioada descompunerii orînduirii feudale, a apariției și dezvoltării relațiilor burghezo-democratice* (a doua jumătate a secolului XVIII pînă la 1860). Sînt de părere că în loc de anul 1860, an care nu reprezintă nici un eveniment de seamă, să se fixeze 1863—1864, cînd se petrec trei evenimente importante: se înființează societatea *Junimea* (1863), se constituie „monstruoasa coaliție" (1863) și se votează legea de împroprietărire a țăranilor (1864).

În ceea ce privește completările, aș avea de adăugat următoarele:

Cred că în prima perioadă va trebui subliniată influența pe care a exercitat-o Nicolaus Olahus asupra culturii cehe. Cu privire la Neagoe Basarab, după părerea mea, P. P. Panaitescu a adus argumente atît de convingătoare împotriva paternității domnitorului romîn *Învățăturilor*, încît ar trebui să se renunțe la ideea de a-l mai prezenta ca autor al lor. Cred că ar trebui relevată ideea foarte valoroasă a lui Simion Ștefan despre circulația cuvintelor expusă în prefața la *Noul Testament* (1648), precum și ideile lui Varlaam despre limba națională. Va trebui menționat de asemenea Sommer în rolul său de profesor al Academiei de la Cotnari și apoi în Ardeal la Bistrița și Brașov, precum și rolul cultural al lui Despot. Cred că ar trebui să se dea atenție rolului jucat de dascălii greci de la Academiile din Iași și București, unii dintre ei fiind mari învățați — ca Teofil Coridaleu, Theotokis, T. Vulgaris, Gobdelas, Amiras etc. — care-și făcuseră studiile, nu la Constantinopol, ci fie în Italia (Pavia), fie în Germania (Leipzig).

Acest lucru se impune cu atît mai mult cu cît la Biblioteca Academiei R.P.R. cît și la Biblioteca centrală din Iași se află nenumărate caiete manuscrise ale cursurilor lor care n-au fost încă cercetate.

Cred că Șt. Zeletin trebuie situat, nu în perioada 1880—1917, ci în perioada 1918—1944, fiindcă atunci au apărut lucrările sale care au provocat vii discuții și au exercitat o reală influență: *Burghezia romînă. Originea și rolul ei istoric* (1925) și *Neoliberalismul* (1927). Constat că din proiect lipsește Nichifor Crainic, care ca director de revistă (la *Gîndirea)* și de ziar (la *Calendarul)*, a militat pentru o concepție ortodoxistă, mistică, trăiristă, naționalist-șovină. El și-a expus concepția sa reacționară și în lucrările *Nostalgia paradisului, Ortodoxie și etnografie, Puncte cardinale în haos.* Socot de asemenea că merită să fie tratat Camil Petrescu. Cei care l-au cunoscut îndeaproape știu cît interes și cîtă pasiune manifesta Camil Petrescu pentru filozofie, interes și pasiune care erau tot atît de puternice ca și acele manifestate pentru poezie, teatru, roman. El a colaborat la *Istoria filozofiei moderne*, a publicat diferite fragmente din concepția sa filozofică în revistele pe care le-a editat și prietenii săi intimi știu că avea o concepție filozofică proprie, expusă într-un manuscris, de care, din păcate, nu dispunem astăzi. Socot că intrarea în posesiunea acestui manuscris ar îmbogăți patrimoniul nostru filozofic dintre cele două războaie mondiale.

În sfîrșit cred că în această perioadă trebuie tratat și H. Streitman, care în afară de profesiunea de gazetar, s-a ocupat cu probleme filozofice pe care le-a expus în mai multe lucrări.

Sînt de acord cu tov. profesor Bologa în ceea ce privește concepția lui N. Iorga, care nu poate fi caracterizată în întregimea ei ca naționalistă și șovină. N. Iorga a avut în prima parte a vieții sale o atitudine naționalistă, dar în a doua parte a ținut piept cu cel mai mare curaj mișcării legionare, fapt pentru care fasciștii legionari l-au asasinat.

SCRISOARE CĂTRE REDACȚIE

DE

Prof. dr. VALERIU BOLOGA (Cluj)

Îmi permit înainte de toate să relev faptul că nu mă simt de loc competent în materie de filozofie și de aceea fac rezervele necesare în observațiile mele. Mă limitez să vă dau numai unele sugestii, ca un simplu diletant în materie.

1) Pe cît pot să-mi dau seama ca nespecialist, proiectul tov. Mircea Ioanid, grosso-modo, e just și bine chibzuit. Cred că menținerea principiului cronologic este bună și că în cadrul expunerii cronologice se poate foarte bine ține seama și de principiul logic. (Principiul unității concrete a istoricului și logicului).

2) În cursul lucrărilor mele de istoria științelor am ajuns la convingerea că, în mod spontan, chiar în epoca feudală, diferențierea pe naționalități în Ardeal, există. În consecință, înglobarea activității gînditorilor naționalităților conlocuitoare în istoria filozofiei *românești* trebuie făcută cu o deosebită grijă accentuîndu-se într-una caracterul specific al operei acestor gînditori, pentru a evita reprosul care s-ar putea face cu drept cuvînt, că anexăm la istoria culturii românești figuri importante ale altor națiuni. Criteriul cred că trebuie să fie măsura în care opera lor a putut să influențeze pe gînditorii români, sau invers. De aceea sînt complet de acord cu propunerea tov. S. Ghiță din nota 1, p. 178 [1].

3) În legătură cu nota 2 de la pagina 178, propunerile tov. Torday și Göllner îmi par juste, cred însă că trebuie amplificate în sensul că ar fi necesară o analiză a filozofiei scolastice catolice din Apus și a influențelor ei asupra catolicismului transilvan; în lumina acestei analize cred că va putea fi mai bine înțeleasă gîndirea lui Olahus.

4) La p. 183, alin. 8, *Concepțiile filozofice ale naturaliștilor* cred că nu poate să lipsească numele lui Costache Vîrnav și poate și al lui Vasile Episcopescu-Manega.

5) Am modesta părere că între Titu Maiorescu și Conta ar trebui intercalat Eminescu, cu contingențele sale filozofice. Poate chiar și alți literați și poeți ai epocii, ca de ex. Vlahuță, ar fi posibil să intre în acest sector.

---

[1] Vezi Mircea Ioanid, *Proiect de periodizare a istoriei filozofiei din Romînia*, în *Cercetări filozofice*, nr. 5/1957. Toate indicațiile de pagină se referă la această lucrare.

6) Nu știu din ce motive lipsește complet Vaschide ?

7) Oare nu ar fi bine să se facă și o mică analiză a contingențelor filozofice în opera lingviștilor și filologilor Ovid Densusianu, Sextil Pușcariu și Vasile Bogrea, atunci cînd se vorbește de filozofia istoriei a lui Xenopol și viziunea filozofică a lui Nicolae Iorga ?

8) La capitolul despre perioada 1918—1944, cred că nu poate să lipsească, într-o analiză critică pozitivă sau negativă numele lui Florian Ștefănescu Goangă, Virgil Bărbat (eventual și Sudețeanu), Petre Andrei, Mircea Eliade și Mircea Florian.

9) Neapărat ar trebui să se țină seama de concepția etnicistă (care nu e identică cu cea rasistă) și biopolitică a igenistului Iuliu Moldovan.

10) Îmi permit să observ că după părerea mea este greșit să se vorbească despre ideile „pătrunse de naționalism și *șovinism*" ale lui Vasile Pârvan și Nicolae Iorga. Pârvan a fost, fără îndoială, naționalist, dar șovinism agresiv, xenofobie, nu găsim la el. Iar Iorga, naționalist fără discuție, după primul război mondial a avut o atitudine de apropiere și de apreciere față de culturile naționalităților conlocuitoare.

PRECIZĂRI NECESARE

DE

RADU PANTAZI

Considerăm binevenită accentuarea — în proiectul de periodizare a istoriei filozofiei din Romînia, prezentat de tov. Mircea Ioanid — a criteriului cronologic, indispensabil într-o *istorie* a filozofiei, precizarea unității concrete a istoricului cu logicul, neabsolutizarea cronologismului (Cantemir, de pildă, este tratat la sfîrșitul perioadei filozofiei și gîndirii social-politice feudale, cu toate că nu este ultimul ca dată).

Poate că o readucere în discuție a problemei respectării principiului cronologic ar părea o încercare de a forța uși deschise, acum cînd — după discuțiile de la consfătuirea din 10 iulie 1957 consacrată periodizării — aproape nimeni nu-l neagă. Nu stă însă în intenția noastră continuarea discuției, ci ținem doar să atragem atenția asupra unor inconsecvențe ale proiectului în aplicarea acestui criteriu [1]. Ne referim aici la locul pe care-l ocupă în schema propusă analiza poporanismului. Cu toate că se remarcă particularitatea poporanismului de a fi apărut în condițiile existenței marxismului, totuși, în schemă el este trecut *înaintea* apariției marxismului la noi. În acest mod nu poate fi înțeleasă apariția poporanismului ca un curent îndreptat direct împotriva marxismului, ca una din reacțiile filozofiei și sociologiei burgheze față de manifestarea mișcării socialiste, a marxismului, chiar în condițiile grele create de trădarea „generoșilor". Cu atît mai mult cu cît aceasta a fost una din reacțiile cele mai periculoase, datorită aparenței „științifice", argumentării pretins „marxiste" a lui C. Stere, prezenței în rîndurile ideologilor poporaniști a lui Garabet Ibrăileanu, socialist înainte de

[1] Pentru că elaborarea manualului de istorie a filozofiei din Romînia este o sarcină iminentă, considerăm ca fiind foarte importantă clarificarea problemelor concrete ale dezvoltării filozofiei în țara noastră. În fond, toate discuțiile spre acest scop tind; de aceea, după părerea noastră, nu pot exista probleme majore sau minore în cadrul acestei discuții. Elucidarea locului ocupat de un gînditor sau un curent în dezvoltarea gîndirii filozofice și social-politice este tot atît de însemnată ca și stabilirea unui principiu sau delimitarea unei perioade, problemele fiind intim legate.

1900 [1], datorită erijării poporaniștilor în reprezentanții cei mai fideli ai poporului romîn. Această plasare nemotivată a analizei poporanismului este legată de tratarea nediferențiată a perioadei 1880 [2]—1917. Pentru a explicita această obiecție, vom preciza unele probleme legate de apariția și afirmarea marxismului în țara noastră.

În deceniul al optulea și în primii ani din cel de-al nouălea al secolului trecut, marxismul începe să fie cunoscut la noi, fie prin publicarea unor articole despre Marx în presă [3], fie prin cunoașterea unor opere originale marxiste în rîndul revoluționarilor democrați socialiști, al căror loc și rol în istoria gîndirii filozofice și social-politice este bine determinat în proiectul de periodizare. Dar aceasta nu înseamnă încă apariția filozofiei marxiste la noi. Datele propuse în proiect pentru determinarea acestui moment nu sînt semnificative. Anul 1880 nu oferă nici un temei pentru considerarea lui ca început al perioadei de pătrundere a marxismului în țara noastră, în afară, poate, de apariția în acest an a revistei *Înainte* și distincția făcută de ea între diferitele curente socialiste. În ce privește cealaltă dată propusă, întrebării dacă nu este mai indicat ca această perioadă să înceapă cu anii 1885—1886, cînd orientarea democrat-revoluționară a *Contemporanului* face loc celei marxiste, trebuie să i se dea un răspuns negativ. Mai înainte de manifestarea acestei noi orientări în *Contemporanul*, se semnalează apariția în 1884 a *Revistei sociale*, care-și propune în mod deschis să răspîndească marxismul, lucru pe care-l și realizează [4]. A existat o perioadă destul de îndelungată, am spune de pregătire, a pătrunderii marxismului în Romînia, care poate fi fixată ca începînd în 1871, cînd este publicat primul articol în limba romînă despre Marx; din 1883 [5]—1884, considerăm că începe perioada pătrunderii și afirmării concepției marxiste despre lume. Prima perioadă a răspîndirii marxismului la noi este cuprinsă deci, după părerea noastră, între 1883, 1884—1917 (delimitarea celorlalte perioade care sînt legate de apariția leninismului în Romînia [6], apoi de manifestarea tot mai viguroasă a marxism-leninismului este judicios făcută în proiect). Dar trebuie făcută distincția între etapele 1883, 1884—1900 și 1900—1917, între situația mișcării muncitorești, a marxismului, în țara noastră înainte și după 1900, între felul în care se punea problema viabilității socialismului, a marxismului, la noi, înainte și după trădarea „generoșilor". După 1900, conținutul principal al luptei ideologiei burgheze împotriva marxismului îl constituie tocmai încercările de a dovedi imposibilitatea, lipsa de sens a socialismului în Romînia. Se întîlnesc în această luptă filozofi și sociologi de cele mai felurite orientări. *Acum* apare poporanismul ca

---

[1] Este necesar ca în manual să fie evidențiat rolul lui G. Ibrăileanu în răspîndirea marxismului pînă la 1900, ca și evoluția ulterioară a ideilor sale.

[2] Cu această dată, așa cum vom arăta, nu sîntem de acord.

[3] În aceste articole, care apar și în presa burgheză, nu este depășită în general informarea cititorilor asupra vieții și activității lui Marx. Despre marxism, despre *filozofia* marxistă nu se scrie acum.

[4] Vezi în această privință și articolul nostru, *Începuturile pătrunderii marxismului în Romînia*, în *Cercetări filozofice*, an. V, nr. 1/1958.

[5] Acest an este semnificativ prin apariția primei traduceri în limba romînă a unei lucrări originale marxiste — *Capitalul*, din care s-au tradus fragmente în *Emanciparea*.

[6] Fără îndoială, în manual va trebui menționat că influențe ale leninismului se manifestă și înainte de 1917; dar pătrunderea ca atare a leninismului are loc din 1917.

o reacție nemijlocită împotriva marxismului, împotriva renașterii mișcării socialiste. A trata în acest mod lucrurile înseamnă, pe de o parte, a respecta adevărul istoric, iar, pe de alta, a scoate în evidență lupta dintre poporanism și marxism. Poate fi depășită astfel și simpla prezentare schematică a curentelor. Dacă *întîi* a apărut la noi marxismul, apoi — determinat de aceasta — poporanismul, îndreptat direct împotriva filozofiei marxiste, și — împotriva poporanismului — luarea de atitudine a teoreticienilor marxiști, ce ne împiedică să analizăm în manual lucrurile în acest fel ?

Apariția și dezvoltarea filozofiei marxiste în țara noastră nu poate fi înțeleasă fără a fi analizat aportul unei serii de gînditori în această acțiune. Reconsiderarea unor autori — mai ales a celor care s-au evidențiat în lupta împotriva unor curente ideologice antimarxiste, ca poporanismul — se impune ca o sarcină imediată. O istorie științifică, marxistă, a gîndirii filozofice și social-politice din Romînia nu poate omite contribuția remarcabilă, substanțială, a unor gînditori în afirmarea filozofiei marxiste la noi. Din acest punct de vedere va trebui lărgită lista gînditorilor care au susținut linia marxistă. Desigur, analiza ideilor fiecărui gînditor va trebui făcută ținîndu-se seama de evoluția lor, nepierzîndu-se din vedere — acolo unde au existat — manifestări oportuniste, denaturări ale concepției marxiste. Din manual nu va putea lipsi de asemenea analiza dezvoltării marxism-leninismului în documentele Partidului Comunist din Romînia — ca să menționăm doar documentele Congresului al V-lea al P.C.R., model al aplicării creatoare a marxism-leninismului la situația din țara noastră.

În analiza apariției și dezvoltării filozofiei marxist-leniniste la noi va fi necesar ca în manualul de istorie a filozofiei românești să fie subliniat (pe baza studiilor în curs de pregătire) faptul că, în general, pînă în 1944 și apoi 1948, accentul în activitatea filozofilor marxiști a fost pus, datorită împrejurărilor concrete, pe problemele generale ale dezvoltării *sociale ;* au fost astfel mai mult accentuate problemele materialismului istoric, socialismului științific, economiei politice marxiste.

Problemele legate de apariția și dezvoltarea filozofiei marxist-leniniste prezintă o importanță deosebită pentru periodizarea istoriei filozofiei din țara noastră. Din acest considerent, sublinierea principiului referitor la aprecierea pătrunderii filozofiei marxiste ca o cotitură revoluționară în istoria filozofiei din Romînia nu este de prisos. Marxismul a constituit un salt calitativ, a produs o revoluție în istoria filozofiei. Ilustrarea acestei caracteristici prin reliefarea semnificației pătrunderii marxismului la noi merită atenția cuvenită. Necesitatea aceasta reiese și mai pregnant prin raportarea la locul acordat marxismului în cărțile de istoria filozofiei din Romînia scrise înainte de 23 August 1944. Dacă în ceea ce privește istoria filozofiei în genere, marxismul nu era trecut totdeauna sub tăcere, istoria filozofiei din țara noastră era privită ca și cum marxismul nici n-ar fi existat sau ca și cum manifestările filozofiei marxiste în Romînia ar fi fost de minimă însemnătate. Că nu aceasta a fost realitatea, o demonstrează — printre altele — și atacurile înverșunate ale filozofiei și sociologiei burgheze împotriva marxismului. Manualul de istorie a filozofiei din Romînia va trebui să pună în lumină sensul apariției marxismului la noi, etapele dezvoltării filozofiei marxist-leniniste. În această direcție, se înscrie și intervenția noastră.

★

Deoarece sîntem de părere că rezolvarea unor probleme concrete aduce un folos real sarcinii care ne stă în față (elaborarea manualului) semnalăm două dintre ele :

a) Va trebui ca în manual să fie mai bine scoasă în relief problema emancipării filozofiei de sub tutela religioasă și, pe această linie, să fie apreciată influența filozofiei kantiene în primele decenii ale secolului al XIX-lea (la Gh. Lazăr, A. Treboniu-Laurian, Timotei Cipariu și — mai ales — Simion Bărnuț) ;

b) Analiza gîndirii filozofice și social-politice din perioada 1860—1880 (după noi 1833/1884) trebuie începută cu Titu Maiorescu, nu cu B. P. Hașdeu. Motivarea acestui lucru este dată de însăși caracterizarea concepțiilor lui Maiorescu cuprinsă în proiect, pe care nu o mai redăm aici.

BIBLIOTECA CENTRALĂ
SIBIU

CONTRIBUȚII LA PERIODIZAREA ISTORIEI FILOZOFIEI ȘI A IDEILOR SOCIAL-POLITICE DIN ROMÎNIA

DE

S. GHIȚĂ

Problema periodizării istoriei filozofiei din Romînia a fost abordată în ultimul timp de către tov. Ion Banu [1] și Mircea Ioanid [2] care, în proiectele propuse au adus contribuții valoroase la rezolvarea problemei. Dar, așa cum se arată în nota redacțională ce însoțește proiectul tov. Ioanid, „Problema periodizării filozofiei din Romînia este vastă și complexă... Numai prin participarea cît mai multor tovarăși care se ocupă de aceste probleme se va putea ajunge la stabilirea unor principii juste în periodizarea și în general în elaborarea istoriei filozofiei din Romînia". În dorința de a aduce o modestă contribuție la rezolvarea acestei probleme, voi expune și punctul meu de vedere.

Consider că periodizarea istoriei filozofiei din Romînia necesită în prealabil rezolvarea unor probleme adiacente : 1) obiectul filozofiei și al istoriei filozofiei ; 2) raportul dintre filozofie și științele particulare ; 3) raportul dintre filozofie și ideologie. Abordez aceste probleme numai în măsura în care putem trage învățăminte pentru periodizarea istoriei filozofiei din Romînia.

1) Dacă nu ne vom clarifica asupra obiectului filozofiei, asupra delimitării ei de celelalte științe, și de ideologie, vom risca să lărgim sfera filozofiei, intrînd în domeniul științelor speciale și în alte forme ale ideologiei, ori să restrîngem obiectul filozofiei numai la ontologie și gnoseologie. Consider necesară examinarea acestor probleme cu atît mai mult cu cît ambele tendințe s-au manifestat în ultima vreme la noi. Marxismul delimitează obiectul filozofiei la studierea celor mai generale legi de dezvoltare ale naturii, societății și gîndirii și la elaborarea unei metode științifice ca instrument de cunoaștere. Desigur că nu totdeauna filozofia și-a determinat prea riguros obiectul și foarte puține concepții au parvenit să descopere legi generale ale existenței. Însă, indiferent de faptul

[1] Ion Banu, *Încercare de periodizare a istoriei filozofiei în Romînia*, în volumul *Introducere în istoria filozofiei*, E.S.P.L.P., 1957.

[2] Mircea Ioanid, *Proiect de periodizare a istoriei filozofiei din Romînia* în *Cercetări filozofice*, nr. 5/1957.

dacă au reușit sau nu să rezolve științific problemele filozofiei, concepțiile și ideile filozofice au avut totdeauna un caracter de generalitate, au avut în vedere toate cele trei domenii ale existenței sau cel puțin unul dintre ele. În consecință, numai concepțiile și ideile care au avut un anumit nivel de generalitate vor intra în atenția istoricului filozofiei. El va urmări concepțiile filozofice în legătură cu dezvoltarea social-politică, cu clasele sociale și cu ideologia lor. Deci, obiectul istoriei filozofiei din Romînia este studierea apariției și dezvoltării concepției materialiste despre lume, în strînsă legătură cu concepțiile social-politice înaintate și în luptă cu ideile filozofice și social-politice reacționare.

2) În legătură cu obiectul filozofiei se pune și problema delimitării ei de științele particulare. Fiecare știință a naturii sau societății studiază numai un domeniu sau numai un aspect al realității. Științele moderne au obținut mari succese, și-au îmbogățit cunoașterea atît prin lărgirea orizontului ei cît și prin elaborarea unor metode capabile să o împingă mai departe. Toate aceste concepții și metode științifice au înlăturat vechile concepții filozofice idealiste care puneau la baza fenomenelor forțe supranaturale, imateriale. Ele au venit în sprijinul materialismului care privește lumea așa cum este, fără nici o intervenție dinafară. De aceea, istoria filozofiei va trebui să studieze sub aspect filozofic teoriile științelor naturii (a lui Laplace, Mendeleev, Darwin etc.), deși ele nu fac parte organică din filozofie. Și științele sociale ajung la generalizări superioare care interesează și influențează filozofia. Așa sînt concepțiile istorice, economice, juridice care afirmă existența unor legi obiective în societate și care încearcă să găsească factorii dezvoltării sociale. În general deci toate științele, fie naturale sau sociale, se apropie de filozofie prin gradul de generalizare, prin cele mai generale concluzii și legi. Nu orice lege și orice teorie a științelor speciale interesează în mod direct filozofia, ci numai acelea care afectează cunoașterea naturii, societății și gîndirii, precum și acele teorii științifice care aduc elemente noi în metodologia cunoașterii.

Este deci nejustificată tendința de a căuta și a lua din științele particulare „tot ce este element teoretic" și de a considera că aceste elemente teoretice din științele speciale fac parte *integrantă* din istoria filozofiei. Cu atît mai puțin se pune problema acelor elemente teoretice ale științelor particulare care n-au importanță filozofică. Am ridicat aceste probleme pentru a atrage atenția asupra pericolului pe care îl prezintă neînțelegerea raportului și al limitelor — largi și elastice — dintre filozofie și științele particulare. Marxismul respinge atît tendința idealistă de a rupe filozofia de științe cît și cealaltă tendință — nu mai puțin idealistă — de a îngloba în filozofie tot ce este teoretic, adică de a face din filozofie un fel de știință a științelor.

3) Dintre problemele enumerate mai sus, cea mai grea dar și cea mai importantă este stabilirea raportului dintre filozofie și ideologie. Istoricii burghezi ai filozofiei rup complet filozofia de ideologia politică a claselor. Ei consideră filozofia ca plutind deasupra frămîntărilor sociale care nu o influențează și nu sînt influențate de ea. Istoriografia marxistă a arătat rădăcinile și funcția socială a concepțiilor filozofice, caracterul de clasă al filozofiei ca element al suprastructurii ideologice. Subliniind legătura indisolubilă dintre dezvoltarea filozofiei și a ideologiei (care poate fi oglindită și în lucrări nefilozofice), primele noastre proiecte de periodizare nu fac însă o distincție clară între filozofie și ideologie. Așa se explică de ce sînt cuprinși în istoria *filozofiei* cronicarii și Tudor Vladimirescu alături de Cantemir, Bălcescu și Conta. Este evident că aici s-a avut în

vedere, pe lîngă dezvoltarea filozofiei şi dezvoltarea ideilor social-politice. Arătînd strînsa legătură dintre ele nu trebuie totuşi să le confundăm. Ideologia cuprinde şi concepţiile politice, economice, juridice, artistice, religioase. Filozofia este numai una din formele ideologiei. Istoriografia marxistă trebuie să ţină seama de specificul fiecărei forme a ideologiei, nu să le reducă pe toate la una singură, — la filozofie. Dacă dreptul, estetica, istoria sau economia fac parte din suprastructura ideologică, ele nu încetează totuşi de a exista ca ştiinţe distincte. În cadrul ideologiei, filozofia — ca şi celelalte ştiinţe sociale — rămîne o disciplină distinctă.

Cred că dezvoltarea filozofiei trebuie studiată în legătură cu dezvoltarea ideilor social-politice şi că acest lucru trebuie să se reflecte atît în periodizare cît şi în manualul de istoria filozofiei.

Problema raportului dintre filozofie şi celelalte forme ale ideologiei prezintă importanţă şi pentru înţelegerea unor particularităţi ale dezvoltării filozofiei şi ideologiei în Ţările Romîne, particularităţi determinate în primul rînd de condiţiile sociale. Este vorba de apariţia relativ tîrzie a filozofiei şi de lipsa de continuitate în dezvoltarea ei, precum şi de preponderenţa celorlalte forme ale ideologiei (concretizate în lucrări de istorie, economie etc.) faţă de filozofie. Din cauza condiţiilor vitrege în care a trăit poporul nostru — ameninţarea existenţei fizice din partea năvălitorilor şi înapoierea economică — cultura romînă a apărut tîrziu şi a avut momente de discontinuitate, de înflorire şi decădere. Dezvoltarea filozofică — după părerea mea — pretinde un înalt nivel de cultură şi un anumit nivel de dezvoltare a ştiinţei, răspîndite într-un cerc suficient de larg, precum şi un învăţămînt superior. Or, aceste condiţii au lipsit în Ţările Romîne veacuri întregi, aproximativ pînă la formarea statului romîn modern. Atunci s-au înfiinţat universităţile din Iaşi şi Bucureşti, Societatea Academică Romînă şi alte societăţi ştiinţifice şi culturale care au asigurat un anumit nivel de dezvoltare a culturii în societatea romînească. Totuşi, chiar şi pînă atunci, în condiţii favorabile poporul nostru a dat gînditori şi cărturari de seamă, ca Dimitrie Cantemir, Samuil Micu, Gheorghe Şincai, Petru Maior.

În prima jumătate a secolului al XIX-lea, în legătură cu progresul economic, se dezvoltă şi cultura şi încep să apară manifestări filozofice ale cărturarilor, majoritatea luptători pe tărîm politic. Ritmul vertiginos al dezvoltării sociale a atras în vîrtejul frămîntărilor politice intelectuali care nu-şi puteau permite „luxul" de a crea teorii filozofice în cabinet, cînd se puneau probleme vitale pentru poporul romîn şi pentru societatea romînească. De aceea, şi în această perioadă manifestările filozofice rămîn încă sporadice. Necesitatea luptei împotriva feudalismului a dus la formarea unor luptători remarcabili pe frontul ideologic şi politic. Cauza eliberării sociale şi naţionale a poporului romîn, precum şi asigurarea progresului societăţii romîneşti au fost susţinute cu pasiune în lucrări de istorie, de literatură, economie etc., lucrări de o neprecuită valoare ideologică.

În această perioadă au loc şi manifestări filozofice — în special de filozofia istoriei — dar acestea sînt sporadice. Gîndirea înaintată s-a concretizat mai mult în lucrări de istorie, literatură, economie etc. decît în lucrări de filozofie. Acest lucru a fost observat şi de tov. Lungu [1], care a subliniat pe bună dreptate nece-

[1] Ion Lungu, *Problemele istoriei ştiinţifice a filozofiei*, (II), *Tribuna*, nr. 21, din 31 iulie 1957.

sitatea delimitării filozofiei ca disciplină specială, de celelalte forme ale ideologiei. Cred însă că, plecînd de la constatarea justă a preponderenței celorlalte forme ale ideologiei (istorie, literatură, economie etc.) față de filozofie, în această perioadă, tov. Ion Lungu dă o interpretare greșită acestui fenomen, prin așa-zisa teorie a funcției nespecifice. După părerea sa, lipsa scrierilor propriu-zis filozofice a făcut ca „alte forme ale ideologiei (scrieri istorice, economice, literare, de popularizare științifică etc.) să suplinească într-o anumită măsură activitatea filozofică propriu-zisă. De aceea, studiind diferitele concepții social-politice și științifice, trebuie să ținem seama și de funcția lor nespecifică (de suplinire a concepțiilor filozofice) fără a le confunda însă nici un moment cu concepțiile filozofice propriu-zise".

Reținînd ca valabilă distincția dintre filozofie și celelalte forme ale ideologiei, cred că teoria funcției nespecifice nu are o fundare științifică. După părerea mea, științele sociale (istoria, economia, filozofia) au *prin natura lor* două funcții: *o funcție socială* și o *funcție gnoseologică*.

S-ar părea că prin funcția nespecifică tov. Lungu înțelege funcția gnoseologică: „Scrierile istorice, și economice ale lui N. Bălcescu, de exemplu, promovează o concepție filozofică asupra istoriei, care, în condițiile date (cînd filozofia ca atare era slab dezvoltată), contribuie și la dezvoltarea cunoașterii filozofice" — scrie el. Dar funcția gnoseologică este proprie oricărei științe și nu este o funcție nespecifică, impusă de împrejurări. Toate științele contribuie la progresul cunoașterii creînd teorii pentru explicarea fenomenelor pe care le studiază, dar prin aceasta ele nu suplinesc filozofia ci își îndeplinesc propria lor funcție gnoseologică.

Se pare că la tov. I. Lungu teoria funcției nespecifice are menirea de a arăta necesitatea studierii gîndirii înaintate (ideologice) oglindită în lucrări de științe sociale. Acest lucru îl susțin și tovarășii I. Banu și M. Ioanid, ca și autorul acestor rînduri. Deosebirea dintre noi constă numai în felul cum justificăm necesitatea studierii concepțiilor și ideilor social-politice întruchipate în lucrările de istorie, economie și în documente istorice. Pe cînd tovarășii I. Banu și M. Ioanid includ în istoria filozofiei aceste lucrări și documente ideologice numindu-le pur și simplu filozofice, tov. Lungu — care a observat că primii confundă filozofia cu celelalte forme ale ideologiei — pentru a justifica totuși studierea gîndirii înaintate din lucrările ce nu au caracter filozofic — recurge la teoria funcției nespecifice. Cred că pentru a studia ideologia înaintată oglindită în lucrări nefilozofice, nu e nevoie să-l facem pe Tudor Vladimirescu filozof și nici să creăm teorii complicate ca să dovedim un lucru atît de simplu. Deși din cauza condițiilor grele în care a trăit poporul romîn, filozofia se dezvoltă relativ tîrziu și cunoaște lungi perioade de întrerupere, există o bogată tradiție a gîndirii sociale înaintate, oglindită mai cu seamă în lucrări de istorie, economie, literatură etc., tradiție care trebuie scoasă la lumină și studiată în cadrul istoriei filozofiei și a ideilor social-politice. În concluzie, consider necesar să fie înlăturată prejudecata mai mult sau mai puțin mărturisită, că istoria, economia, dreptul, religia ar fi jucat un rol secundar în dezvoltarea social-politică și ideologică a Țărilor Romîne, și că ele își sporesc importanța dacă sînt taxate ca filozofie. Istoria Romîniei ne arată că diversele forme ale ideologiei au jucat un rol deosebit în diferite perioade. Așa, de pildă, în feudalism cel mai mare rol l-a jucat religia (apoi istoria), în perioada de trecere de la feudalism la capitalism — perioada dezvoltării ideilor de eliberare națională și socială — cel mai mare rol

l-a jucat istoria: cronicarii, Cantemir, Şcoala Ardeleană, Bălcescu, Kogălniceanu. Abia în capitalism — cînd s-au creat condiţiile materiale şi culturale pentru dezvoltarea filozofiei şi pentru răspîndirea ei în cercurile burgheze şi apoi în cercurile muncitoreşti, filozofia apare pe primul plan al ideologiei. Dacă aceasta a fost situaţia, nu văd necesitatea de a amesteca planurile, de a dizolva diverse forme ale ideologiei în filozofie. Acestea au o valoare prin ele însele şi trebuie valorificate ca atare, fără etichete sau supliniri filozofice.

★

Proiectul de periodizare pe care îl propun este rezultatul examinării istoriei filozofiei din Romînia prin prisma a trei principii :

1) *Rolul determinant al factorului social în dezvoltarea filozofiei. Unitatea dintre existenţa socială şi conştiinţa socială.* Filozofia face parte din sistemul suprastructurii ideologice şi depinde în ultimă instanţă de baza economică a societăţii. Marile schimbări survenite în bază determină şi transformarea suprastructurii. De aceea dezvoltarea filozofiei nu trebuie privită în sine, urmărind numai filiaţia de idei, cum fac idealiştii, ci trebuie studiată în legătură cu baza economică a societăţii.

Fliozofia este legată de orînduirile sociale prin intermediul claselor. Nu există o filozofie a orînduirii sociale, ci numai filozofii ale claselor. De aceea perioadele mari ale istoriei filozofiei nu coincid cu succesiunea orînduirilor social-economice ci urmează succesiunea claselor sociale. Împotriva coincidenţei perfecte dintre perioadele filozofiei şi orînduirile sociale pledează şi alte fapte. Aşa, de pildă, este ştiut că în general clasele sociale cu aspiraţiile şi cu filozofia lor, cu conştiinţa lor socială apar înainte de instaurarea regimului politic pentru care luptă. Apoi, în cadrul aceleiaşi orînduiri o anumită clasă îşi schimbă filozofia în funcţie de poziţia pe care o are societatea. Or, în periodizarea istoriei filozofiei trebuie să se găsească anumite perioade, adică intervale de timp în care filozofia unei clase are o orientare şi o finalitate proprie.

Perioadele istoriei filozofiei nu pot coincide nici cu întreaga perioadă de existenţă a diferitelor clase. Din momentul în care o clasă şi-a încheiat misiunea sa istorică, şi-a realizat idealul său social, ea va căuta să menţină orînduirea în care deţine puterea, adică să frîneze dezvoltarea societăţii. Atunci o nouă clasă progresistă se dezvoltă în cadrul aceleiaşi orînduiri. Devenind conştientă de misiunea sa istorică, ea va lua din mîinile vechii clase steagul luptei pentru progres social. Filozofia noii clase marchează începutul unei noi perioade în istoria filozofiei chiar dacă vechea clasă şi vechea orînduire mai dăinuie încă. Aşa s-a întîmplat cu filozofia burgheză care a apărut şi s-a dezvoltat încă din orînduirea feudală, precum şi cu filozofia proletariatului, clasă care s-a afirmat pe plan politic şi filozofic încă din orînduirea capitalistă. În cadrul unei perioade vor trebui să fie cuprinse pe lîngă filozofia noii clase, şi concepţiile filozofice reacţionare ale vechii clase precum şi cele ale altor pături sociale. În concluzie, perioadele istoriei filozofiei cuprind mişcarea filozofică de la apariţia unei clase noi pe arena istoriei pînă la împlinirea misiunii sale istorice — realizarea idealului ei social şi spiritual în cadrul orînduirii pe care a construit-o. Deci, perioadele istoriei filozofiei nu coincid nici cu orînduirile sociale şi nici cu clasele sociale (deşi ţin seama de ele) ci cu etapele în care o anumită clasă se află în fruntea luptei pentru progresul social.

2) *Influența factorului gnoseologic asupra filozofiei. Relativa independență a filozofiei față de bază.* Filozofia ca formă a conștiinței sociale are, sub influența factorului gnoseologic, o relativă independență față de baza economică. Influența factorului gnoseologic îi poate imprima o orientare care uneori vine în contradicție cu concepțiile social-politice ale filozofului respectiv. Din această cauză deși în general filozofii cu idei sociale progresiste au ajuns la concepții filozofice materialiste, iar cei cu idei sociale reacționare au fost de obicei idealiști, există și abateri de la acest principiu. Așa, de pildă, Heraclit în antichitate și Hobbes în epoca modernă au fost materialiști în filozofie și reacționari în ideile social-politice, iar socialiștii utopici au fost idealiști în concepțiile filozofice și progresiști în ideile social-politice. Asemenea abateri se întîlnesc și în filozofia românească. Maturizarea științelor, în special a științelor naturii, a dus la apariția și dezvoltarea materialismului în filozofia modernă. Or, științele au fost slab dezvoltate în Romînia pînă în a doua jumătate a veacului al XIX-lea. Din această cauză, deși sub influența condițiilor sociale, în prima jumătate a veacului al XIX-lea au apărut și s-au dezvoltat la noi concepții sociale înaintate revoluționare, datorită lipsei de maturitate a factorului gnoseologic (dezvoltarea științelor) nici ideologii revoluției de la 1848 — cu puține și nesemnificative excepții — nu s-au emancipat de concepția religioasă asupra lumii. S-a ajuns astfel la o contradicție dintre caracterul progresist, revoluționar al ideologiei și caracterul idealist al filozofiei.

3) *Dezvoltarea progresivă a filozofiei ca rezultat al dezvoltării progresive a societății și a cunoașterii* (a științelor). Dezvoltarea progresivă a filozofiei sub influența factorului social și gnoseologic, se concretizează prin apariția și dezvoltarea ideilor materialiste și dialectice, lupta împotriva idealismului și metafizicii. În periodizarea istoriei filozofiei din Romînia trebuie să reiasă această dezvoltare progresivă a filozofiei (de la filozofia religioasă prin iluminismul și materialismul metafizic la materialismul dialectic și istoric), precum și conținutul specific al gîndirii filozofice din fiecare perioadă. Principiul dezvoltării progresive nu trebuie însă absolutizat. Fiecare perioadă este delimitată în funcție de succesiunea filozofiilor progresiste ale diferitelor clase sociale. Ea trebuie să cuprindă toate concepțiile și curentele filozofice materialiste sau idealiste din această perioadă istorică. Ele sînt produsul epocii, al condițiilor istorice din acea perioadă și reflectă, sub un anumit unghi, aceste condiții. A lua aceste concepții și a le căuta un alt loc în istoria filozofiei înseamnă a rupe conștiința socială de existența socială. Așa de pildă după pătrunderea marxismului în Romînia au continuat să existe concepții materialiste, pozitiviste, spiritualiste etc. Toate aceste curente fac parte din perioada marxistă a filozofiei. Filozofia marxistă în această etapă a luptat împotriva concepțiilor idealiste și a avut ca aliat concepțiile materialiste. Nu putem lua de pildă curentul materialist al naturaliștilor — Babeș, Marinescu, Leon, Voinov, Racoviță — și să-l trecem în perioada premarxistă [1], pentru motivul că nu este un materialism dialectic. Dacă am proceda așa în mod consecvent ar trebui ca filozofia spiritualistă și mistică dintre cele două războaie mondiale să fie trecută în perioada feudală, pentru că filozofia religioasă și mistică este specifică feudalismului. Prin scoaterea concepțiilor nemarxiste din perioada

[1] Așa procedează tov. I. Banu (*op. cit.*, p. 228) al cărui proiect are meritul de a fi evidențiat principiul dezvoltării progresive a materialismului și a dialecticii. Totuși, cred că tov. Banu a exagerat importanța acestui principiu.

marxistă a filozofiei nu se încalcă numai așa-numitul principiu cronologic[1], ci se rupe totodată conștiința socială de existența socială, se ignorează nu numai condiția de timp ci toate condițiile istorice din care a izvorît și asupra cărora au exercitat o anumită influență.

★

Ținînd seama de principiile enunțate mai sus, istoria filozofiei și a ideilor social-politice din Romînia poate fi împărțită în trei mari perioade.

I) Mișcarea filozofică și ideologică în perioada apariției și dezvoltării ideologiei și filozofiei boierimii feudale (sec. XV—XVIII).

II) Lupta dintre materialism și idealism în perioada apariției și dezvoltării ideologiei și filozofiei burgheze (sfîrșit sec. XVIII—1884).

III) Lupta dintre materialism și idealism în perioada apariției și dezvoltării ideologiei și filozofiei proletariatului (de la 1884 pînă azi).

I) *Mișcarea filozofică și ideologică în perioada apariției și dezvoltării ideologiei și filozofiei boierimii feudale* (sec. XV—XVIII). Fiind prima perioadă în dezvoltarea ideologică și filozofică din Romînia, marcarea începutului ei prezintă o deosebită importanță. Proiectul tov. Ioanid începe istoria filozofiei în Principate cu cronica lui Ureche. Am arătat mai sus că — după părerea mea — cronicile nu sînt lucrări de filozofie. În schimb ele constituie, ca și istoria, o formă de ideologie și trebuie studiate în cadrul dezvoltării ideologiei. Cred că istoria dezvoltării ideologice și filozofice trebuie să înceapă cu apariția primelor lucrări care au la bază o anumită ideologie, o concepție despre lume, indiferent dacă sînt lucrări literare, istorice sau filozofice. În acest caz trebuie să începem cu lucrări mult mai vechi decît cronica lui Ureche (sec. XVII). Este vorba de cronicele slavone (sec. XV—XVI); cronica lui Ștefan cel Mare[2] (Analele de la Bistrița și Putna), cronicile scrise de Macarie, Eftimie, Azarie etc. Faptul că aceste cronici au fost scrise în limba slavonă nu ne împiedică de a le încadra în cultura romînă veche. Indiferent de limba în care au fost scrise, lucrările din această perioadă au avut în esență același caracter feudal și religios, și au oglindit raporturile și frămîntările sociale din Țările Romîne. După cum au arătat, cercetările istorice, cronicile și literatura slavă coincid cu o anumită etapă în dezvoltarea Țărilor Romîne: etapa monarhică, voievodală (sec. XV—XVI) cînd domnul avea o putere economică și politică mai mare decît boierii. Cronicile slavone sînt cronici oficiale, scrise de clerici la curtea domnească, și exprimă pe plan ideologic tendințele de întărire a puterii domnești centralizatoare împotriva tendințelor centrifuge ale boierilor feudali.

În secolul al XVII-lea apariția cronicilor și a literaturii în limba romînă este legată de creșterea puterii boierilor în stat. Sosirea turcilor la Dunăre a dus la închiderea drumurilor comerciale ce treceau prin Principate și care aduceau mari venituri domnitorului precum și la amestecul turcilor în schimbarea domnilor. Scăderea puterii economice și politice a voievodului a însemnat, totodată, creșterea puterii economice și politice a boierimii latifundiare. Cronicile din această perioadă exprimă interesele boierilor pe care îi prezintă ca stîlpi ai țării — și sînt pătrunse

[1] Principiul cronologic este implicat în principiul marxist fundamental al dependenței filozofiei de condițiile istorice, de timp, loc, poziție socială etc. și cred că nu este științific să luăm în considerare numai una din condiții, cea de timp și să o ridicăm la rangul de principiu independent.

[2] P. P. Panaitescu, *Cultura feudală*, în volumul *Viața feudală în Țara Romînească și Moldova*, de V. Costăchel, P. P. Panaitescu și A. Cazacu, Editura științifică, 1957.

de spiritul ideologiei aristocratice, fiind îndreptate împotriva monarhiei absolute. Ele sînt scrise de boieri și pentru boieri. Acest spirit domină cronicile lui Ureche, Miron Costin, Ion Neculce ca și cronicile de partide boierești din Muntenia, a Bălenilor, Cantacuzinilor etc. Cultura din cele două faze ale istoriei Principatelor — voievodală și aristocratică — reflectă tendințele unor forțe sociale și politice deosebite. Totuși, în esență, ele au același caracter feudal și religios. Apogeul gîndirii filozofice și social-politice din această perioadă îl reprezintă opera lui Dimitrie Cantemir. Prin unele elemente ale concepției sale social-politice, el depășește limitele gîndirii feudale.

În Transilvania, din cauza dezvoltării economice și a legăturilor culturale cu Apusul, manifestările filozofice încep mai de vreme. Încă în secolul al XV-lea există o filozofie scolastică iar apoi un curent umanist : Honterus, Olahus și alții. Trebuie arătat că feudalismul din Transilvania în secolele XVII—XVIII nu mai este feudalismul clasic european din secolul al XI-lea și al XII-lea, nici sub aspect economic și, mai ales, sub aspectul cultural. În secolele al XVII-lea și al XVIII-lea filozofia modernă carteziană și newtoniană au avut răsunet și în Principatul Ardealului. De aceea, prin Ianos Csere Apáczai (sec. XVII), adept al filozofiei carteziene și prin Ștefan Töke din Tîrgul-Mureș (prima jumătate a secolului al XVIII-lea), popularizator al filozofiei newtoniene, filozofia din Transilvania depășește caracterul feudal și capătă trăsături ale filozofiei moderne. Filozofia perioadei feudale este, în general, filozofia religioasă, iar ideologia reprezintă interesele voievozilor sau ale boierilor. Cele mai înalte idei social-politice care circulă acum, sînt ideea originii comune a romînilor din cele trei Principate, ideea eliberării de sub jugul otoman etc. Forțele feudale n-au putut realiza însă acest ideal politic (independența de stat), care rămîne să fie înfăptuită de burghezie abia în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Pe plan cultural aceste forțe au pus bazele culturii romîne și ale culturii naționalităților din Romînia.

II. *Lupta dintre materialism și idealism în perioada apariției și dezvoltării ideologiei și filozofiei burgheze* (sfîrșitul sec. XVIII—1884). Această perioadă începe cu pătrunderea ideilor iluministe la sfîrșitul secolului al XVIII-lea și se încheie cu crearea sistemului filozofic materialist al lui Vasile Conta. Pe plan economic și social ea coincide cu apariția și triumful relațiilor capitaliste. Este o perioadă de mișcări revoluționare antifeudale (răscoala iobagilor din Transilvania de la 1784, condusă de Horia, Cloșca și Crișan, răscoala poporului sub conducerea lui Tudor Vladimirescu, revoluțiile de la 1848 etc.) a căror ideologie s-a reflectat în documente și în scrierile conducătorilor lor. Această perioadă poate fi împărțită în trei etape:

1) Etapa iluministă (1780—1840); lupta filozofiei burgheze iluministe împotriva filozofiei feudale.

2) Etapa ideologiei și filozofiei revoluționare (1840—1864); lupta ideologică pentru răsturnarea orînduirii feudale;

3) Etapa materialistă (1864—1884).

1. *Etapa iluministă* cuprinde[1]: a) școala ardeleană și alți cărturari de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea: Samuil Micu, Gheorghe Șincai, Petru Maior, Budai Deleanu, Molnar Piuariu; b) pătrunderea ideilor iluministe franceze în Principate: Voltaire, Montesquieu, Condillac, mai întîi prin intermediul tradu-

[1] Curentele menționate aici, ca și în celelalte etape și perioade, sînt doar exemplificări și nu epuizează întreaga mișcare filozofică din perioada respectivă.

cerilor greceşti şi apoi prin traduceri direct în limba romînă. La această mişcare au participat şi boieri luminaţi; c) dezvoltarea învăţămîntului şi presei romîneşti: Gh. Asachi, Gh. Lazăr, Eliade Rădulescu; d) începuturile naturalismului în Moldova: Iacob Cihac, Teodor Stamati, C. Vîrnav etc.

Iluminismul din această perioadă are două sensuri: un sens *gnoseologic* filozofic, de cunoaştere a lumii cu ajutorul raţiunii şi al ştiinţei, opus dogmatismului şi misticismului religios şi un sens *social*: ştiinţa şi cultura sînt considerate ca factori principali ai dezvoltării societăţii. Iluminismul ca filozofie a fost îmbrăţişat şi de revoluţionarii de la 1848, care au depăşit însă ideologia iluminist-reformistă. Deci, dacă din punct de vedere filozofic deosebirea dintre etapa iluministă şi cea revoluţionară nu este mare, în schimb din punct de vedere ideologic între aceste etape există o deosebire radicală.

2. *Etapa ideologiei şi filozofiei revoluţionare de la 1848*, în cadrul căreia vor fi analizate concepţiile lui Bălcescu, Bolliac, Eftimie Murgu, M. Kogălniceanu, C. A. Rosetti, Ionescu de la Brad, Ion Ghica, Eliade Rădulescu etc. iar în Ardeal concepţiile lui Simion Bărnuţ, Gheorghe Barit, etc. precum şi documentele revoluţiei de la 1848 din Muntenia şi din Transilvania. Se va urmări pe de o parte lupta tuturor acestor concepţii împotriva feudalismului, iar pe de altă parte contradicţiile dintre concepţiile revoluţionare şi cele reformiste ale militanţilor de la 1848. Concepţia lui Nicolae Bălcescu — cea mai înaltă expresie a ideologiei revoluţionare din perioada premarxistă.

Pe lîngă ideologia revoluţionară, în scrierile cărturarilor de la 1848 străbat idei filozofice înaintate asupra istoriei: ideea de progres ca lege fundamentală a societăţii, rolul ideilor şi al maselor populare în istorie etc. Însă, după cum am mai arătat, revoluţionarii de la 1848 n-au reuşit să se emancipeze complet de concepţia idealistă, religioasă asupra lumii. Deoarece o parte din revendicările de la 1848 au fost realizate sub Cuza, am considerat că această etapă se încheie la 1864.

3. *Etapa materialistă* (1864—1884). O dată cu unirea Principatelor, desfiinţarea iobăgiei, formarea statului romîn modern, se dezvoltă puternic economia şi cultura, se înfiinţează universităţi, societăţi ştiinţifice şi literare, care au creat condiţii favorabile pentru dezvoltarea filozofiei. După etapa revoluţionară de la 1848 a marcat momentul maturizării ideologice a burgheziei, în această etapă a avut loc procesul de maturizare filozofică a burgheziei cînd, datorită dezvoltării economice şi culturale şi mai ales a ştiinţelor naturii, s-a format un curent materialist care a culminat cu sistemul lui Vasile Conta. În această etapă a existat şi un puternic curent filozofic religios precum şi concepţii idealiste burgheze. Totuşi, am denumit această etapă *materialistă* pentru că acum apar pentru prima dată în istoria filozofiei romîneşti *curente* filozofice materialiste. Curente principale: a) curentul materialist din ştiinţele naturii: Bacaloglu, Cobălcescu, Ştefănescu, Vasici, Alexi. Pătrunderea darwinismului în Romînia şi influenţa lui asupra filozofiei. Concepţia materialistă a lui Ştefan Michăilescu, expresie filozofică a naturalismului în Romînia; b) sistemul lui Vasile Conta reprezintă momentul culminant al filozofiei materialiste burgheze; c) reacţiunea idealistă: concepţia religioasă idealistă în învăţămînt, presa teologică etc. ; d) lupta dintre materialism şi idealism la maghiarii din Ardeal (Mentovich, Török etc.) şi la saşi (Krasser, Weber, Römer); se va studia acelaşi fenomen şi la şvabii din Banat. În această perioadă care sfîrşeşte în jurul anului 1880, burghezia şi-a îndeplinit misiunea sa

istorică iar gîndirea ei filzofică a atins prin Vasile Conta punctul culminant. După cucerirea independenței de stat a Romîniei, steagul luptei pentru progres social trece în mîinile noii clase care se ridică și se afirmă și pe plan filozofic — proletariatul.

III. *Lupta dintre materialism și idealism în perioada apariției și dezvoltării ideologiei și filozofiei proletariatului* (de la 1884 pînă azi). Pătrunderea marxismului în Romînia a însemnat o cotitură revoluționară în istoria filozofiei din țara noastră. Prin marxism filozofia a devenit o armă spirituală a clasei muncitoare în lupta pentru realizarea idealului său social: eliberarea omului de sub jugul oricărei exploatări prin construirea societății socialiste. În perioada marxistă, filozofia din țara noastră s-a ridicat pe treapta cea mai înaltă a gîndirii filozofice. Ea a făcut saltul de la concepția social-politică revoluționară a lui Bălcescu și de la materialismul lui Conta la materialismul dialectic și istoric. Filozofia romînească din această perioadă cuprinde trei etape:

1. *Începuturile pătrunderii marxismului în Romînia și lupta lui împotriva filozofiei burgheze* (1884—1920): a) precursorii marxismului în Romînia (1879—1883): Zubcu-Codreanu, dr. Russel etc.; b) filozofia marxistă: Dobrogeanu-Gherea, Ion Nădejde, Șt. Stîncă, Ionescu-Rion; c) filozofia idealistă: Titu Maiorescu, Rădulescu-Motru, M. Dragomirescu etc.; d) ideologia poporanistă: Stere, Ibrăileanu, Radu Rosetti, *Viața romînească*; e) ideologia naționalistă: A. C. Cuza, A. Popovici, I. Găvănescul; f) ideologia liberală și conservatoare; g) filozofi ai burgheziei radicale: C. Dimitrescu-Iași, A. D. Xenopol, Spiru Haret; h) curentul raționalist ateist: Tiron, Zosin, Mușoiu, revista *Rațiunea*, *Revista ideii*; i) curentul materialist din științele naturii: Babeș, Leon, Voinov, Atanasiu.

2. *Etapa leninistă a marxismului în Romînia; lupta împotriva filozofiei reacționare* (1921—1947). Pe lîngă filozofia marxistă, această perioadă cuprinde toate concepțiile filozofilor burghezi, foarte numeroase acum, precum și ideile materialiste ale naturaliștilor. Se va studia de asemenea lupta dintre materialism și idealism în mișcarea filozofică a maghiarilor și germanilor din Romînia. Pentru că această etapă cuprinde foarte multe curente și gînditori, nu vom da aici lista lor. Important este să se sublinieze că organizatorul și conducătorul luptei împotriva concepțiilor mistice și reacționare a fost Partidul Comunist din Romînia a cărui influență asupra intelectualilor progresiști a fost foarte puternică.

3. *Marxism-leninism—filozofie dominantă* (1948—1958). Lupta împotriva filozofiei burgheze din țară și din străinătate.

În articolul de față nu am pretenția de a fi epuizat problema periodizării istoriei filozofiei din Romînia și nici de a fi găsit adevărul absolut. Am considerat însă necesar să atrag atenția asupra unor probleme și să-mi expun unele puncte de vedere care sper că vor fi de folos în lămurirea problemei și în elaborarea manualului de istoria filozofiei din Romînia.

Hegel în lumina marxismului *

În colecţia „Studii filozofice", de curînd iniţiată de Editura Academiei R.P.R. a apărut vol. I al lucrării *Metodă şi sistem la Hegel* de Acad. C. I. Gulian. Acesta este primul volum al unei vaste monografii asupra lui Hegel, care, aşa cum arată autorul în prefaţă, va fi alcătuită din trei volume. După volumul de faţă — care cuprinde expunerea ideologiei din epoca lui Hegel, valorificarea critică a primelor scrieri hegeliene şi a *Fenomenologiei spiritului* — celelalte două volume vor analiza concepţiile lui Hegel despre stat, drept şi morală, despre religie, artă şi natură, ca oglindire nemijlocită a *poziţiei de clasă a filozofului german*, (vol. II), precum şi concepţia lui despre istoria filozofiei, ontologie, logică, metodologie (vol. III).

Ţinînd seama de marea varietate a problemelor cuprinse în cartea recenzată, precum şi de liniile generale ale celorlalte două volume schiţate de autor, se poate afirma că această lucrare, prin amploarea tratării, va fi prima monografie despre Hegel în literatura filozofică marxistă. Rod al unor cercetări îndelungate, cartea acad. C. I. Gulian îmbogăţeşte literatura noastră filozofică originală nu numai prin aportul pe care-l aduce la cunoaşterea multilaterală a filozofiei hegeliene, ci şi prin chipul în care autorul înţelege să aplice principiile metodologice marxiste în studierea lui Hegel, principii a căror valabilitate poate fi extinsă în general la studiile de istoria filozofiei.

Tabloul social-politic şi ideologic al epocii înfăţişat de autor, şi analiza legăturii dintre filozofia lui Hegel şi întreaga ideologie a epocii, cu relevarea permanentă a realizărilor culturii clasice germane dar şi a neajunsurilor filistinismului, are la bază principiul metodologic enunţat în *prefaţă* şi urmărit în desfăşurarea lucrării : „Tabloul ideologic al epocii în care se dezvoltă o concepţie filozofică — scrie autorul — trebuie într-atît lărgit încît să cuprindă chiar şi dezvoltarea *artelor plastice şi a muzicii*, iar expunerea evoluţiei literare şi publicistice trebuie să fie uneori atît de amănunţită, încît să permită o confruntare minuţioasă între tematica filozofică şi cea literară a epocii" (p. 7).

În cadrul acestui tablou ideologic complex, autorul acordă o atenţie deosebită *verigii etice*, care, aşa cum se va vedea în cele ce urmează, a fost ridicată pe prim plan de înşişi reprezentanţii burgheziei germane. Datorită unor condiţii obiective şi subiective, aceştia au rezolvat problemele social-politice ale clasei lor în sensul „eticizării". Neputinţa de a acţiona pe plan politic se traduce, în ideologia vremii, printr-o teoretizare a problemelor practice, prin transferul lor în probleme etice, după cum a arătat Marx în *Ideologia germană*.

Rolul esenţial al verigii etice în explicare ideologiei din epoca lui Hegel este relevat de autor cu prilejul definirii funcţiei

* Acad. C. I. Gulian, *Metodă şi sistem la Hegel*, Ed Acad. R.P.R., 1957, 376 pag.

acestei ideologii, şi anume, funcţia de compensare spirituală a neputinţei politice. De asemenea, dat fiind că problema eticului străbate întreaga ideologie, de la literatură la filozofie, ea va fi insistent urmărită în decursul întregii lucrări.

Introducerea expune punctele de vedere care îl călăuzesc pe autor în cercetarea sa : luînd atitudine împotriva interpretării neştiinţifice, idealiste, iraţionaliste a filozofiei hegeliene, interpretare proprie istoriografiei burgheze, acad. C. I. Gulian se situează ferm pe poziţiile interpretării ştiinţifice, avînd drept călăuză indicaţiile făuritorilor marxismului. Din acest punct de vedere, autorul arată că aprecierea şi analiza marxistă a lui Hegel trebuie să pornească de la contradicţia fundamentală a operei acestuia, şi anume de la contradicţia dintre metodă şi sistem, făcînd precizarea că în timp ce sistemul idealist obiectiv al lui Hegel trebuie combătut, metoda dialectică hegeliană trebuie *valorificată critic*.

O altă precizare pe care o face autorul consistă în faptul că această contradicţie fundamentală nu trebuie explicată subiectivist, ca aparţinînd personalităţii filozofului Hegel, ci ca fiind specifică burgheziei germane, cu slăbiciunile şi inconsecvenţele ei. Aceasta înseamnă că, o dată cu critica acestor slăbiciuni — dintre care face parte şi compensarea spiritualistă — rolul iluminismului trebuie valorificat. Căci în măsura în care burghezia germană se manifestă ca adversară a feudalismului, bine înţeles cu limitele cunoscute, ea promovează idei iluministe care, aşa cum se arată în lucrare, au jucat un rol important ca elemente stimulatoare ale dialecticii. De aceea, autorul consideră că *„iluminismul, metoda dialectică şi sistemul idealist* constituie axele unei cercetări mai complete a filozofiei complexe şi contradictorii a lui Hegel" (p. 20).

După definirea izvoarelor sociale şi ideologice ale filozofiei hegeliene, autorul, luînd în discuţie problema dacă în opera lui Hegel trebuie socotit ca dominant sistemul sau metoda, face distincţie între perioada de tinereţe, în care predomină iluminismul şi dialectica, şi perioada de maturitate în care sistemul idealist deţine rolul precumpănitor.

Introducerea volumului cuprinde, aşadar, în germene, ideile diriguitoare, care, aşa cum ne vom strădui să arătăm, constituie osatura întregii lucrări.

Urmînd principiul metodologic enunţat în prefaţă şi citat mai sus, prima şi cea mai mare parte a cărţii zugrăveşte o frescă a epocii, avînd ca punct de plecare baza de clasă a ideologiei germane, trecînd prin diferitele ei verigi şi ajungînd la izvoarele filozofice propriu-zise ale hegelianismului. Astfel, cititorul pătrunde în complexitatea relaţiilor sociale şi în marea varietate a fenomenelor componente ale ideologiei, făcînd cunoştinţă cu literatura clasică germană, literatura şi publicistica „iacobină", romantismul german, literatura şi publicistica mişcării de eliberare, artele în ansamblul lor, gîndirea ştiinţifică, în sfîrşit, filozofia epocii. Modul de tratare adoptat de autor, motivat de altfel din punct de vedere metodologic (vezi p. 39) imprimă însă analizei diferitelor aspecte ale ideologiei caracterul unor capitole de sine stătătoare. Chiar dacă la o cercetare mai atentă se poate desprinde intenţia autorului de a marca legătura, intercondiţionarea acestora, expunerea rămîne totuşi compartimentată, iar lipsa unei sinteze asupra ideologiei se face simţită.

Trecînd la tratarea propriu-zisă a lucrării, autorul analizează baza de clasă a ideologiei germane şi arată că izvoarele contradicţiei dintre metodă şi sistem în filozofia hegeliană nu trebuie căutate în existenţa simultană a două baze de clasă : o bază feudală, care ar fi generat sistemul idealist, şi o bază burgheză, care ar fi dat naştere dialecticii. Dimpotrivă, filozofia hegeliană are o singură bază de clasă şi anume: burghezia germană; iar contradicţia fundamentală a acestei filozofii poate fi explicată cu deplină întemeiere dacă se ţine seama de inconsecvenţele, limitele şi slăbiciunile burgheziei germane.

O dată definită baza de clasă a ideologiei germane, şi, în speţă, a filozofiei lui Hegel,

analiza pătrunde mai adînc, încercînd să desprindă ceea ce este caracteristic ideologiei germane și anume : *fenomenul compensării spirituale*. În esență, acest fenomen constă în sublimarea pe plan spiritual, etic, teoretic, a neputinței politice specifice burgheziei germane. Clasicii marxismului, prețuind la adevărata lor valoare realizările teoretice cele mai de seamă ale gîndirii germane, au relevat totodată faptul că în Germania ideile revoluției franceze, de exemplu, au fost golite de conținut revoluționar în favoarea sensului etic, teoretic, în favoarea valorii lor compensatorii pe planul vieții spirituale. Citatul din Hegel cu privire la sensul consolator al filozofiei („cînd s-a manifestat o ruptură între tendințele interioare și realitatea exterioară... Spiritul se refugiază în spațiul gîndirii, pentru a-și plăsmui un imperiu al gîndirii") este edificator atît pentru ideologia germană cît și pentru Hegel, așa cum observă autorul (p. 37—38). Trăsătura compensării spirituale, proprie ideologiei germane, va fi relevată în cuprinsul lucrării și la alți reprezentanți ai culturii clasice germane ca: Leibniz, Goethe, Schiller, Hölderlin etc.

După cum s-a arătat mai sus, o trăsătură importantă a ideologiei germane este iluminismul, care a determinat elementele progresiste ale tuturor manifestărilor culturale, filozofice, artistice ale epocii și care constituie un element definitor al formației hegeliene cu ecou pînă în operele de maturitate. Atît fenomenul compensării cît și iluminismul sînt cercetate pe larg în lucrare. Din păcate, însă, raportul dintre aceste două fenomene nu este suficient precizat și credem că este necesar ca autorul să reia problema.

★

Așadar, după ce a analizat baza de clasă și specificul ideologiei germane, schițînd profilul filozofiei hegeliene, autorul trece la examinarea diferitelor forme ideologice (literatură, artă, știință, filozofie) în care regăsește contradicția dintre metodă și sistem din filozofia hegeliană.

Nu ne propunem să urmărim cercetarea fiecăreia dintre verigile ideologiei germane. Aceasta ar depăși cadrul unei recenzii. Ne vom opri asupra unor fenomene ideologice complexe asemănătoare prin natura lor cu „fenomenul Hegel".

Este de relevat faptul că metoda de investigație a autorului izbutește să atragă atenția asupra posibilității unui alt unghi de vedere în aprecierea unora dintre problemele controversate din istoria culturii germane. Astfel, de pildă, capitolul consacrat literaturii clasice germane, unul dintre cele mai realizate ale lucrării, izbutește să redea cu pricepere iluminismul în literatură, ca izvor ideologic al laturii pozitive din filozofia hegeliană. Combătînd argumentat tezele istoriografiei burgheze, care în legătură cu Hegel susțin că acesta, criticînd iluminismul raționalist, ar fi fost iraționalist și adversar al mișcării *Aufklärung*, acad. C. I. Gulian subliniază tocmai legătura de continuitate dintre scriitorii germani de orientare iluministă și iluminismul și dialectica hegeliană. În cazul lui Herder, de pildă, elementele iluministe, care prefigurează unele elemente dialectice din concepția lui Hegel despre evoluția culturală a omenirii, sînt frapante.

Curentul literar *Sturm und Drang*, curent căruia, afară de Herder, i-au aparținut Goethe și Schiller, promovează, așa cum se relevă în lucrare, unele din ideile care vor caracteriza și operele de tinerețe ale lui Hegel, ca de pildă ideea vieții naturale, tendința spre libertate spirituală, în opoziție cu silnicia despotismului feudal etc. Autorul face mențiunea că tema „geniului", tendințele nonconformiste, afirmarea individualismului etic, nu sînt decît manifestări sui-generis ale protestului antifeudal. Totodată tendințele contradictorii, slăbiciunile ce caracterizează curentul *Sturm und Drang*, își vor pune pecetea și asupra formației intelectuale a lui Hegel.

Generată de neputința politică a burgheziei germane, tema compensării spirituale, proprie și gîndirii hegeliene, este explicit formulată de Schiller de pildă, care a oscilat între democratism militant și evaziune spiri-

tuală, între dramele revoluţionare din tinereţe şi poeziile resemnării din perioada maturităţii. În această ordine de idei autorul subliniază că „aproape ca în filozofia lui Hegel se poate urmări în opera ulterioară a lui Schiller contradicţia dintre continuarea filonului democratic şi tendinţa de evaziune spre ideal, golirea idealului umanist de conţinutul revoluţionar“ (p. 53—54).

Pe aceeaşi linie a urmăririi punctelor de contact, a elementelor similare în opera predecesorilor ideologici ai lui Hegel şi în opera acestuia, autorul se opreşte îndelung asupra creaţiei literare a lui Goethe, care exprimă aceleaşi tendinţe fundamentale contradictorii care au stat la baza întregii culturi clasice germane. În opoziţie cu opiniile pe care au încercat să le acrediteze comentatorii burghezi despre un Goethe olimpian, desprins de viaţa practică, fără contact cu problemele social-politice, autorul sprijinindu-se pe cercetările istoriografiei literare marxiste (Mehring, Lukács), accentuează participarea efectivă a lui Goethe la viaţa politică, legătura lui cu problemele contemporaneităţii şi, în primul rînd, ale ţării sale, care sînt izvorul remarcabilelor realizări ale celui mai de seamă scriitor clasic german. Totodată însă, incapacitatea clasei pe care o reprezenta Goethe, neputinţa acesteia de a rezolva problemele vieţii reale în sensul dezvoltării progresiste, au fost izvorul evaziunii spirituale a scriitorului în antichitatea greacă. Această evaziune este însă numai un moment în evoluţia sa, şi nu defineşte întreaga personalitate goetheană.

Pe lîngă valorificarea ideologiei iluministe şi umaniste din literatura clasică germană, acad. C. I. Gulian caracterizează publicistica şi literatura iacobină precum şi ideologia mişcării de eliberare, ca manifestări deosebit de importante pentru înţelegerea cît mai deplină a apariţiei şi dezvoltării dialecticii hegeliene. Studierea iacobinismului german completează tabloul manifestărilor progresiste din Germania în perioada revoluţiei franceze. Dintre figurile „iacobinilor germani“, chiar dacă mişcarea cu acest nume a avut un caracter restrîns în Germania, o personalitate proeminentă a fost Georg Forster, care, după cum arată autorul, pe temeiul unor cercetări foarte recente, a manifestat atitudinea cea mai înaintată faţă de revoluţia franceză, reprezentînd linia de extremă stîngă a ideologiei germane din epoca lui Hegel.

Un fenomen ideologic a cărui analiză contribuie la înţelegerea contradicţiei dintre metodă şi sistem la Hegel, precum şi a altor laturi ale gîndirii acestuia este romantismul german. Fără a pierde din vedere deosebirea dintre curentul clasic şi cel romantic, făcînd distincţia între primul, la care predomină tendinţele pozitive, şi cel de-al doilea, la care acestea sînt dominate de tendinţele negative, autorul relevă problematica lor comună. Tema libertăţii individuale, care reprezintă un protest împotriva despotismului feudal, setea de acţiune pe de o parte, canalizarea greşită a acestora în direcţia exacerbării individualiste şi a evaziunii în lumea ideilor pure, a esteticului, pe de altă parte, coexistă în cadrul aceluiaşi curent romantic. Aceste motive ideologice cu ponderi şi accente diferite în clasicism şi romantism se proiectează pe acelaşi fundal al tendinţelor funciar contradictorii ale burgheziei şi totodată al luptei dintre burghezie şi feudalism.

Perioada revoluţiei franceze, care a avut un profund ecou în ideologia germană a vremii, a ridicat cu deosebită acuitate problema realizării etice a omului, problema raporturilor acestuia cu societatea, problema condiţiilor împlinirii etice.

Căutările spirituale comune unui clasic ca Goethe şi romanticilor în general au tocmai scopul de a găsi răspunsul la această problemă. Contradicţia etică, cu cei doi poli ai săi, individ-societate, este soluţionată în chip diferit de reprezentanţii clasicismului şi de cei ai romantismului. În timp ce Goethe (şi Hegel) o rezolvă în sensul subsumării individului faţă de interesele obşteşti, unii romantici înţeleg libertatea în sens individualist, anarhist. Aceasta nu înseamnă că romanticii au fost străini de problemele social-politice ale ţării lor. Dimpotrivă, unii dintre ei au fost pa-

trioţi înflăcăraţi, luptători împotriva jugului napoleonian.

Literatura mişcării de eliberare (1806–1816), cel de-al treilea „val" progresist al ideologiei germane, cum îl numeşte autorul, a fost (alături de celelalte două „valuri" : literatura clasică şi literatura şi publicistica „iacobină") curentul care, prin ideile progresiste şi contradicţiile sale, manifeste la reprezentanţii săi cei mai de seamă (Kleist, Eichendorff, Rückert etc.), ilustrează încă o dată faptul că gînditorii epocii puteau cuprinde simultan poziţii politice antagoniste, ceea ce se explică, aşa cum s-a arătat, prin acelaşi caracter specific de şovăială şi compromis al burgheziei germane.

Aceeaşi dualitate a tendinţelor, pe care a înregistrat-o literatura clasică şi cea romantică, precum şi literatura mişcării de eliberare, caracterizează, după cum se arată pe larg în lucrare, şi dezvoltarea artelor plastice, a arhitecturii, a muzicii etc. Şi în aceste domenii ale artei este amintită atitudinea negativă a artiştilor progresişti faţă de arta de curte, factice, căreia i se opun idealuri estetice noi ; cînd ele sînt inspirate uneori de antichitate, această revenire nu are un sens reacţionar, dar reprezintă o parţială evaziune. Ceea ce trebuie să reţinem în această privinţă este faptul că, de cele mai multe ori, artiştii epocii sînt preocupaţi de idealul umanist, de împlinirea personalităţii umane.

Noul conţinut spiritual al epocii, care a determinat o înnoire generală a concepţiilor estetice, îşi găseşte poate cea mai caracteristică expresie în muzica lui Beethoven. În capitolul consacrat conţinutului de idei al muzicii ca parte a ideologiei, element nou într-o cercetare de istorie a filozofiei, autorul izbuteşte să scoată în evidenţă cotitura pe care a marcat-o muzica beethoveniană, menţionînd totodată elementele care au pregătit-o.

Filozofia lui Hegel, fiind un idealism obiectiv, interverteşte raporturile reale dintre gîndire şi existenţă, instituind primatul spiritului, dînd astfel expresia cea mai categorică, şi în acelaşi timp, cea mai sistematic elaborată a specificului ideologiei germane : împletirea dintre iluminism şi compensarea spirituală. Nu se poate spune însă că natura, existenţa, nu joacă nici un rol în cadrul spiritualismului hegelian. După cum se ştie, în concepţia lui Hegel natura îşi are locul său, dar ea nu este decît o exteriorizare a ideii.

Disprețul ontologic şi axiologic faţă de natură, izvorît din concepţia spiritualistă, nu înseamnă însă că Hegel a ignorat ştiinţele naturii din vremea sa şi că nu a suferit influenţa progreselor acestora în cunoaşterea realităţii.

Alături de interesul manifestat de Hegel faţă de problemele sociale ale timpului, epocalele descoperiri în ştiinţele naturii au exercitat o influenţă considerabilă în elaborarea dialecticii hegeliene. În această lumină putem înţelege mai bine tendinţele de redare obiectivă a dialecticii naturii prin dialectica categoriilor (desigur, aceste tendinţe au suferit influenţa deformantă a sistemului idealist).

Unul din elementele care au pregătit dialectica hegeliană este şi dialectica goetheană a naturii.

Reluînd unele teze din lucrarea sa *Goethe şi problemele filozofiei* (Ed. Ştiinţifică, 1957), autorul relevă importanţa dialecticii naturii atît în gîndirea goetheană cît şi în istoria dialecticii, a ştiinţelor naturii şi a filozofiei. Ne sînt arătate astfel meritele lui Goethe în elaborarea viitoarelor categorii ale dialecticii hegeliene şi este scoasă în evidenţă concepţia de bază nonspiritualistă goetheană, spre deosebire de cea hegeliană.

După expunerea manifestărilor ideologice în domeniul literaturii, artelor şi ştiinţelor, care fie că l-au influenţat pe Hegel, fie că au fost simultan determinate de aceleaşi deziderate şi năzuinţe ale burgheziei germane, un loc important în lucrare este rezervat precursorilor în filozofie ai sistemului hegelian. Capitole speciale sînt consacrate lui Leibniz, Kant (şi kantienilor), lui Fichte şi Schelling.

Leibniz, primul mare iluminist şi strălucit savant şi filozof german, a întrunit în filozofia sa tendinţele contradictorii pe care le-am întîlnit şi la alţi predecesori ai lui Hegel în domeniile amintite. În măsura în

care a oglindit tendinţele progresiste ale dezvoltării sociale, el a promovat ştiinţele, iar în filozofie a formulat preţioase elemente dialectice, anticipări ale categoriilor hegeliene. Autorul arată însă că atît Leibniz, cît şi Hegel mai tîrziu, ajung la dialectică prin intermediul idealismului, al spiritualismului.

Referindu-se la Kant ca la filozoful a cărui gîndire a exercitat o puternică influenţă asupra lui Hegel, autorul reliefează aspectele complex contradictorii ale filozofiei kantiene, menţionînd marea sa importanţă în domeniul ştiinţelor naturii precum şi meritele lui Kant ca iluminist şi democrat. Pe de altă parte, însă, Kant a fost poate cel care a dat cea mai caracteristică expresie filozofică şovăielilor clasei sale, eticizarea problemelor sociale fiind o trăsătură pregnantă a kantianismului, trăsătură relevată de Marx.

Reunind cele două tendinţe opuse, ale dorinţei şi neputinţei de a acţiona, filozofia lui Fichte, un alt reprezentant al iluminismului şi un premergător al dialecticii, conţine în acelaşi timp o continuare a filonului democratic, dar şi forma extremă a idealismului — solipsismul. Totuşi, pornind de la necesitatea libertăţii politice, Fichte dezvoltă dialectica necesităţii şi libertăţii, ale cărei elemente preţioase le-a inclus hegelianismul. Nu trebuie însă să uităm, arată acad. C. I. Gulian, că dialectica *eu* — *non-eu* nu este decît o consecinţă a preocupării centrale a lui Fichte — dialectica libertăţii.

În sfîrşit, la un alt reprezentant de seamă al dialecticii prehegeliene, Schelling, începuturile iraţionalismului se împletesc cu critica gîndirii metafizice a iluminismului. Vorbind despre dialectica schellingiană, autorul evidenţiază ideea că în cadrul filozofiei lui Schelling înregistrăm o dublă contradicţie : contradicţia dintre metodă şi sistem, întîlnită şi la Fichte şi Hegel, dar şi o contradicţie înăuntrul metodei dialectice. Însuşi Schelling trădează de fapt propriile sale premise metodologice, devenind la sfîrşitul vieţii un filozof oficial al regimului absolutist şi un renegat al dialecticii.

★

Cea de-a doua parte a cărţii — „Geneza filozofiei hegeliene" — constituie o analiză a problemelor ridicate şi de Georg Lukács în lucrarea sa *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*. Subliniind meritele lucrării lui Lukács, autorul ia atitudine critică faţă de unele supraaprecieri date scrierilor de tinereţe ale lui Hegel. Propunîndu-şi să releve rolul ideilor etice alături de cele social-politice în formaţia lui Hegel (concomitent cu urmărirea contradicţiei dintre metodă şi sistem) autorul face o analiză sintetică a primelor scrieri hegeliene în care iluminismul şi dialectica coexistă cu idealismul.

Ultima parte a cărţii recenzate cuprinde o analiză sistematică a primei lucrări importante a lui Hegel, *Fenomenologia spiritului*, scoţînd în evidenţă semnificaţia istorică a operei şi modul cum se manifestă contradicţia dintre metodă şi sistem în această scriere.

Astfel, acad. C. I. Gulian se referă la locul pe care-l ocupă în istoria filozofiei clasice germane *Fenomenologia spiritului*, stabilind că ea reprezintă o cotitură prin concepţia despre cunoaştere, privită ca un *proces*. (în opoziţie cu teoriile lui Kant, Fichte, Schelling, care considerau cunoaşterea ca „dat", mărginindu-se la problemele posibilităţii de cunoaştere şi restrîngînd sfera acesteia la natură). Teoria cunoaşterii la Hegel, aşa cum se vădeşte în *Fenomenologia spiritului* este principial nouă prin : concepţia despre obiectul, sfera şi metoda cunoaşterii (cunoaşterea la Hegel este un proces, sfera ei cuprinde şi problemele sociale, etice, estetice etc., iar metoda de cunoaştere este cea dialectică).

În cadrul evoluţiei filozofice a lui Hegel, această lucrare în care, după cum spunea Marx, se află tot misterul sistemului hegelian, reprezintă o introducere în filozofia lui Hegel şi, în acelaşi timp, o parte componentă a acesteia. Tema ei este drumul conştiinţei spre spirit, pornind de la simţuri şi trecînd prin concept.

Autorul face însă menţiunea că *Fenomenologia spiritului* reprezintă o cotitură prin apropierea de problemele practice ale vieţii. În această operă există tendinţe de rezol-

vare pozitivă, iar nu soluţii propriu-zise la problemele ridicate. Supremaţia spiritului, cu toată bogăţia de sensuri pe care o sezisează autorul în concepţia lui Hegel, are la rădăcină un sens compensator. Rezultatele la care a ajuns Hegel în această etapă a dezvoltării sale filozofice se concretizează în celebra analiză a muncii şi a înstrăinării, dar, după părerea autorului, şi în descoperirea legii de bază a activităţii spirituale, legea obiectivării.

La Hegel, aşa cum arată autorul, obiectivarea etică constituie o etapă a dezvoltării spirituale, iar realizarea etică este un aspect al compensării, pe plan spiritual, a neputinţei de a rezolva pe plan real raporturile sociale inumane. „Dacă soluţia sau poziţia hegeliană este nejustă, căci ea face parte din „sistem" — scrie autorul — aceasta nu ne împiedică să valorificăm critic analiza dialectică a obiectivării... Hegel rezolvă problema în chip general şi abstract, deoarece analiza lui descrie numai conturul fenomenului, fără să-i dea şi conţinutul real, fără să poată realiza suprapunerea dintre obiectivarea etică şi egalitatea social-politică. Totuşi această rezolvare abstractă şi incompletă exprimă o poziţie metodologică justă şi profundă" (p. 314).

Autorul arată că aceste importante manifestări ale dialecticii şi iluminismului au căpătat adevărata lor semnificaţie şi valoare în marxism, care a mutat problemele de pe planul pur spiritual, teoretic, pe planul practic, social-politic.

În ceea ce priveşte problema înstrăinării, aceasta poartă de asemenea pecetea sistemului spiritualist, Hegel extinzînd noţiunea dincolo de cadrul relaţiilor sociale. În opoziţie cu această rezolvare, marxismul a transformat germenele hegelian al doctrinei înstrăinării în teoria ştiinţifică a cauzelor exploatării şi a căilor de înlăturare a acesteia. Prin desfiinţarea exploatării în comunism înstrăinarea încetează, iar omul îşi regăseşte adevărata sa umanitate.

Lucrarea se încheie cu un paragraf consacrat *criticii interpretării existenţialiste a Fenomenologiei spiritului*. Dezvăluind adevărata semnificaţie a interesului suspect pe care-l acordă istoriografia existenţialistă contemporană lucrărilor de tinereţe ale lui Hegel, autorul arată că interpretarea existenţialistă constituie o denaturare a filozofiei hegeliene; în timp ce opera lui Hegel, cu toate limitele, şovăielile şi inconsecvenţele ei, reprezintă o etapă în dezvoltarea filozofiei, existenţialismul contemporan, ai cărui adepţi caută izvoarele propriilor lor idei în primele scrieri ale lui Hegel, este concepţia despre lume a unei clase care a încetat de a fi exponentă a progresului material şi spiritual.

Elementul esenţial în *Fenomenologia spiritului* — subliniază autorul — nu este pretinsa filozofie a „tragicului existenţei, anxietăţii şi morţii", cum susţin existenţialiştii, ci dialectica asupririi şi a înstrăinării, relevarea rolului muncii, aşa cum a arătat Marx.

★

Parcurgînd cartea acad. C. I. Gulian, cititorul poate constata, fapt pe care ne-am străduit să-l relevăm şi în decursul recenziei, că autorul a reuşit să realizeze principalele obiective propuse. Volumul ne-a oferit în primul rînd o metodă de cercetare, ne-a introdus în atmosfera epocii, ne-a făcut cunoscute figurile şi curentele cele mai de seamă ale culturii germane care au contribuit la formaţia lui Hegel, înlesnindu-ne accesul la scrierile din tinereţe ale acestuia, care conţin în germene principalele tendinţe ale întregii sale opere. În acest fel cititorul se află în prezenţa tuturor premiselor care vor facilita înţelegerea viitoarelor volume ale monografiei elaborate de acad. C. I. Gulian.

Urmărindu-l pe autor în expunerea sa, se poate reţine, credem, atenţia deosebită care este acordată în acest volum *verigii etice* în lanţul fenomenelor ideologice analizate, precum şi concepţiilor etice în cadrul operei diferiţilor gînditori şi în special a lui Hegel. Aceasta constituie, după părerea noastră, nota esenţială a lucrării, notă care o deosebeşte de cele mai multe dintre contribuţiile diferiţilor autori la cunoaşterea hegelianismului. În

această privinţă lucrarea se întemeiază pe indicaţiile clasicilor marxism-leninismului cu privire la rolul deosebit al concepţiilor etice, alături de cele politice şi juridice, în explicarea concepţiilor filozofice.

Cu ajutorul concepţiilor etice, ca verigă de mediere, autorul explică caracterul pe care îl consideră specific ideologiei germane — compensarea spirituală — cu accentele caracteristice pe care le capătă aceasta la diferiţii precursori ai lui Hegel şi la Hegel însuşi. Prin intermediul concepţiilor etice, autorul explică meritele reale ale reprezentanţilor proeminenţi ai culturii germane de a fi ridicat o serie de probelme autentice, izvorîte din realitatea social-politică a epocii lor, probleme cărora ei le-au dat însă pseudosoluţii tocmai din pricina neputinţei politice a clasei lor. Generate de necesităţile dezvoltării sociale, transpuse pe plan teoretic-etic, aceste probleme reale au suferit un proces de eticizare ale cărui rădăcini sociale au fost arătate mai sus. Descifrarea acestui mecanism atît de complex, identificarea elementelor viabile care merg pe linia iluminismului, democratismului, umanismului, reprezintă un merit incontestabil al cărţii şi un bun cîştigat pentru cercetările ulterioare.

Este un fapt că în dezvoltarea ideologiei din epoca lui Hegel problemele etice, în virtutea condiţiilor cunoscute, au jucat un rol important. Tot atît de adevărat este însă că greutatea lor specifică nu este aceeaşi la toţi gînditorii analizaţi, nu are aceeaşi semnificaţie, pentru unii fiind definitorie problematica etică (Fichte, de exemplu) pentru alţii fiind numai o etapă sau un aspect al dezvoltării concepţiilor filozofice respective (Kant, de pildă).

Din acest punct de vedere, dată fiind complexitatea sistemului filozofic hegelian, care încearcă să cuprindă întreaga lume naturală şi spirituală, stabilirea locului, rolului şi ponderii problematicii etice în definirea filozofiei lui Hegel rămîne deocamdată o problemă deschisă, a cărei rezolvare sperăm să ne-o aducă volumele următoare.

Primul volum al monografiei reuşeşte să marcheze continuitatea problematicii etice la precursorii ideologici ai lui Hegel şi rolul jucat de aceasta în scrierile de tinereţe şi în general în formaţia filozofică a lui Hegel. Pentru punctul de plecare al filozofiei hegeliene motivarea teoretică în sensul arătat mai sus ni se pare întemeiată. Rămîne însă problema definirii filozofiei lui Hegel în ansamblul ei. Această problemă îşi va găsi răspuns, desigur, în volumele următoare ale monografiei. O schiţă a răspunsului aflăm deja în prefaţa lucrării în sensul că problemele etice reprezintă punctul de plecare, iar logica reprezintă încununarea teoretică a filozofiei hegeliene. Dacă reducerea sistemului hegelian la logică este nejustificată şi simplificatoare, supraaprecierea problemelor etice în definirea profilului filozofic al lui Hegel trebuie de asemenea evitată.

Lucrarea acad. C. I. Gulian reprezintă o contribuţie de seamă în istoriografia marxistă a filozofiei, vădind caracterul fecund al metodei de investigaţie folosite. În ceea ce priveşte dezvoltarea literaturii filozofice originale din ţara noastră, ea marchează un însemnat pas înainte, oferind un model de cercetare monografică marxistă. *R. Adler*

Contribuţii la critica filozofiei burgheze contemporane *

O bucurie pentru cititori: eseistica filozofică, gen atît de mult gustat de public, este din nou prezentă în vitrinele librăriilor. Fără a avea o tradiţie însemnată în cultura noastră — după cîte ştiu, acad. Mihail Ralea se numără printre puţinii ce au abordat, rodnic, în trecut, acest domeniu — eseul

* Henri Wald, *Filozofia deznădejdii*, Editura ştiinţifică, Bucureşti, 1957, 108 pag.

filozofic începe în vremea noastră să prindă aripi, înălţîndu-se, de astă dată, de pe pămîntul mănos al filozofiei marxiste.

Henri Wald — asemenea altor colegi de condei ale căror lucrări sînt în curs de apariţie — şi-a strîns în acest volum o serie de studii scrise de-a lungul anilor, parte din ele publicate în reviste, parte inedite.

Cartea sa, *Filozofia deznădejdii* e totodată şi un pamflet ideologic ce întruneşte principalele caracteristici ale genului: e scrisă cu pasiune, cu nerv, pe alocuri cu vervă satirică de o incisivitate neiertătoare. În multe din paginile sale fantomele şi mirajele filozofiei idealiste burgheze sînt risipite şi în locul lor autorul schiţează contururile edificiului mîndru, pulsînd de viaţă, al filozofiei nădejdii, încrederii în om, al filozofiei marxiste, ce se sprijină pe solul solid şi fertil al ştiinţei, al adevărului, al practicii umane transformatoare a lumii.

Cartea este axată pe principalele probleme filozofice ale secolului XX.

Cadrul, fundalul şi liniile directoare pe care se desfăşoară filozofia deznădejdii, stindardul ideologic al burgheziei contemporane, sînt prezentate cît se poate de clar de autor ca fiind generate de dezvoltarea impetuoasă a ştiinţelor naturii, care sileşte idealismul să se retragă, în general, din ontologie şi să se refugieze în gnoseologie, şi de dezvoltarea furtunoasă a mişcării de eliberare socială şi naţională a popoarelor, care sileşte burghezia şi pe reprezentanţii ei ideologici să susţină „tot ce este înapoiat, tot ce este pe cale să dispară, tot ce e medieval"[1] pentru a prelungi existenţa robiei salariate devenită anacronică (p. 13—14).

Complicata hartă a filozofiei burgheze contemporane autorul o desenează ca şi cum ar fi brăzdată de trei fluvii mari — pragmatismul, iraţionalismul, pozitivismul — în care se scurg, ca spre matca lor, toate rîurile şi pîraiele „filozofice". În creionări lapidare, H. Wald prinde trăsăturile caracteristice ale acestor trei curente filozofice idealiste: „pragmatismul — scrie el — a denaturat rolul practicii în cunoaştere, iraţionalismul... rolul treptei senzoriale... iar pozitivismul... rolul gîndirii abstracte" (p. 15). Din curentele acestea se resfiră, ca ramurile dintr-un trunchi de copac, nenumărate şcoli, în toate direcţiile, numai spre pămîntul realităţii materiale, al adevărului ştiinţific obiectiv, nu. Aceste curente şi şcoli — *mergînd pe linia* aceleiaşi comparaţii — au menirea ca prin umbra frunzişului lor să „ferească" solul ştiinţei de a fi fertilizat mai curînd de bogata iradiere a luminii materialismului dialectic.

Bineînţeles că Henri Wald nu se limitează la descrierea generală a curentelor amintite ci merge în profunzime. Cu bisturiul intelectului, autorul înlătură straturile epidermice, disecă (uneori prea sumar, expeditiv — ca în cazul pragmatismului şi al sociologiei burgheze contemporane) şi celelalte ţesuturi şi apoi pătrunde în însăşi „creierul" filozofiei burgheze idealiste. Astfel sînt date la iveală tumorile canceroase care tind să vicieze gîndirea, în primul rînd pe cea a oamenilor de ştiinţă, s-o abată de la poziţia materialistă, îndeosebi de la cea consecvent materialistă, adică dialectică, insistîndu-se asupra punctelor cele mai nevralgice ale poziţiilor neoiraţionaliste, existenţialiste, neopozitiviste şi semantice la modă în Occident. Existenţialismul este caracterizat ca şcoala care a extins pînă la absurd iraţionalismul, iar idealismul subiectiv ruşinat al pozitiviştilor logici este surprins într-o formulă inspirată: „metafizica «adversarilor» metafizicii". Autorul întregeşte critica pozitivismului şi sub latura sensului său social şi politic reacţionar, analizînd semantismul, acest supliment cu destinaţie socială al pozitivismului, care se autointitulează „pozitivism terapeutic" şi ridică pretenţia de a da leacul universal pentru toate relele de care suferă omenirea, „prin ameliorarea limbii".

Neuitînd de bălţile „ideologice" din trecutul ţării noastre şi de „ţînţarii" trăirismului — existenţialismul romînesc — propagatori în

[1] V. I. Lenin, *Opere alese*, vol. I, E.S.P.L.P., 1954, p. 664.

trecut (Nae Ionescu) sau astăzi peste hotare (Em. Cioran) ai microbului mistic și irațional-nalist, autorul biciuiește putreziciunea pozițiilor lor obscurantiste care au dat naștere la astfel de sentințe dizolvante: „Marele da este da-ul adresat morții" (Em. Cioran, citat de H. Wald, p. 87).

În acest cadru larg se desfășoară combaterea filozofiei burgheze contemporane. Nu lipsesc nici notațiile spumoase, caustice.

„Nici un irațional-ist nu s-a jenat pînă acum să demonstreze logic sterilitatea oricărei demonstrații logice. Nici unul dintre ei nu și-a dat seama că se află în situația ridicolă a unui ins care ar declara cu candoare că mama care l-a născut a fost o femeie... sterilă" (p. 91).

Ripostînd pozitiviștilor logici care neagă existența realului de dincolo de senzații, autorul scrie: „cine ignorează calul pe care călărește nu înseamnă că... merge pe jos" (p. 51).

Iar pe semantici, care socot că pînă și expresia „progresul omenirii" este lipsită de sens, îi surprinde în flagrant delict de ridicol: în loc de „progresul omenirii", idealiștii semantici ne permit să spunem numai atît: „cu mii de ani în urmă, cînd se întîlnea un grup de oameni cu o mlaștină, mlaștina rămînea și grupul de oameni pierea. Astăzi, piere mlaștina și rămîne grupul de oameni" (p. 73).

Cartea fiind scrisă de un logician, în ea, din păcate, sînt mult mai slab reprezentate critica pragmatismului (doar 2—3 pagini în cadrul unuia din studii) și critica sociologiei burgheze contemporane; ce-i drept, acesteia din urmă i se consacră un studiu întreg, „Zoologismul", dar studiul nu se ridică la nivelul celorlalte ci conține multe locuri comune și lucruri în general cunoscute din presa curentă.

Din punct de vedere metodologic, diversitatea școlilor filozofice la modă în lumea capitalistă, punctele de contact, interferențele dintre ele, nuanțele ce le deosebesc etc. impun respectarea anumitor cerințe în cursul criticii lor. Diferențiere și multă suplețe în abordarea lor, iată ce se cere pentru a le putea zdrobi pe planul ideilor. Henri Wald a respectat, în general, această exigență în lucrarea sa. Dar nu întotdeauna. Din unghiul din care autorul abordează critica pragmatismului, ne surprinde lipsa unei chestiuni de bază: distingerea netă a noțiunii marxiste: practica social-istorică, de noțiunea îngustă „practică de afaceri", a pragmatiștilor. De asemenea, deși justă în context, ni se pare prea simplistă formularea care refutează pragmatismul: „practica nu este... o fabrică de adevăruri" (p. 17). Sigur că pe plan gnoseologic tov. H. Wald are dreptate. Însă aici cercetarea n-ar fi trebuit împinsă mai departe? Oare lucrurile nu sînt ceva mai subtile, mai nuanțate?

Tot sub raport metodologic, autorul lucrării a subsumat critica variantelor idealismului modern, critica filozofiei deznădejdii, unei probleme fundamentale: aceea a raporturilor dintre esență și fenomen, formă modernă în care se înfățișează problema fundamentală a filozofiei. Asupra acestei probleme autorul se oprește, revine și își precizează mereu poziția: ea străbate ca un fir roșu întreaga lucrare. Demonstrînd cu acest prilej tezele filozofiei marxiste referitoare la fenomen și esență, autorul enunță apoi cîteva teze personale, care oferă material de meditație, cum ar fi dobîndirea conceptului „nu prin *memorizarea* însușirilor esențiale ci prin *uitarea* însușirilor fenomenale" (p. 28); după părerea noastră, unele teze necesitau o formulare nu atît de categorică cum este de pildă teza că „latura esențială conservă lucrul, iar latura lui fenomenală îl revoluționează" (p. 27).

E aici locul să amintim ca preambul la discutarea acestei ultime teze a tov. Wald că și filozoful e uneori asemenea grădinarului. Grădinarul bun e cel ce nu numai că îngrijește florile și pomii și plivește buruienile, înlătură omizile, dar care vrînd să creeze noi soiuri de plante are grijă cum să facă hibridarea: să nu desprindă tulpina pomului și să nu încerce să prindă altoiul de tulpina lipsită de rădăcină. Ni se pare că o asemenea greșeală a comis-o H. Wald în problema esenței și fenomenului,

atribuind primei o „funcţie conservatoare" şi celui de-al doilea o „funcţie revoluţionară" (p. 28).

Din argumentele cu care tov. Wald îşi susţine teza putem accepta doar remarca că oamenii pot acţiona nemijlocit numai asupra laturii fenomenale a lucrurilor fără însă a admite că este vorba despre „rolul determinant al desvoltării fenomenului în schimbarea esenţei" (p. 29).

După părerea noastră, greşeala sa principală este că, distingînd fenomenul de esenţă, el a mers prea departe, vădind tendinţa de a rupe esenţa de fenomen, de a le absolutiza, încît sensul în care autorul face distincţia între fenomen şi esenţă poate fi speculat metafizic.

În realitate este vorba de natura indisolubil dublă, conservator-revoluţionară, a lucrului, deci a cuplului fenomen-esenţă. Şi fenomenul şi esenţa unui lucru sînt în *grade*, *moduri* şi *planuri* diferite conservatoare, şi totodată revoluţionare. Lucrul este acel care se conservă sau se revoluţionează. Esenţa lucrului e relativ stabilă, dar nu e imuabilă; ea e cauza unităţii lucrului, în ciuda diversităţii de manifestări fenomenale, şi numai schimbarea ei poate determina schimbarea, revoluţionarea lucrului după cum, bineînţeles, numai conservarea esenţei determină conservarea lucrului. Deci atît funcţia revoluţionară, cît şi funcţia conservatoare a lucrului sînt, în primul rînd, de ordinul esenţei. Dar modificarea esenţei lucrului nu se petrece rupt de schimbările din latura fenomenală a lui, ci asemenea modificări fenomenale însoţesc, exprimă în exterior, schimbarea esenţei sale lăuntrice. Chiar în cazurile în care aparent fenomenul se conservă şi numai esenţa se schimbă (şi acesta e cazul în exemplul pe care-l dă H. Wald referitor la salariul în capitalism şi în socialism), constatăm că de fapt schimbarea esenţei duce la îmbogăţirea fenomenului, a reţelei fenomenale pe care o exprimă, cu laturi noi. Deci revoluţionarea esenţei duce, într-o măsură sau alta, la revoluţionarea reţelei fenomenale care o exprimă, după cum şi în cazul în care avem de-a face cu conservarea esenţei, aceasta este însoţită de conservarea, într-o măsură sau alta, mult mai relativă, a reţelei fenomenale care o exprimă. Aşa se întîmplă lucrurile pe plan ontic.

Ceea ce ni se pare că l-a făcut pe H. Wald să enunţe teza sa este următorul fapt: atunci cînd acţionăm asupra realităţii, noi nu avem posibilitatea să ştim decît prin schimbările fenomenale produse dacă a fost sau nu modificată esenţa unui lucru, a unui proces. O reacţie chimică, de pildă, are loc între esenţele şi fenomenele substanţelor care participă la ea, dar noi nu o constatăm decît prin manifestările ei fenomenale (înroşirea hîrtiei de turnesol, fenomene de căldură, de lumină etc.).

De aici — după părerea noastră — nesezisarea corectă a relaţiei reale, şi susţinerea tezei că esenţele nu se modifică *decît prin intermediul* fenomenelor, şi, ca să spunem aşa, aproape *post hoc*, în locul tezei care reflectă mai just realitatea, anume că esenţele se modifică *simultan* cu fenomenele care le exprimă, le exteriorizează şi prin intermediul acestora.

Să nu uităm că schimbările fenomenale au loc continuu fără ca lucrul să se schimbe. Dar numai acele schimbări fenomenale sînt revoluţionare, care sînt însoţite de schimbări esenţiale, mai exact acele schimbări fenomenale care însoţesc, exprimă, „trădează" schimbările profunde, ce au loc concomitent cu ele în esenţa lucrului, procesului respectiv.

În concluzie, deşi nu putem accepta teza lui H. Wald referitoare la raportul dintre fenomen şi esenţă şi determinările de conservator şi revoluţionar deoarece, după părerea noastră, nu oglindeşte exact realitatea — rămîne totuşi meritul autorului acestei formulări de a fi ridicat o problemă interesantă care trebuie să fie în viitor mai temeinic studiată.

★

Dacă ar fi să examinăm chiar şi în treacăt toate aspectele noi ale principalelor probleme filozofice (de ex., problema rolului afectelor ca vioara a doua în orchestra cunoaşterii, problema raportului între judecăţile analitice şi sintetice şi categoriile de necesar

şi întîmplător etc.) pe care le ridică tov. Wald, încercînd să schiţeze soluţii noi, să întărească cu alte argumente soluţii schiţate deja anterior în literatura marxistă, ar fi să ne extindem prea mult, să depăşim spaţiul limitat al unei recenzii.

Nu este menirea unor eseuri de a elucida exhaustiv problemele atacate. Dar asupra acestora — cititorul care a parcurs paginile cărţii e firesc să aştepte ca autorul să revină în viitor cu studii mai ample în care să-şi ducă pînă la capăt ideile. Şi sîntem convinşi că astfel de studii nu vor întîrzia să apară.

Lucrarea lui Henri Wald *Filozofia deznădejdii* este o carte de atitudine. Ceea ce o deosebeşte de alte lucrări similare este că se simte în modul de gîndire, în stil, în felul de exprimare o anumită notă personală caracteristică. Am mai vorbit de stilul său concentrat, substantivat, de preferinţa sa pentru exprimări lapidare cu contururi precise şi delimitări ale noţiunilor dialectic corelate. Citind aceste pagini, ai uneori impresia că în faţa ta este cineva care se mişcă cu îndemînare pe tărîmul filozofiei dar căruia îi place mai mult să schiţeze contururile, să delimiteze doar suprafeţele mari.

Astăzi, cînd în apus „florile răului" au un mediu atît de prielnic, şi-şi răspîndesc atît de abundent sufocantele lor miasme intelectuale, cînd de acolo se abat spre noi vînturi aducătoare de tot soiul de isme, care mai de care mai dăunătoare, tinzînd să secе din suflete nădejdea oamenilor în puterea lor de creaţie, de cunoaştere şi dominaţie a naturii şi a legilor sociale, cartea lui Henri Wald *Filozofia desnădejdii* îşi afirmă prezenţa pozitivă în lupta pentru ferirea minţii oamenilor, pentru apărarea solului ştiinţei noastre de influenţa lor nocivă.

M. Ignat

Din istoria luptei lui Marx şi Engels pentru un partid proletar *

Culegerea de articole *Din istoria luptei lui Marx şi Engels pentru un partid proletar* — apărută în cursul anului 1955 — constituie o încercare valoroasă de a înfăţişa pe baza unui bogat material istoric şi documentar momente importante ale procesului de elaborare de către K. Marx şi Fr. Engels a teoriei despre partidul revoluţionar al clasei muncitoare în plină desfăşurare a luptei pentru făurirea unui partid proletar independent. În interpretarea faptelor istorice, autorii articolelor se sprijină în mod deosebit pe aprecierile lui V. I. Lenin asupra istoriei mişcării muncitoreşti din timpul vieţii lui Marx şi Engels, combătînd cu sprijinul documentelor, teoriile şi aprecierile diferiţilor istorici burghezi şi ale teoreticienilor oportunismului.

Expunînd lupta lui Marx şi Engels pentru un partid proletar, autorii se ocupă de principiile teoretice, programatice tactice şi organizatorice ale acestui partid care s-a născut şi dezvoltat în procesul luptei împotriva diverselor curente oportuniste, împotriva dogmatismului şi sectarismului, împotriva anarhismului etc.

★

Primele două articole din culegere, *Activitatea lui K. Marx şi Fr. Engels în revoluţia din 1848—1849 şi însemnătatea ei pentru construirea partidului proletar* (R. P. Koniuşaia) *şi Lupta dusă de Marx şi Engels pentru un partid proletar în 1849—1852* (M. I. Mihai-

* Culegere de articole sub redacţia prof. I. S. Galkin cuprinzînd lucrări semnate de R. P. Koniuşaia, M. I. Mihailov, I. A. Bah, A. K. Vorobieva, A. S. Dergunova, L. I. Golman, A. E. Koroteeva şi A. A. Poletaev. Culegerea a fost pregătită de catedra de istorie universală a Academiei de Ştiinţe Sociale de pe lîngă C.C. al P.C.U.S. şi apărută în Editura de Stat pentru literatură politică, Moscova 1955. Tradusă în limba romînă de Editura de Stat pentru literatură politică, Bucureşti, 1957.

lov) analizează evenimentele din perioada activităţii Ligii Comuniştilor. În fruntea Ligii Comuniştilor, Marx şi Engels participă activ la evenimentele revoluţiei din 1848, generalizează experienţa dobîndită şi concomitent îndrumă procesul de creştere a mişcării muncitoreşti către un partid proletar.

Articolul lui R. P. Koniuşaia scoate în evidenţă specificul revoluţiei din Germania, faptul că victoria asupra feudalismului era condiţionată de crearea unui stat unitar; în aceste condiţii Marx şi Engels au elaborat ideea revoluţiei burghezo-democratice ca etapă premergătoare pe calea spre revoluţia socialistă. Indicînd atitudinea proletariatului faţă de această revoluţie, Marx preciza că muncitorii „pot şi trebuie să participe la revoluţia burgheză, pentru că ea este o condiţie necesară pentru începerea revoluţiei muncitoreşti. Dar muncitorii nu pot considera nici o clipă revoluţia burgheză ca scopul lor final" (K. Marx şi Fr. Engels, *Opere*, ed. rusă, vol. 5, pag. 219). Insistînd în mod deosebit asupra necesităţii participării maselor largi la lupta revoluţionară, Marx a combătut tezele aventuriste care vînturau ideea „revoluţiei la comandă" şi a luptat pentru excluderea din Liga Comuniştilor a propovăduitorilor ei (de genul lui Bornstedt).

Marx şi Engels au elaborat platforma politică a proletariatului în revoluţia democratică, concretizînd ideile programatice ale *Manifestului Partidului Comunist* în documentul de mare interes *Revendicările Partidului Comunist din Germania*, în care se proclamau : necesitatea republicii democratice unitare, votul universal, înarmarea generală a poporului, desfiinţarea servituţilor feudale etc.

Apreciind clasa muncitoare din Germania ca insuficient de puternică şi de pregătită pentru a se putea crea în acel moment un partid proletar de masă de sine stătător, Marx şi Engels au considerat că proletariatul trebuie să ocupe poziţia aripei de extremă stîngă a mişcării burghezo-democratice şi au chemat pe toţi comuniştii să se încadreze în primele rînduri ale mişcării democratice. Ei urmăreau unirea în revoluţie a tuturor forţelor democratice: clasa muncitoare, ţărănimea, păturile democratice ale burgheziei — mai întîi din regiunea renană şi apoi din întreaga Germanie. În realizarea acestui ţel un rol de seamă îi revenea *Noii Gazete Renane* în paginile căreia Marx şi Engels analizau de pe poziţiile materialismului istoric evenimentele politice, trăgînd concluzii ce îmbogăţeau teoria revoluţionară şi contribuiau la educarea şi orientarea politică justă a muncitorilor. În coloanele *Noii Gazete Renane* Marx şi Engels spulberau iluziile parlamentariste, chemînd masele populare să exercite presiuni asupra parlamentului pentru a-l obliga să acţioneze în mod revoluţionar; demascînd trădarea burgheziei care se înţelegea cu forţele feudalo-monarhiste, mai ales după ce cîştigase puterea în martie 1848, ei propagau ideea creării unui guvern al poporului care să înfăptuiască transformarea revoluţionară a Germaniei. În acelaşi timp ei arătau că nu era de conceput crearea unui stat german democratic, fără eliberarea ţărănimii din cătuşele feudalismului.

Preocupîndu-se de problemele revoluţiei din Germania, urmărind lupta de eliberare naţională din Polonia, Ungaria, Cehia etc. şi evoluţia luptei de clasă din ţările capitaliste mai dezvoltate — Anglia şi Franţa, Marx şi Engels au tras concluzii teoretice şi tactice de o deosebită însemnătate asupra sarcinilor proletariatului în revoluţia burghezo-democratică, privitor la necesitatea sprijinirii de către muncitori a luptei ţărănimii, la sprijinirea mişcării de eliberare naţională, — ca problemă subordonată luptei revoluţionare a proletariatului, şi cu privire la atitudinea proletariatului faţă de diferite pături ale burgheziei.

Ulterior, îndepărtarea democraţilor mic-burghezi de pe făgaşul revoluţiei i-au dus pe Marx şi Engels la concluzia necesităţii rupturii de democraţia mic-burgheză. De asemenea ei elaborează teza fundamentală după care dezvoltarea cu succes a revoluţiei nu este posibilă fără un partid proletar independent.

Referindu-se la poziţia partidului proletar faţă de partidele burgheze şi mic-burgheze, Engels a arătat că partidul proletar poate cola-

bora cu celelalte partide în acele acţiuni care „reprezintă un pas înainte în direcţia dezvoltării economice şi a libertăţii politice... cu condiţia să nu fie pus sub semnul întrebării caracterul proletar de clasă al partidului" (K. Marx şi F. Engels, *Opere*, ed. rusă, vol. 18, p. 170).

Articolul lui M. I. Mihailov analizează perioada anilor 1849—1852, în care Marx şi Engels sînt siliţi, în urma victoriei contrarevoluţiei, să emigreze la Londra. În această perioadă, conţinutul principal al activităţii teoretice şi practice a lui Marx şi Engels este reactivarea Ligii Comuniştilor în vederea creării unui partid proletar — activitate care a început prin crearea organului de presă al Ligii Comuniştilor, *Revista politică economică* în paginile căreia era sintetizată experienţa revoluţionară. Aci sînt publicate lucrările lui Marx: *Luptele de clasă din Franţa din 1848—1850* şi lucrarea lui Engels *Campania germană pentru o constituţie imperială* care împreună cu lucrările *Optsprezece brumar al lui Ludovic Bonaparte* şi *Revoluţia şi contrarevoluţia în Germania* demonstrează rolul uriaş pe care îl au revoluţiile în procesul dezvoltării istorice. În această perioadă Marx şi Engels au scris şi lucrările *Marii oameni în emigraţie* şi *Analiza critică a cărţii lui Proudhon, Ideea generală a revoluţiei din secolul XIX*, care n-au apărut însă în timpul vieţii lor. În activitatea practică de reactivare a Ligii Comuniştilor, de o deosebită importanţă sînt cele două „Adrese" ale organului central către Ligă în care sînt dezvoltate principii tactice ale partidului, introducîndu-se şi elemente organizatorice noi. După ce Marx şi Engels au ajuns la concluzia imposibilităţii unei revoluţii imediate ei au încercat să modifice tactica Ligii în sensul unei activităţi de pregătire a maselor proletare pe baza propagării ideilor comunismului. Această încercare s-a lovit de împotrivirea elementelor mic-burgheze aventuriste, ca Vilik şi Schapper care se pronunţau pentru o acţiune revoluţionară imediată, indiferent de condiţiile obiective. Astfel începe dezmembrarea Ligii care se declară pe deplin dizolvată în 1852, în urma arestărilor şi procesului membrilor Ligii din Colonia. După dizolvarea Ligii Comuniştilor, în perioada grea a reacţiunii, Marx şi Engels nu au încetat nici o clipă munca teoretică şi practică pregătitoare în vederea creării unui partid comunist. Culegerea prezintă două momente importante: *Karl Marx şi ziarul londonez „Das Volk"*, 1859 (I. A. Bah) şi *Din istoria mişcării muncitoreşti din Germania şi a luptei lui Marx şi Engels împotriva lui Lassalle şi a lassalleianismului în 1862—1864* (A. K. Vorobieva).

În preajma anului 1859 Marx a început din nou să strîngă rîndurile comuniştilor, punînd problema creării unui organ de presă, în care scop a fost folosită gazeta emigranţilor germani din Londra *Das Volk*. Marx atribuia acestei gazete două sarcini : lupta împotriva poziţiei prusaco-bonapartiste a democraţiei burgheze germane, a cărui reprezentant principal era G. Kinkel şi sarcina de perspectivă —care nu a putut fi realizată atunci— de a fi organul de luptă, centrul organizator al partidului proletar, în cazul unor evenimente revoluţionare. Victoria temporară a tendinţelor contrarevoluţionare din 1859 şi alături de aceasta lipsa de mijloace materiale au dus la încetarea apariţiei ziarului *Das Volk*.

Despre Lassalle istoricii burghezi şi mai ales social-democraţii reformişti au creat o imagine ce denaturează adevărul istoric, încercînd să-i reabiliteze sau să-i promoveze tezele greşite. A. K. Vorobieva analizează poziţia reală a lui Lassalle şi caracterul activităţii sale în mişcarea muncitorească. Articolul ei prezintă amănunţit, pe baza documentelor istorice, poziţia lui Lassalle de slujitor al politicii reacţionare agresive a guvernului prusac. La începutul deceniului al VII-lea al secolului al XIX-lea se ascuţise lupta în jurul unificării ţării, care putea să se producă fie pe calea unei revoluţii conduse de proletariat, urmînd să creeze o republică pe întreaga Germanie, fie pe calea întăririi hegemoniei junkerilor prusaci prin războiul dinastic. În condiţiile luptei politice ce se ascuţea a crescut şi avîntul mişcării muncitoreşti cu deosebire în Leipzig, centrul Saxoniei industriale, unde s-a născut ideea

convocării unui Congres general al muncitorilor germani în care scop a fost ales şi un comitet de pregătire. Acest comitet s-a adresat lui Lassalle pentru formularea principalelor sarcini ale „Uniunii generale a muncitorilor germani", care urma să fie creată.

Programul lansat de Lassalle era idealist, oportunist, diametral opus marxismului. Concepţiile lui Lassalle cu privire la integrarea paşnică a capitalismului în socialism prin intermediul statului prusac care s-ar fi situat chipurile deasupra claselor, au devenit un izvor ideologic al oportunismului şi revizionismului de diferite nuanţe în lupta împotriva teoriei şi practicii revoluţionare. Oportuniştii din zilele noastre se referă la Lassalle atunci cînd neagă caracterul de clasă al „democraţiei" americane, şi propovăduiesc „pacea între clase". Caracterizîndu-l pe Lassalle, Engels spunea: „El ne era pentru prezent un prieten foarte puţin sigur, iar pentru viitor un duşman destul de neîndoielnic".

Din programul şi tactica lui Lassalle decurgea şi oportunismul în principiile organizatorice. Faptul că în Uniune se putea înscrie oricine, eliberîndu-i-se imediat carnetul de membru, submina disciplina în interiorul ei. Un alt principiu organizatoric impus de Lassalle a fost dictatura personală a preşedintelui, lipsirea de drepturi a secţiilor Uniunii, centralismul absolut care condamna membrii Uniunii la pasivitate, gîtuia iniţiativa şi împiedica dezvoltarea conştiinţei politice de clasă a muncitorilor din Uniune.

Marx şi Engels au început lupta împotriva concepţiilor lui Lassalle încă înainte de înfiinţarea „Uniunii generale a muncitorilor germani".

Condamnînd programul lui Lassalle, Marx şi Engels nu identifică lassalleanismul cu „Uniunea generală a muncitorilor germani". De altfel succesele obţinute de „Uniune" erau rezultatul muncii anterioare desfăşurate de Marx şi Engels pentru organizarea clasei muncitoare germane. Continuînd opera începută de Marx şi Engels şi contribuind la înfăptuirea „Uniunii", Lassalle a avut un rol pozitiv. Dar poziţia sa oportunistă, cochetarea sa făţişă cu Bismark şi alte elemente reacţionare au determinat neîncrederea îndreptăţită a muncitorilor germani faţă de Lassalle. Lupta împotriva lassalleianismului a fost prima mare ciocnire dintre marxism şi oportunism în mişcarea muncitorească. Lassalleianismul a degenerat curînd într-o sectă lipsită de sprijinul maselor iar elementele muncitoreşti din „Uniune" au trecut în partidul de la Eisenach, partid care se situa în esenţă pe poziţiile marxismului. Prin critica lor neîncetată împotriva lui Lassalle, Marx şi Engels au dat o lovitură zdrobitoare oportunismului, creînd cu sprijinul lui W. Liebknecht şi A. Bebel un teren favorabil înfiinţării unui partid social-democrat.

Culegerea de articole *Din istoria luptei lui Marx şi Engels pentru un partid proletar* cuprinde şi două lucrări consacrate activităţii lui Marx şi Engels în rîndurile mişcării muncitoreşti din Anglia, în care ei au combătut cu energie indiferentismul politic: *Rolul lui Marx şi al Consiliului general al Internaţionalei I în lupta dusă de muncitorii englezi pentru votul universal între 1865 şi 1867* (A. S. Dergunova) şi *Problema irlandeză în Internaţionala I şi lupta lui Marx şi Engels pentru principiile internaţionalismului proletar* (L. I. Golman).

A. S. Dergunova subliniază faptul că lupta politică pentru votul universal din Anglia — continuînd iniţiativa chartiştilor — era o luptă socială strîns legată de situaţia clasei muncitoare. Începînd cu deceniul al 6-lea şi al 7-lea al secolului XIX, mişcarea muncitorească din Anglia degenerează într-o mişcare trade-unionistă, liderii trade-unionurilor propovăduind renunţarea la lupta politică de clasă şi chiar neparticiparea la viaţa politică în general, deşi în rîndurile clasei muncitoare engleze existau valoroase tradiţii de luptă pentru drepturi politice.

Pe fondul frămîntărilor revoluţionare ale deceniului al 7-lea din Europa, lupta pentru reforma parlamentară în Anglia s-a transformat într-o largă mişcare democratică naţională. În Anglia erau asemenea condiţii încît o mişcare muncitorească largă nu putea fi organizată de-

cît prin trade-unionuri şi de aceea Marx considera deosebit de importantă includerea reprezentanţilor trade-unionurilor în Consiliul general al Internaţionalei I-a. Prin intermediul trade-unionurilor, Internaţionala I-a a creat „Liga reformei", ale cărei acţiuni au căpătat o mare amploare. În cadrul „Ligii reformei", Marx cerea liderilor trade-unionurilor o atitudine intransigentă faţă de conciliatorism, demasca în mod sistematic politica demagogică a burgheziei engleze. Combătînd oportunismul şi liberalismul, Marx făcea uneori apel la mase peste capul liderilor trade-unionişti şi îi îndemna pe muncitori la vigilenţă politică.

Articolul lui A. S. Dergunova dezvăluie poziţia oportunistă a liderilor trade-unionişti, Odger, Cremer, Howel şi alţii care au trădat interesele clasei muncitoare ducînd mişcarea pentru reformă la rezultate trunchiate, lăsînd mai departe masele largi de muncitori fără drepturi politice. Legalizarea ulterioară a trade-unionurilor (1869) — concesie vicleană făcută de burghezie — i-a determinat pe liderii trade-unionurilor să se împace definitiv cu societatea burgheză. Astfel, după cum arată V. I. Lenin, s-a ajuns la situaţia ca pentru un timp îndelungat clasa muncitoare engleză să cadă sub influenţa liberalilor, să devină o anexă a lor, decapitîndu-se printr-o politică muncitorească liberală (V. I. Lenin, *Opere*, vol. 20, Ed. P.M.R., p. 441).

Ocupîndu-se de problema irlandeză în a cărei rezolvare revoluţionară Marx şi Engels vedeau o nouă posibilitate de educare politică a muncitorilor englezi în direcţia creării unui partid revoluţionar muncitoresc, articolul lui L. I. Golman analizează situaţia de dependenţă colonială a Irlandei şi prezintă principiile de la care pornea Marx în vederea rezolvării revoluţionar-democratice a problemei irlandeze.

În scrierile lor (printre care se remarcă lucrarea neterminată a lui Engels asupra istoriei Irlandei), în întreaga lor activitate legată de problema irlandeză, Marx şi Engels au dat clasei muncitoare din toate ţările un exemplu de atitudine internaţionalist-proletară faţă de mişcarea de eliberare naţională a popoarelor asuprite.

Analizînd desfăşurarea luptei proletariatului englez pentru votul universal şi pentru independenţa Irlandei, care a dovedit că trade-unionurile engleze din vremea aceea, cu conducerea lor oportunistă, nu pot deveni organizaţii politice revoluţionare, K. Marx pune în mod direct în cadrul conferinţei de la Londra din 1871 a Internaţionalei I-a, problema creării unor partide muncitoreşti independente în fiecare ţară.

Articolul lui A. E. Koroteeva, care se ocupă de *Congresul de la Haga al Internaţionalei I porneşte de la caracterizarea rolului* şi activităţii „Asociaţiei Internaţionale a Muncitorilor" creată în perioada victoriei capitalismului în principalele ţări, ea trebuind să smulgă proletariatul de sub influenţa curentelor neproletare, să înlocuiască diferitele secte socialiste şi semisocialiste cu o organizaţie reală capabilă să unească mişcarea revoluţionară din diferite ţări, dîndu-i un caracter politic şi o structură organizatorică corespunzătoare. Marx şi Engels au prevăzut de la început că „această nouă asociaţie se va scinda în elemente teoreticeşte burgheze şi teoreticeşte proletare" (K. Marx şi Fr. Engels, *Opere*, ed. rusă, vol. 23, p. 212). În urma luptei împotriva sectelor şi fracţiunilor, marxismul reuşeşte să înfrîngă pe deplin socialismul premarxist la sfîrşitul perioadei 1864—1871. În cadrul Internaţionalei I-a, Marx şi Engels s-au preocupat în mod deosebit de problemele structurii organizatorice, promovînd principiul centralismului democratic, opus anarhismului bakunist.

Sprijinirea luptei comunarzilor de către Internaţionala I-a a slujit ca pretext reacţiunii pentru a porni o ofensivă dinafară şi dinlăuntru pentru subminarea Internaţionalei, acţiune care nu şi-a atins scopul. Epoca Comunei din Paris a fost şi punctul de delimitare în sînul Internaţionalei. Ea a dovedit că *teoriile proudhoniştilor şi blanquiştilor nu corespund realităţii*, că tovarăşii de drum vremelnici ai mişcării revoluţionare — proudhoniştii de dreapta, liderii oportunişti ai trade-unionurilor engleze, bakuniştii şi cele-

lalte elemente oportuniste trădează cauza clasei muncitoare şi trec în lagărul duşmanilor.

În această perioadă, pericolul cel mai mare în interiorul Internaţionalei îl reprezintă bakunismul care la adăpostul unor fraze pseudo-revoluţionare lupta împotriva creării partidului revoluţionar al clasei muncitoare.

A. E. Koroteeva face o amplă analiză a concepţiilor bakuniştilor, a metodelor lor de subminare a Internaţionalei, prezentînd modul în care Marx şi Engels au reuşit să înfrîngă pe plan ideologic bakunismul şi să obţină excluderea lui Bakunin din Internaţională la Congresul de la Haga (1872). Experienţa luptei lui Marx şi Engels a demonstrat că intransigenţa luptei împotriva reformismului şi a oricărei forme de oportunism este o condiţie vitală a existenţei mişcării muncitoreşti revoluţionare.

Congresul de la Haga a trasat o nouă tactică, noi forme organizatorice. Pînă la această dată Marx preconiza crearea prin Internaţională a unităţii de luptă a proletariatului; acum se punea problema (care de altfel a mai fost ridicată şi la Conferinţa de la Londra din 1871) de a se crea partide socialiste independente în fiecare ţară precum şi noi forme de colaborare internaţională. Reunind mişcarea muncitorească din diferite ţări, străduindu-se să îndrumeze pe făgaşul unei activităţi comune feluritele forme ale socialismului neproletar, premarxist (Mazzini, Proudhon, Bakunin, trade-unionismul liberal englez, lassalleanismul etc.) şi obţinînd victoria marxismului asupra acestor secte şi şcoli, Internaţionala I-a „îşi terminase misiunea sa istorică deschizînd o epocă de dezvoltare nemăsurat mai mare a mişcării muncitoreşti în toate ţările lumii, epocă a dezvoltării ei în lărgime, epocă în care s-au constituit partide socialiste muncitoreşti de masă în cadrul fiecărui stat naţional“ (V. I. Lenin, *Opere*, vol. 21, E.S.P.L.P. 1955, p. 35—36).

Ultimul articol din culegere studiază influenţa lui K. Marx şi Fr. Engels asupra mişcării muncitoreşti din S.U.A. Autorul studiului, A. A. Poletaev prezintă lupta între marxiştii conduşi de Sorge şi lassallieni în cadrul Partidului muncitoresc socialist. Deşi Marx şi Engels n-au putut să conducă în mod direct mişcarea muncitorească din S.U.A., ei au influenţat-o prin lucrările lor, prin hotărîrile Consiliului general al Internaţionalei I-a şi prin contactul cu conducătorii mişcării muncitoreşti din S.U.A. Principala slăbiciune a mişcării socialiste din S.U.A. în anii 1880—1900 era lipsa legăturii cu masele muncitorilor americani, decurgînd din sectarismul şi dogmatismul ce domnea în rîndurile socialiştilor. Marx şi Engels, — arată V. I. Lenin — reproşau socialiştilor americani că „au transformat marxismul într-o dogmă, într-un „ortodoxism rigid“, că ei văd în marxism „un crez şi nu o călăuză în acţiune“, că ei „nu ştiu să se adapteze mişcării muncitoreşti, neputincioasă din punct de vedere teoretic, dar vie, puternică, de masă, care se desfăşura în jurul lor“ (V. I. Lenin, *Opere*, vol. 12, E.S.P.L.P. p. 349). Mişcarea socialistă americană se dezvoltase în primul rînd printre emigranţii germani din S.U.A. Sectariştii din rîndurile socialiştilor germani nu ţineau seama de trăsăturile specifice ale S.U.A., de componenţa clasei muncitoare, de politica burgheziei faţă de proletariat, priveau cu dispreţ „ignoranţa“ muncitorilor americani, nici nu cunoşteau măcar limba engleză, ridicînd astfel un zid între ei şi mişcarea muncitorească de masă.

Dezvăluind sectarismul şi dogmatismul din mişcarea muncitorească americană, Marx şi Engels au îndrumat pe socialişti să îmbine cu pricepere lupta pentru scopurile finale ale mişcării muncitoreşti cu lupta pentru scopurile imediate ; să nu o ia mult înainte mişcării muncitoreşti, dar în acelaşi timp să-şi afirme precis concepţiile lor revoluţionare, să devină conducătorii maselor. Îndrumările lui Marx şi Engels date socialiştilor americani şi-au păstrat actualitatea pînă în zilele noastre.

★

Culegerea de articole *Din istoria luptei lui Marx şi Engels pentru un partid proletar* este o documentată lucrare de istorie a mişcării

muncitoreşti care dezvăluie aspecte ale luptei titanice desfăşurată de Marx şi Engels pentru făurirea partidului proletar. Faptele şi documentele istorice prezentate în articolele culegerii contribuie la explicarea genezei concepţiilor marxiste cu privire la principiile teoretice, programatice şi tactice ale partidului marxist revoluţionar, relevă atitudinea creatoare a lui Marx şi Engels faţă de teoria comunistă, înalta lor capacitate de a se orienta în varietatea condiţiilor naţionale ale fiecărei ţări şi în aprecierea modificărilor permanente ce au loc în evoluţia istorică a mişcării muncitoreşti. Marxismul s-a născut şi dezvoltat în luptă împotriva teoriilor pseudo-socialiste, premarxiste şi împotriva oportunismului şi reformismului în mişcarea muncitorească. Articolele culegerii ne fac să înţelegem mai profund semnificaţia luptei neobosite dusă de Marx şi Engels împotriva oportunismului, ne întăresc principialitatea şi intransigenţa noastră faţă de revizionism, pericol principal în mişcarea muncitorească.

Ocupîndu-se de evenimentele din timpul revoluţiei de la 1848 şi din perioada ce urmează, articolele din culegere nu cuprind în mod direct tezele teoretice deosebit de importante cu privire la partidul clasei muncitoare, elaborate de Marx şi Engels înainte de 1848 în cadrul Ligii Comuniştilor şi în afara acesteia — lipsă ce este numai în parte remediată prin prefaţa culegerii care se referă la aceste teze. Cuprinzînd articole separate ce prezintă momente distincte din istoria mişcării muncitoreşti, culegerea nu îmbrăţişează toate aspectele principale ale activităţii teoretice şi practice a lui Marx şi Engels chiar din perioada ce urmează anului 1848 şi prin caracterul ei, nu poate să prezinte în mod închegat succesiunea şi evoluţia istorică a evenimentelor. Cu toate acestea cititorul are posibilitatea să înţeleagă modul în care s-au copt condiţiile istorice pentru crearea unui partid proletar, modul în care au evoluat şi au biruit ideile marxiste cu privire la necesitatea făuririi şi la fizionomia partidului revoluţionar al clasei muncitoare.

Traducerea culegerii de articole *Din istoria luptei lui Marx şi Engels pentru un partid proletar* de către Editura de stat pentru literatură politică din Bucureşti este o bună iniţiativă care oferă unui cerc mai larg de cititori din ţara noastră posibilitatea de a lua contact cu probleme mai puţin cunoscute din istoria mişcării muncitoreşti.

G. Stoicescu-S. Grossman

Dialectica marxist-leninistă ca ştiinţă filozofică

În ultimii ani s-au situat în centrul atenţiei filozofilor marxişti de pretutindeni probleme deosebit de importante, cum ar fi: obiectul filozofiei marxiste, raportul dintre părţile sale constitutive, sistematizarea conţinutului ei, probleme strîns legate între ele şi a căror rezolvare este hotărîtoare atît pentru fixarea direcţiei cercetărilor ştiinţifice, cît şi pentru activitatea propagandistică în acest domeniu.

Ca urmare a discuţiilor ce au avut loc în Uniunea Sovietică cu privire la manualul de materialism dialectic publicat în 1954, s-a cristalizat din ce în ce mai mult părerea că filozofia marxistă trebuie să fie concepută ca un sistem organic de categorii şi legi, că trebuie lichidată o dată pentru totdeauna prezentarea materialismului numai ca teorie, iar a dialecticii numai ca metodă, că nu se poate reduce filozofia marxistă numai la ontologie sau numai la gnoseologie şi că este necesară o nouă îmbinare, mai firească, mai logică a problemelor filozofice în munca de predare.

Acestor cerinţe le-au răspuns în ultimii ani unii cercetători, publicînd monografii sau studii colective, închinate fie aprofundării unor probleme speciale, fie unei priviri de sinteză

asupra filozofiei marxiste în ansamblu. Astfel, a apărut în 1956 lucrarea prof. V. P. Tugarinov, interesantă prin numeroasele sugestii pe care le cuprinde, intitulată *Raportul dintre categoriile materialismului dialectic*, ca şi lucrarea colectivă sub redacţia lui M. M. Rozental şi G. M. Straks *Categoriile dialecticii materialiste*, recent tradusă în romîneşte.

Pe aceeaşi linie se situează şi lucrarea lui V. P. Rojin *Dialectica marxist-leninistă ca ştiinţă filozofică* (Izd. Leningr. Univ.), care îşi propune să răspundă la întrebările cele mai arzătoare ridicate de discuţia mai susamintită. Din lucrare se desprinde ideea fundamentală că filozofia marxistă, deşi se prezintă ca o îmbinare organică a materialismului cu dialectica, poate fi cercetată fie punînd accentul pe rezolvarea materialistă a problemei fundamentale, fie punîndu-l pe studiul dialecticii. Autorul face efortul de a găsi o nouă sistematizare a conţinutului filozofiei marxiste, privind toate problemele ei îndeosebi prin prisma dialecticii ca ştiinţă filozofică.

În primul capitol, ce poartă titlul *Obiectul dialecticii marxist-leniniste*, V. P. Rojin critică atît tendinţa de a rupe artificial părţile componente ale filozofiei marxist-leniniste, cît şi tendinţa de a şterge orice deosebire dintre materialism şi dialectică şi îşi propune să dea o cît mai completă prezentare a obiectului ei.

„Se poate spune, că filozofia marxistă studiază legile cele mai generale şi formele de dezvoltare a lumii externe (adică a naturii şi societăţii) şi reflectarea ei în capul omului. Concretizînd definiţia dată, se poate spune că filozofia marxist-leninistă studiază : a) raportul dintre conştiinţă (inclusiv cea socială) şi lumea externă şi reflectarea sa în capul omului ; b) lumea externă, materia şi formele cele mai generale ale existenţei (inclusiv existenţa socială) — mişcarea şi dezvoltarea, spaţiul şi timpul etc. ; c) legile cele mai generale ale mişcării şi dezvoltării naturii, societăţii, gîndirii şi cunoaşterii... În măsura în care dialectica materialistă este o parte constitutivă a filozofiei marxist-leniniste, obiectul ei de cercetare este o parte a obiectului filozofiei marxism-leninismului. Obiectul dialecticii marxist-leniniste îl constituie legile cele mai generale ale mişcării şi dezvoltării în natură, societate, gîndire şi cunoaştere, legi care există şi acţionează în mod obiectiv“ (p. 8).

Definiţia dată de V. P. Rojin dialecticii separă gîndirea de cunoaştere, lăsînd impresia că aceste două noţiuni coordonate se exclud reciproc. În realitate gîndirea reprezintă doar o treaptă a cunoaşterii. Considerăm că este greşită o identificare a conţinutului acestor două noţiuni, dar este tot atît de greşită separarea lor, punerea lor pe acelaşi plan. Atunci cînd au folosit termenul de gîndire pentru a înlocui pe cel de cunoaştere, clasicii marxismului s-au referit în general la reflectarea specific umană, dar acest lucru nu dă nici un temei pentru a defini studiul dialecticii subiective ca ştiinţă a gîndirii şi a cunoaşterii. O astfel de definiţie e greşită — în punctul c) — din punct de vedere logic şi se poate asemui cu o definire a biologiei ca ştiinţă a vieţii şi a regnului animal.

După precizarea obiectului dialecticii marxist-leniniste, Rojin trece la analiza diferitelor laturi ale acestui obiect. Analiza începe cu studiul dialecticii ca ştiinţă a legilor celor mai generale ale mişcării şi dezvoltării naturii. Cu acest prilej se scoate în relief faptul că nu există încă o unitate de vederi în ceea ce priveşte denumirea acestui domeniu al filozofiei marxiste. Se vorbeşte despre concluziile filozofice din ştiinţele naturii, despre problemele filozofice ale ştiinţelor naturii, despre filozofia ştiinţelor naturii etc. Autorul consideră ca cei mai indicaţi, termenii de : dialectica naturii ca ştiinţă sau concepţiile de filozofie a naturii ale marxism-leninismului (p. 17).

Al doilea aspect al dialecticii materialiste este cel ce se referă la dialectică ca la ştiinţa celor mai generale legi ale mişcării şi dezvoltării societăţii. În timpul expunerii însă, atenţia autorului alunecă spre cercetarea raportului dintre materialismul dialectic şi istoric, „Filozofia marxist-leninistă ca învă-

ţătură despre societate şi legile dezvoltării ei este sociologie marxistă. Materialismul istoric studiază raportul dintre conştiinţa socială şi existenţa socială şi reflectarea acestei existenţe în conştiinţa socială, studiază legile generale şi cele mai generale şi forţele motrice de dezvoltare a societăţii omeneşti" (p. 24).

După ce face o critică definiţiei prea înguste a materialismului istoric considerat ca ştiinţă a legilor generale ale dezvoltării sociale, definiţie ce nu ţine seama de forţele motrice ale dezvoltării sociale şi de modul de rezolvare a raportului dintre existenţa socială şi conştiinţa socială, autorul delimitează deosebirile de obiect dintre materialismul istoric pe de o parte şi socialismul ştiinţific pe de altă parte.

În cele din urmă, Rojin respinge punctul de vedere al celor care consideră că materialismul istoric se desparte de filozofie ca o ştiinţă socială independentă.

„Filozofia marxist-leninistă ca concepţie despre lume a partidului comunist şi a poporului nu se poate considera concepţie despre lume, dacă din ea se exclud consideraţiile filozofice despre societate şi legile dezvoltării ei".

Consecvent cu punctul de vedere cuprins în definiţia dată dialecticii, Rojin dezvoltă ideea că o altă parte importantă a filozofiei marxiste este logica dialectică, adică teoria materialist-dialectică cu privire la gîndire, legile şi formele ei.

În cele din urmă autorul observă despre dialectică ca teorie a cunoaşterii, că tocmai în acest domeniu se manifestă specificul dialecticii ca ştiinţă filozofică. Dacă natura, societatea şi gîndirea sînt obiect de studiu al multor ştiinţe particulare, care există alături de filozofie, „cunoaşterea, legile şi formele ei sînt obiect de studiu al unei singure ştiinţe, filozofia marxist-leninistă, inclusiv al dialecticii" (p. 26).

Analizînd laturile principale ale obiectului dialecticii marxist-leniniste (ca dialectică a naturii, a istoriei, ca logică dialectică şi ca teorie a cunoaşterii), Rojin se opreşte asupra faptului că obiectului dialecticii îi sînt proprii şi alte laturi (dialectica ca ştiinţă a legăturilor, ca teorie a dezvoltării, distincţia între dialectica obiectivă şi cea subiectivă). Iată de ce dialectica materialistă nu poate fi redusă — spune autorul — la una dintre laturi, corespunzînd unei anume funcţii, căci aceasta ar însemna ciuntirea conţinutului ei bogat de idei.

Din punctul de vedere al structurii, dialectica marxistă ca orice ştiinţă autentică are o teorie care explică legile cele mai generale ale dezvoltării realităţii şi cunoaşterii şi o metodă de cunoaştere şi transformare.

Cerinţele dialecticii ca metodă de cunoaştere şi schimbare a lumii sînt o expresie conştientă a legilor obiective ale dialecticii.

Conţinutul dialecticii marxiste e format din principii (al legăturii şi condiţionării reciproce, al determinismului, relativismului etc.), legi, care alcătuiesc conţinutul său principal, noţiuni şi categorii, în care se rezumă concluziile cunoştinţelor filozofice.

Astfel, sistemul dialecticii materialiste ca ştiinţă filozofică se caracterizează prin prezenţa obiectului, a teoriei şi metodei, a principiilor şi legilor, a noţiunilor şi categoriilor.

„Corespunzător cu aceasta, structura dialecticii marxist-leniniste ca ştiinţă filozofică poate fi prezentată în felul următor: 1) obiectul dialecticii, 2) principii şi legi ale dialecticii, 3) dialectica ca ştiinţă a legilor celor mai generale de mişcare şi dezvoltare a naturii, 4) dialectica ca ştiinţă despre legile cele mai generale ale mişcării şi dezvoltării societăţii, 5) dialectica ca ştiinţă despre gîndire, legile şi formele ei, 6) dialectica ca ştiinţă despre cunoaştere, legile şi formele ei, 7) dialectica ca metodologie generală a ştiinţei şi practicii" (p. 33—34).

Capitolul II al cărţii este închinat îndeosebi principalelor legi ale dialecticii materialiste, acelora care exprimă laturile cele mai esenţiale şi profunde ale mişcării şi dezvoltării din realitatea obiectivă şi cunoaştere.

Celelalte legi exprimă diferite laturi ale procesului mişcării sau dezvoltării şi se gru-

pează în jurul legilor principale. Locul pe care îl ocupă legile dialecticii în sistemul dialecticii ca ştiinţă, e determinat de conţinutul lor obiectiv.

Din expunerea legilor principale ale dialecticii, care merge pe linia îndeobşte cunoscută, se pot semnala cîteva probleme interesante, pe care autorul le ridică şi cărora nu le dă întotdeauna răspuns.

Aşa, de pildă, autorul semnalează faptul că în discuţia despre contradicţiile societăţii socialiste unii participanţi au lărgit prea mult înţelesul contradicţiei, incluzînd în ea toate deosebirile, neajunsurile, greşelile în muncă, greutăţile, rămînerile în urmă. Rojin consideră că greşelile şi neajunsurile în muncă nu sînt imanente orînduirii socialiste, ci izvorăsc din insuficientul grad de conştiinţă al unor lucrători, de aceea este inadmisibil ca ele să fie prezentate ca fenomene „legice", „obiective", care determină dezvoltarea societăţii.

De fapt — consideră autorul — nu contradicţiile reprezintă forţa motrice a societăţii socialiste, ci rezolvarea lor. „Contradicţiile obiective ale societăţii noastre stimulează permanent la acţiune partidul şi poporul şi în acest sens ele sînt izvor al dezvoltării. Din înţelegerea greşită a rolului real al contradicţiilor în dezvoltarea societăţii socialiste decurge tendinţa ciudată şi dăunătoare de a căuta mai multe contradicţii în societatea noastră, căci cu cît sînt mai multe, cu atît e „mai bine", deoarece ele ar grăbi mersul înainte" (p. 57).

Acest cult al contradicţiilor trebuie înlăturat — conchide autorul. Într-un mod interesant, ca idee — dar prea puţin argumentat şi subliniat este prezentată ideea că diviziunea contradicţiilor în două tipuri — antagoniste şi neantagoniste — este necesară, dar insuficientă, căci nu spune cu privire la contradicţiile neantagoniste, decît faptul că nu sînt antagonice (analog unei împărţiri dihotomice a formelor mişcării în mecanice şi nemecanice).

Astfel autorul atrage atenţia asupra necesităţii unei prelucrări mai profunde a problemei contradicţiilor neantagoniste, fără să indice vreo soluţie în această chestiune.

În discuţia cu privire la contradicţia principală a societăţii socialiste, Rojin se situează de partea celor ce susţin existenţa unei contradicţii principale unice şi anume contradicţia dintre necesităţile în mod obiectiv maturizate ale trecerii spre comunism şi starea reală a ţării socialismului victorios, unde nivelul de dezvoltare a forţelor de producţie, a economiei şi culturii reprezintă doar posibilitatea obiectivă a construirii societăţii comuniste.

Autorul consideră că contradicţiile interne sînt izvorul dezvoltării, dar nu şi conţinutul ei. „Recunoscînd contradicţiile ca izvor al dezvoltării, este cu neputinţă să fii de acord cu un punct de vedere destul de răspîndit, care susţine că contradicţiile constituie conţinutul intern al întregului proces de dezvoltare. Conţinutul dezvoltării e un lucru, izvorul dezvoltării alt lucru. Întemeietorii marxism-leninismului nu au considerat niciodată contradicţiile ca fiind conţinut al dezvoltării" (p. 62). Dar la întrebarea în ce constă conţinutul dezvoltării, autorul nu dă nici un răspuns.

Capitolul III se ocupă de studiul dialecticii marxist-leniniste ca logică, care e definită de autor ca „învăţătura materialist dialectică despre gîndire, legile şi formele ei" (p. 97), ca partea cea mai însemnată a filozofiei marxiste.

Obiectul logicii dialectice nu poate fi cercetat rupt de obiectul dialecticii, pentru că principiile, legile şi categoriile celei dintîi sînt aceleaşi ca şi în dialectica materialistă, în măsura în care aceasta din urmă apare ca logică. „Logica dialectică studiază atît logica obiectivă a dezvoltării naturii şi societăţii, cît şi logica gîndirii omeneşti. Totuşi de aici nu rezultă că logica trebuie să studieze nemijlocit legile dezvoltării naturii şi societăţii, deoarece acestea din urmă, după cum se ştie, formează obiectul de studiu al ştiinţelor naturii şi societăţii. Logica trebuie să fie generalizarea dezvoltării întregului con-

ţinut concret al lumii şi al cunoaşterii acesteia" (p. 100).

Din această expunere, lipseşte precizarea raportului dintre dialectică în general şi logica dialectică. Cititorul rămîne astfel cu impresia că logica dialectică şi dialectica sînt unul şi acelaşi lucru, că logica se deosebeşte de obiectul de studiu al ştiinţelor speciale, dar se identifică cu cel al dialecticii ca ştiinţă filozofică. Lipsa de preciziune din această parte a lucrării este înlăturată însă în ultimul capitol.

Analizînd pe scurt raportul dintre logica dialectică şi teoria cunoaşterii, Rojin subliniază că logica dialectică e teorie a cunoaşterii, pentru că în conţinutul ei intră şi problema adevărului, a corespondenţei cunoştinţelor noastre (noţiuni, judecăţi, concluzii, legi) cu realitatea obiectivă.

După o scurtă trecere în revistă a raportului dintre logica lucrurilor şi logica gîndirii urmează analiza formelor şi a legilor gîndirii. Cu acest prilej se subliniază că logica dialectică fiind teoria gîndirii cu conţinut, studiază formele gîndirii în legătură cu conţinutul ei, că gîndirea este o reflectare adecvată atît a conţinutului, cît şi a formelor realităţii, deoarece formele existenţei determină formele şi legile gîndirii.

Capitolul se termină cu cercetarea coincidenţei dintre logica dialectică şi teoria marxistă a cunoaşterii. Susţinînd în mod just că ştiinţa despre gîndire este într-un fel sau altul şi ştiinţă despre cunoaştere, că între ele nu există o deosebire principială, că cercul principalelor probleme care alcătuiesc conţinutul logicii dialecticii coincide cu teoria marxistă a cunoaşterii (p. 180—181), autorul lasă impresia că nu priveşte raportul dintre logica dialectică şi gnoseologie ca un raport de identitate desăvîrşită.

Cu toate acestea, pe aceleaşi pagini întîlnim afirmaţia că dacă „logica dialectică coincide cu teoria cunoaşterii, atunci termenii logic şi gnoseologic în filozofia marxistă înseamnă unul şi acelaşi lucru..." (p. 181). Dar în acest caz rămîn sub semnul întrebării o serie de soluţii date de autor.

Dacă există o identitate desăvîrşită între logica dialectică şi teoria cunoaşterii atunci de ce a fost necesar pe de o parte să se definească dialectica în general ca ştiinţă a legilor celor mai generale ale naturii, societăţii, *gîndirii* şi *cunoaşterii* şi de ce au fost necesare capitole separate ale lucrării închinate celor două aspecte, funcţii ale dialecticii ? S-ar părea prin urmare că totuşi autorul nu le consideră identice. Dar atunci care este raportul dintre ele ?

La această întrebare găsim un răspuns în ultimul capitol al cărţii. Acesta abordează problema dialecticii ca teorie a cunoaşterii. De la început el se caracterizează prin inevitabile repetiţii în ceea ce priveşte caracterul dialectic al cunoaşterii în general, avînd în vedere că problemele au fost expuse şi cu privire la procesul gîndirii, ca parte a cunoaşterii. Era mult mai justificată — chiar din punctul de vedere împărtăşit de autor —, prezentarea problemelor teoriei cunoaşterii înainte de cele ale gîndirii, avînd în vedere că expunerea treptelor cunoaşterii necesită revenirea la problemele gîndirii logice şi ale formelor ei (p. 198—209).

Analiza caracterului dialectic al practicii oferă autorului prilejul de a expune cîteva idei interesante cu privire la practică. El arată că practica nu este o treaptă aparte a cunoaşterii, ci că ea se află la baza întregului proces al cunoaşterii (p. 220).

„Practica este activitatea conştientă, cu scop, conformă unui anumit plan, îndreptată către producerea şi reproducerea mijloacelor şi condiţiilor sociale ale existenţei sale". În practică — continuă V. P. Rojin — este necesar să se facă distincţie între latura materială şi cea spirituală, căci trebuie să se sublinieze caracterul conştient al practicii şi faptul că în ea se manifestă raporturile active ale omului cu lumea externă.

Lucrarea se încheie cu două paragrafe avînd caracter mai general, primul în care se cercetează dialectica materialistă ca metodă de cunoaştere şi activitatea revoluţionară şi al doilea, care se ocupă de coincidenţa logicii dialectice şi a teoriei cunoaşterii cu dialectica materialistă.

Ca orice ştiinţă independentă, avînd propriul ei obiect de cercetare, filozofia marxistă are şi o metodă, ce decurge din natura materialului cercetat. Metoda, mijlocul de cunoaştere a realităţii conţine o totalitate de cerinţe, după care se conduce cercetarea. Aceste cerinţe sînt deduse din natura dialectică a lucrurilor. „Cerinţele metodei dialectice sînt o expresie conştientă a legilor dezvoltării dialectice a lumii şi a cunoaşterii".

Decurgînd din cele mai generale legi, cerinţele metodei dialectice sînt tot atît de generale şi obligatorii pentru toate domeniile cunoaşterii.

Ideea este extrem de valoroasă, căci expune convingător şi clar o părere care începe să se încetăţenească din ce în ce mai mult în literatura filozofică: concluziile metodologice ale dialecticii decurg direct din ştiinţa dialecticii.

În încheiere se revine din nou cu o precizare referitoare la obiectul logicii dialectice. „De fapt, cum s-a arătat, după Lenin, obiectul logicii dialectice este o parte a obiectului teoriei marxiste a cunoaşterii şi dialecticii, ceea ce înseamnă că logica coincide cu teoria cunoaşterii şi dialectica. La rîndul său, obiectul teoriei cunoaşterii este parte a obiectului dialecticii materialiste, prin urmare, prin această latură teoria cunoaşterii coincide cu dialectica" (p. 241).

Această formulare de la urmă ni se pare cea mai adecvată, căci nu pierde din vedere nici specificul calitativ al diferitelor domenii, nici întrepătrunderea dintre materialism şi dialectică.

Dialectica în esenţă e una. Ea se manifestă ca logică şi teorie a cunoaşterii, căci conţinutul legilor dialecticii este în toate împrejurările unul şi acelaşi, doar forma de manifestare diferă. Ideea coincidenţei logicii şi a teoriei cunoaşterii cu dialectica a constituit unul din principiile de cimentare a filozofiei marxiste, care îi conferă un caracter militant — arată în încheiere autorul.

Lucrarea sa e adresată cercetătorilor ştiinţifici, aspiranţilor, studenţilor şi propagandiştilor şi poate oferi un ajutor celor ce cercetează filozofia marxistă, dezvăluind multiplele laturi, aspecte, nuanţe ale dialecticii materialiste ca ştiinţă filozofică.

Călina Mare

ÎN VIZITĂ LA FILOZOFII SOVIETICI

În cursul lunii ianuarie a.c., în urma invitaţiei primită din partea Academiei de Ştiinţe a U.R.S.S. o delegaţie de filozofi din R.P.R. a făcut o vizită filozofilor sovietici. Delegaţia, alcătuită din acad. C. I. Gulian, prof. E. Gáll şi subsemnatul, a vizitat o serie de instituţii ştiinţifice şi de învăţămînt din Moscova şi Leningrad precum : Institutul de filozofie al Academiei de Ştiinţe a U.R.S.S.; Academia de Ştiinţe Sociale de pe lîngă C.C. al P.C.U.S.; Facultatea de filozofie a Universităţii Lomonosov; Institutul de marxism-leninism de pe lîngă C.C. al P.C.U.S.; Catedra de materialism dialectic şi istoric a Filialei din Leningrad a Academiei de Ştiinţe a U.R.S.S. etc. Cu acest prilej membrii delegaţiei au purtat discuţii cu oamenii de ştiinţă sovietici într-o serie de probleme care privesc activitatea filozofică din cele două ţări.

Astfel, în cadrul Institutului de filozofie au fost purtate discuţii cu colectivele sectoarelor de materialism dialectic, materialism istoric, estetică etc., cu Colegiul de redacţie al „Istoriei filozofiei", cu membrii Colegiului de redacţie al revistei *Voprosî filosofii etc.* În cadrul unei şedinţe speciale, membrii consiliului ştiinţific al Institutului de filozofie au ascultat cu interes referatul cu privire la dezvoltarea cercetărilor filozofice în Romînia, fapt care s-a făcut vădit prin numărul mare de întrebări ca şi prin discuţiile ce au avut loc pe marginea referatului. În cuvîntul lor, tov. A. F. Okulov, B. M. Kedrov, P. V. Kopnin, D. P. Gorski, T. A. Stepanian, V. P. Certkov, I. P. Frolov şi alţii au subliniat importanţa colaborării filozofilor din cele două ţări şi au făcut propuneri preţioase în această direcţie. La Academia de Ştiinţe Sociale de pe lîngă C.C. al P.C.U.S. s-au purtat discuţii cu colectivele catedrelor de materialism dialectic şi istoric (şeful catedrei G. E. Glezerman) şi istoria filozofiei (şeful catedrei M. A. Dînnik).

Un deosebit interes l-a constituit pentru delegaţia noastră, obiectul cursurilor filozofice care se ţin cu aspiranţii Academiei de Ştiinţe Sociale : dialectica dezvoltării teoriilor ştiinţifice (B. M. Kedrov), Logică dialectică (M. M. Rozental), Despre legile dezvoltării sociale (G. E. Glezerman), Despre rolul cognitiv al formelor conştiinţei sociale (Gak). Discuţiile s-au dus în legătură atît cu problemele care privesc conţinutul procesului de învăţămînt, cît mai ales în legătură cu lucrările ştiinţifice pregătite de aspiranţi şi corpul profesoral al Academiei.

În cadrul Facultăţii de filozofie a Universităţii *„M. V. Lomonosov"*, acad. C. I. Gulian a ţinut comunicarea *Pentru o îmbogăţire a tematicii eticii marxiste,* pe marginea căreia au luat cuvîntul tov. Asmus, Momdgean, Popov şi Molodţov. Acad. C. I. Gulian a acceptat invitaţia de a ţine în cursul acestui an o serie de prelegeri privind categoriile eticii marxiste la Facultatea de filozofie a Universităţii din Moscova. De asemenea, rodnic a fost schimbul de păreri cu filozofii din Leningrad, tov. Tu-

garinov, Harciov, Rojin, Kon, Zavadski, Ciaghin și alții.

În cadrul discuțiilor care s-au desfășurat la Moscova și Leningrad, s-a făcut un schimb util de păreri într-o serie de probleme actuale ale filozofiei marxiste. Tocmai astfel de probleme ca acelea ale intensificării legăturii dintre filozofie și viață, a abordării creatoare a problemelor de materialism dialectic și istoric, a luptei împotriva revizionismului și dogmatismului, a elaborării sistematice și multilaterale a eticii marxiste, a esteticii, a logicii dialectice etc., a stat în centrul discuțiilor dintre filozofii romîni și sovietici. Cu acest prilej a reieșit din nou deplina unitate de vederi a filozofilor marxiști din cele două țări, care sînt călăuziți de aceeași ideologie — marxism-leninismul — și s-au luat hotărîri prețioase în ceea ce privește intensificarea colaborării dintre filozofii romîni și sovietici.

Întîlnirile și discuțiile dintre filozofii romîni și sovietici au dus la o cunoaștere reciprocă mai temeinică, contribuind astfel la întărirea și dezvoltarea relațiilor de colaborare care în ultima vreme cunosc o înflorire nemaiîntîlnită. Semnificația întăririi legăturilor dintre filozofii romîni și sovietici ca și a fermității acestora în ceea ce privește apărarea purității marxism-leninismului, iese deplin în evidență, dacă ținem seamă că în ultima vreme s-au accentuat atacurile filozofilor burghezi la adresa marxismului, la care se adaugă acțiunile revizioniștilor și renegaților de tot soiul.

Filozofia marxismului a cunoscut o dezvoltare neîntreruptă de la începuturile apariției sale. Vitalitatea ei a fost confirmată de măreața activitate revoluționară din ultimii patruzeci de ani, perioadă istorică în care aproape jumătate din populația globului a început să acționeze sub steagul ideilor lui Marx, Engels și Lenin. În procesul abordării creatoare a problemelor legate de construirea societății noi, socialiste, de combatere a filozofiei și sociologiei burgheze reacționare, de generalizare teoretică a marilor descoperiri științifice contemporane etc., filozofii sovietici au adus un aport cu totul remarcabil. Strîngerea legăturilor de colaborare dintre filozofii romîni și sovietici, însușirea de către filozofii romîni a experienței înaintate a filozofilor sovietici, reprezintă o necesitate stringentă pentru dezvoltarea științei filozofice din Republica Populară Romînă.

★

Vizita delegației de filozofi romîni în Uniunea Sovietică a fost printre altele și un prilej de cunoaștere a stadiului în care se află cercetările în diferitele domenii filozofice, a principalelor preocupări științifice ale filozofilor sovietici cît și a perspectivelor viitoare.

Principala trăsătură a filozofiei sovietice o constituie fermitatea marxist-leninistă și bogăția creației științifice. Aceasta se exprimă printr-o intensificare considerabilă a legăturilor dintre cercetarea filozofică și viață, prin modul creator de abordare a unor probleme științifice dificile, prin lărgirea ariei de preocupări filozofice. În sfîrșit, trebuie remarcat volumul considerabil de lucrări care au apărut sau sînt pe cale de apariție, creșterea numărului de publicații filozofice (printre altele va apare o revistă de istorie a filozofiei sub redacția lui M. T. Iovciuk, iar *Voprosî filosofii* va apare din acest an lunar).

Filozofii sovietici au trecut în ultima vreme la elaborarea unor studii și monografii care reprezintă momente prețioase în elaborarea sistematică a dialecticii materialiste, a logicii dialectice, a esteticii, eticii etc. În domeniul elaborării sistemului categoriilor dialecticii materialiste, actualmente în Uniunea Sovietică se duc discuții vii privind problemele locului logicii dialectice în ansamblul filozofiei marxiste, al metodologiei, abordării ei etc. Reprezentanții diferitelor puncte de vedere au ajuns la părerea aproape unanimă asupra necesității elaborării sistematice a logicii dialectice — concluzie care prin sine însăși are o importanță deosebită. Studiile și lucrările ela-

borate de filozofii Rozental, Kedrov, Tugarinov, Kopnin, Gorski, Rojin etc., reprezintă prolegomene la vasta activitate ce se conturează în acest domeniu. Și în această direcție am putut constata că cercetările filozofilor sovietici coincid în ceea ce privește direcțiile fundamentale, cu cele ale filozofilor romîni. Menționăm astfel cercetările acad. A. Joja, care încearcă la rîndul său, de pe poziții proprii, elaborarea logicii dialecticii materialiste.

În domeniul materialismului dialectic, în planurile de activitate a filozofilor sovietici sînt prevăzute pentru anii în curs, o serie de monografii științifice, ca de pildă *Materialismul dialectic* (lucrare colectivă), *Unitatea dintre dialectică, logică și teoria cunoașterii* (sub redacția lui P. V. Kopnin), *Unitatea și lupta contrariilor* (Certkov), *Teoria cunoașterii a materialismului dialectic* (Andreev), *Categoriile dialecticii materialiste* (lucrare colectivă), *Categoria filozofică a materiei* (F. T. Arhiptev) și altele.

Filozofii sovietici desfășoară o vie activitate în direcția generalizării teoretice a ultimelor descoperiri ale științelor naturii. Astfel în Uniunea Sovietică a avut si au loc o serie de discuții privind problemele filozofice ale fizicii contemporane, chimiei, matematicii, logicii matematice, lingvisticii matematice, chibernetcii etc. Cu legitim interes este așteptată anunțata conferință științifică privind problemele filozofice ale științelor naturii, la care își vor aduce contribuția savanți din domeniul științelor naturii și filozofici. Toate acestea duc și vor duce în mod indiscutabil la cimentarea legăturilor indistructibile dintre filozofie și știință, la lichidarea hotărîtă a fisurilor care se profilaseră cîndva la orizontul relațiilor dintre filozofie și anumite domenii ale științei. Cu deosebire în acest sens, trebuie apreciate studiile cu privire la problemele filozofice ale chibernetcii, einșteinismului, biologiei. În acest domeniu, au apărut sau sînt pe cale de a apare monografii scrise de tov. Omelianovski, Meliuhin, Zavadski și alții. Una din lucrările principale este aceea privind *Problema cauzalității în științele contemporane ale naturii* și la care colaborează filozofi cu vaste cunoștințe în diferite ramuri ale științei. Printre alte lucrări prevăzute în acest domeniu, menționăm: *Despre interpretarea materialistă a mecanicii cuantice* (I. V. Sacikov), *Problema timpului în biologie, biofizică și în fiziologia sistemului nervos* (I. P. Frolov), *Rolul ipotezei în dezvoltarea științelor naturii* (A. S. Arseniev), *Materialismul dialectic despre materie și mișcare* (N. F. Ovcinicov).

În domeniul materialismului istoric, după o serie de studii și monografii privind aspecte teoretice fundamentale ale construirii socialismului și comunismului, s-a trecut la elaborarea unei mari lucrări de sinteză cu privire la *Legile apariției și dezvoltării societății socialiste* (lucrare colectivă la care au fost invitați să participe și sociologi din țările de democrație populară, inclusiv din Republica Populară Romînă). Un viu interes a suscitat și continuă să suscite discuția desfășurată în coloanele revistei *Voprosî filosofii* cu privire la contradicțiile societății socialiste, deschisă de T. A. Stepanian. Această discuție dusă în mod creator și la un nivel științific înalt, — discuție care este departe de a se fi încheiat — poate fi considerată ca un moment de seamă în dezvoltarea sociologiei marxiste. Filozofii sovietici acordă o atenție crescîndă rolului contradicțiilor neantagoniste în socialism, problemelor legate de apariția, dezvoltarea și biruirea acestora.

Alături de monografiile care au apărut în ultima vreme, sînt în curs de elaborare o serie de lucrări noi : *Despre caracterul contradicțiilor societății socialiste și căile de înlăturare a lor* (T. A. Stepanian), *Rolul maselor populare și al personalității în istorie* (M. A. Cammari), *Despre legile înlocuirii formațiunilor social-economice* (G. E. Glezerman), *Clasele și lupta de clasă în condițiile capitalismului contemporan* (A. I. Sobolev), *Interacțiunea statului și dreptului în socialism* (M. A. Arjanov), *V. I. Lenin despre legile generale și particularitățile specifice ale trecerii diferitelor țări la socialism* (T. A. Ste-

panian) și altele. Luptei împotriva revizionismului, una din sarcinile centrale ce stă în fața filozofilor marxiști îi este consacrată o amplă monografie a lui A. F. Okulov *(Lupta lui V. I. Lenin împotriva revizionismului)*.

În domeniul esteticii, după apariția valoroaselor lucrări ale lui Vanslov, Burov etc., sînt în curs de elaborare o serie de noi monografii, ca acelea ale lui Razumnîi *(Etic și estetic în artă)*, o lucrare fundamentală de istorie a doctrinelor estetice (lucrare colectivă), *Conflictul și problema tragicului în artă* (Vanslov), *Despre natura socială a artei* (A. G. Egorov) și altele. Este prevăzută de asemenea tipărirea unei bibliografii estetice universale, organon prețios pentru toți cei ce activează în acest domeniu.

În domeniul istoriei filozofiei, lucrarea fundamentală care se elaborează este *Istoria filozofiei* (în cinci volume). În același timp sînt prevăzute o serie de alte lucrări ca *Etapa leninistă în dezvoltarea filozofiei marxiste* (P. N. Fedoseev), *Lenin ca întemeietor al istoriei filozofiei ruse* (M. I. Sidorov), *Filozofia Greciei antice* (M. A. Dînnik), *Procesul de făurire a filozofiei marxiste* (C. T. Kuznețov), *Din istoria filozofiei în vechea Indie* (I. P. Anikeev), *Studii de istorie a filozofiei marxist-leniniste în U.R.S.S.* (lucrare colectivă), *o istorie a doctrinelor etice* (A. F. Șișkin) etc. În același timp, sînt prevăzute publicarea operelor filozofice ale clasicilor filozofiei mondiale, inclusiv culegeri de texte filozofice ale gînditorilor remarcabili din Romînia, Polonia, Cehoslovacia etc.

O serioasă atenție este acordată combaterii filozofiei și sociologiei burgheze contemporane, dezvăluirii viciilor logice precum și funcției sociale reacționare a acesteia. Au apărut sau sînt pe cale de a apare monografii ample precum : *Idealismul subiectiv contemporan, Existențialismul german contemporan, Problema progresului social în sociologia burgheză contemporană* (I. N. Semenov), *Microsociologia* (M. S. Bahitov), lucrări critice la adresa pozitivismului, școlii fenomenologice, diferitelor curente psihologice din sociologia burgheză, împotriva geopoliticii malthusianismului etc. Cadrul restrîns al unui articol nu permite nici pe departe enunțarea fie și a principalelor preocupări actuale ale filozofilor sovietici.

Faptul esențial îl constituie impresia generală puternică a unei activități științifice vaste și fecunde, cu participarea largă a masei de cercetători animați de dorința dezvoltării neîntrerupte a filozofiei marxiste, de a lega tot mai mult filozofia, de idealurile comuniste.

★

În cursul discuțiilor care au avut loc, s-au stabilit și o serie de măsuri concrete privind colaborarea dintre filozofii romîni și cei sovietici. Astfel, în acest an, trei volume întocmite de filozofii romîni vor vedea lumina tiparului în Uniunea Sovietică. Dintre acestea, două volume privesc probleme de istorie a filozofiei din Romînia, iar unul cuprinde o culegere de studii pe teme contemporane. S-a discutat și s-a căzut de acord să se tipărească simultan, în limba romînă și rusă, volume comune scrise de filozofii sovietici și cei romîni în probleme de estetică, sociologie etc. Sociologii romîni își vor aduce contribuția la lucrarea *Legile apariției și dezvoltării societății socialiste*, precum și la o altă serie de lucrări care vor fi editate în Uniunea Sovietică.

În această problemă la Institutul de filozofie al Academiei R.P.R., a avut loc o ședință în cadrul căreia s-a discutat planul lucrării întocmit de sociologii sovietici, făcîndu-se o serie de observații de ordin teoretico-metodologic, inclusiv direcțiile posibile de colaborare la această lucrare. De asemeni, istoricii romîni ai filozofiei au redactat capitolele privind dezvoltarea filozofiei din Romînia, care urmează a fi incluse în volumele III, IV și V din *Istoria filozofiei*, lucrare colectivă de o excepțională importanță științifică. Încă în cursul acestui an în Uniunea Sovietică va începe tipărirea *Dicționarului enciclopedic filozofic* (în patru volume) lucrare în care va fi larg reflectată și filozofia romînească de-a lungul întregii ei dezvoltări istorice. Sînt prevăzute de asemeni publicarea în revista *Voprosî filosofii* și în

Revista de istoria filozofiei, care va apare în curînd, o serie de articole scrise de filozofii din Republica Populară Romînă. În acelaşi timp, revista *Cercetări filozofice* va publica o serie de articole ale filozofilor sovietici, scrise special în acest scop.

În ceea ce priveşte colaborarea cu colectivul de cercetători ai secţiei de filozofie de la Chişinău, s-a stabilit un schimb de păreri în problema studiilor pe care le elaborează acest colectiv, colaborări la discuţia privind problemele periodizării istoriei filozofiei din Romînia, publicarea reciprocă de studii etc.

Pretutindeni în şedinţe ca şi în discuţii particulare, filozofii sovietici au solicitat în mod insistent colaborarea filozofilor din Romînia în diferite domenii ale cercetării ştiinţifice.

După vizita făcută anul trecut de către filozofii sovietici, vizita noastră a însemnat un nou pas înainte pe drumul cunoaşterii reciproce, al colaborării şi prieteniei. Este neîndoielnic că astfel de vizite reciproce au o importanţă ce nu poate fi minimalizată sub nici un motiv. În timpul discuţiilor care au avut loc la Moscova, s-a considerat ca o lipsă evidentă faptul că legăturile directe dintre filozofii romîni şi cei sovietici nu au luat extinderea cuvenită şi s-a hotărît intensificarea acestor legături.

În cursul acestui an o serie de filozofi sovietici vor vizita ţara noastră în vederea extinderii schimbului de experienţă, ţinerea de conferinţe etc., iar filozofii romîni vor face vizite cu acelaşi scop în Uniunea Sovietică. De asemeni au fost făcute şi alte propuneri care urmează a fi studiate în vederea transpunerii lor în viaţă.

În general, vizita delegaţiei noastre în Uniunea Sovietică poate fi considerată ca extrem de utilă şi plină de învăţăminte iar roadele ei sperăm că nu vor întîrzia.

M. Ioanid

REVISTA MAGHIARĂ DE FILOZOFIE

Nu de mult a apărut primul număr al *Revistei maghiare de filozofie* [1], publicaţia Institutului de filozofie al Academiei din Republica Populară Ungară. Bogata activitate a filozofilor marxişti din Ungaria are în acest fel un organ teoretic, cu o apariţie regulată, care va coordona mişcarea filozofică. Revista (sub redacţia lui B. Fogarasi, L. Mátrai, A. Heller — filozofi cunoscuţi şi peste hotare) îşi propune ca scop principal „punerea în acord a filozofiei cu rezultatele cercetărilor din domeniul ştiinţelor naturii şi a ştiinţelor sociale" iar pe de altă parte, „cultivarea filozofiei marxiste ferite de dogmatism şi de vulgarizare". După cum arată B. Fogarasi (redactorul responsabil al *Revistei maghiare de filozofie*), se va evita „filozofia de conjunctură" şi „apologetica revizionismului", ceea ce nu exclude eventualitatea ca în coloanele revistei să apară în cadrul unor discuţii iniţiate de redacţie, unele scrieri, care deşi nu au o orientare marxistă, caută totuşi să servească interesele construirii socialismului şi ale păcii.

Primul număr al *Revistei maghiare de filozofie* are o tematică bogată. Afară de 6 studii extrem de interesante (Fogarasi Bela: *Concepţia despre contradicţie în logica lui Hegel*; Erdei László: *Desfiinţarea senzorialului în logica lui Hegel*; Lukács György: *Contribuţii la dezvoltarea filozofică a tînărului Marx*; Katona Katalin: *Concepţia despre lume a lui Szabó Dezsó*; Almasi Miklós: *Epilogul dramatic al lui Lessing: Nathan Înţeleptul*; Kardos Lajos: *Critica psihologiei structuraliste*), revista prin articolul lui Takács Lázló *Engels şi unele probleme ale biologiei*, iniţiază o discuţie. Revista publică de asemenea mai multe recenzii.

[1] Magyar filozófiai Szemle.

În studiul său intitulat: *Concepția despre contradicție în logica lui Hegel*, acad. B. Fogarasi (directorul Institutului de filozofie) analizează semnificația ontică a contradicției în logica lui Hegel, arătînd că surprinderea contradicției, concepută ca determinare esențială a realității, l-a dus pe Hegel la fundamentarea formelor superioare, nemecanice de mișcare și la întemeierea logică a devenirii, a procesualității. Pe de altă parte, B. Fogarasi respinge interpretările greșite ale conceptului de contradicție la Hegel. Hegel — arată autorul — a fost atacat încă de către A. Trendelenburg, pentru că ar fi conceput contradicția care după părerea logicienilor formaliști există numai în gîndire — ca existentă în realitate. În felul acesta, Trendelenburg îl acuză pe Hegel de o identificare falsă (adică nimic altceva decît o eroare a gîndirii!): el afirmă că Hegel a considerat contradicția drept identică cu felul de a fi al onticului. Deoarece Hegel înțelege prin contradicție cu totul altceva decît ceea ce înțelege logica formală prin acest concept, obiecția lui Trendenlenburg cade de la sine. Scopul identificării false pe care o atribuie adversarii dialecticii lui Hegel, este însă bine determinat — arată B. Fogarasi; după părerea adversarilor lui Hegel, acesta ar fi greșit atunci cînd admite existența contradicției atît în realitate, cît și în gîndire, în două sensuri; atunci cînd admite contradicția ontică, Hegel admite ceea ce nu există, iar atunci cînd susține că contradicția poate să fie gîndită, păcătuește prin absurditatea admiterii contradicției în gîndire. Obiecția de mai sus nu e combătută de autor — probabil că nu o consideră demnă de combătut — și trece la o problemă derivată: cum poate să fie gîndită contradicția obiectivă. După cum știm, există două soluții principale ale acestei probleme: a) contradicția obiectivă trebuie să fie reflectată prin legea non-contradicției (poziția ilustrată de Schaff, Ajdukiewicz și alții), b) acea soluție, care susține că doar prin depășirea legii non-contradicției, prin predicația complexă contradictorie și categorială, sîntem în măsură să reflectăm contradicția obiectivă. Majoritatea filozofilor marxiști sînt adepții celei de a doua soluții. Academicianul B. Fogarasi face o analiză comparativă a răspunsului dat de Hegel și de Marx la această problemă. După Hegel, arată autorul pe bază de texte, „contrariile sînt sub unul și același raport identice, ceea ce înseamnă că identitatea contrariilor este absolută și nu reprezintă doar o identitate într-un raport sau într-o interdependență anumită, sau altfel spus: „în unul și același raport A este și A și non-A" (p. 14). După părerea autorului această înțelegere a contradicției se află în opoziție directă față de soluția lui Marx. „Unitatea contrariilor pentru Marx înseamnă altceva decît la Hegel: anume, nu înseamnă unitatea contrariilor într-unul și același raport ci unitatea contrariilor în raporturi diferite. Într-un caz concret marfa este non-valoare de întrebuințare pentru posesorul ei, deci raportată la posesor, și valoare de întrebuințare pentru non-posesorul ei, adică raportată la non-posesor". Așadar din cele spuse de acad. B. Fogarasi reiese că Hegel ar fi adeptul predicației complexe contradictorii, iar poziția sus amintită a lui Ajdukiewicz și Schaff ar fi în concordanță cu însăși concepția lui Marx.

Într-adevăr în pasajul analizat de Fogarasi din *Contribuții la critica economiei politice*, Marx subliniază că în diferitele sale raporturi marfa este și nu este valoare de întrebuințare și scoate în evidență că în acel raport în care este non-valoare de întrebuințare nu este altceva decît valoare de schimb. Dar oare de aici rezultă că Marx ar fi făcut „o critică indirectă a concepției lui Hegel cu privire la reflectarea contradicției"? (p. 15). Personal nu putem fi de acord cu această interpretare, pentru că ar însemna, că de pe pozițiile lui Marx n-am reușit să fundamentăm judecăți care stau la baza științelor moderne ale naturii și ale societății și care cer depășirea legii non-contradicției.

Desființarea senzorialului în logica lui Hegel este titlul unui studiu semnat de Erdei László, în care se face o critică adîncă a panlogismului, a raționalismului extremist la Hegel. Autorul arată că după Hegel, senzorialul prin care cunoaștem individualul nu

poate să fie exprimat prin gîndire deoarece aceasta are funcția specifică de a exprima generalul și numai generalul. Atunci cînd individualizăm un concept (cu ajutorul pronumelui „acesta" etc.), chiar dacă reușim să arătăm că e vorba de un caz individual, scoatem totuși în evidență ceea ce are comun individualul cu generalul și nu ce are el specific, nu ceea ce-l deosebește de general. Cunoașterea umană fiind prin excelență rațională, înseamnă că nu reușește să ajungă la cunoașterea individualului; omul nu are cunoștințe pur senzoriale, deci nu poate reflecta individualul pur. Hegel n-a reușit să rezolve, — conchide autorul — deosebirea calitativă dintre forma senzorială și cea rațională a reflectării. Hegel reține din dialectica senzorialului și a raționalului tocmai faptul că „gîndirea nu ajunge la senzorial, cu toate că nici nu revine gîndirii această funcție" (p. 34). Remarca autorului ne pare întemeiată. Funcția gîndirii este de a reflecta generalul, dar de aici nu rezultă că gîndirea n-ar reuși să depășească senzorialul; considerînd însă cunoașterea senzorială ca fiind neumană, nespecifică omului, Hegel trage concluzia că senzorialul nu poate fi atins de o cunoaștere umană. Ce e drept, gîndirea este specifică numai omului, dar de aici nu rezultă lipsa de valoare a treptei senzoriale de reflectare la om. Într-adevăr, senzorialul la nivel uman nu este pur, este îmbibat și depășit de rațional, dar există totuși și concură la cunoașterea realității. Separarea exagerată a senzorialului de rațional — arată autorul — se datorește în ultima instanță conceperii idealiste a omului, care constă în înlăturarea senzorialului din tot ce este uman.

N-avem posibilitatea să analizăm celelalte studii ale revistei. Nu putem decît să remarcăm studiul lui G. Lukács privitor la dezvoltarea filozofică a tînărului Marx, interpretarea marxistă a concepției despre lume a vestitului scriitor maghiar. Szabó Dezső, critica psihologiei structuraliste, combaterea finalismului în biologie etc.

Ar fi prematur să tragem concluzii pe baza primului număr al *Revistei maghiare de filozofie*, dar valoroasele studii care au fost publicate în acest număr ne îndreptățesc să privim cu foarte mult interes și în viitor realizările filozofice din țara vecină și prietenă.

G. Cîmpeanu

O NOUĂ REVISTĂ SOVIETICĂ CONSACRATĂ PROBLEMELOR ISTORIEI CULTURII MONDIALE

Vestnik istorii mirovoi kulturî își propune să militeze pentru strîngerea legăturilor dintre oamenii de știință sovietici și oamenii de știință din lumea întreagă. În ultimele numere, materialele publicate reprezintă un exemplu concludent al interesului larg pe care-l trezește în Uniunea Sovietică studierea dezvoltării culturale și științifice a omenirii, a istoricului acestei dezvoltări precum și a interacțiunii diverselor curente în evoluția civilizației mondiale. Revista publică în același timp extrase bogate în limba rusă sub formă de rezumate a revistelor occidentale cu un caracter asemănător cum este *Diogène* (Paris) și *Comprendre* (Veneția). Sînt astfel rezumate și analizate: numărul din revista *Diogène* consacrat concepției cultural-istorice a istoricului englez Arnold Toynbee; nr. 15 din *Comprendre* consacrat studierii rolului umanismului în cultura contemporană (în care se remarcă în deosebi studiul lui Antonio Banfi, *L'Humanisme et la culture contemporaine*, care reprezintă punctul de vedere marxist asupra problemei); numărul 16 din *Comprendre* consacrat studierii legăturii dintre politică și cultură; numerele 13—14 din aceeași revistă consacrat următoarei teme: *Imperiul britanic — problema civilizației.* Acest din urmă număr este puternic criticat de către colaboratorii lui *Vestnik istorii mirovoi kulturî* și socotit în ansamblu ca o încercare de justificare a sistemului colonialist.

Vestnik istorii mirovoi kulturî publică și unele dialoguri în care sînt prezentate punctele de vedere opuse asupra aceleiași probleme. În legătură cu cel de-al 5-lea volum al

Istoriei dezvoltării culturale și științifice a omenirii, Vestnik istorii mirovoi kulturî publică proiectul volumului elaborat de prof. francez Charles Morazé precum și proiectul elaborat de colectivul sovietic sub conducerea prof. Zvorîkin.

În planul profesorului Morazé sînt în mod abil combinate două principii metodologice însemnate în repartizarea materialului: 1) *criteriul împărțirii pe ramurile științei sau culturii* și 2) *criteriul repartizării regionale.* Istoria producției, a tehnicii și a științelor naturii este reprezentată în mod complex pe scară mondială, după ce au fost indicate anumite particularități regionale. Însă în cadrul planului lui Morazé, schimbările sociale fundamentale, dialectica claselor sociale și influența lor asupra dezvoltării diferitelor culturi, însemnătatea și influența unor asemenea elemente decisive cum au fost revoluția burgheză franceză de la 1789, revoluțiile din 1848, sînt aproape complet omise, ceea ce are drept urmare o imagine unilaterală — pentru a ne exprima printr-un eufemism asupra dezvoltării civilizației în secolul XIX. Morazé consideră de asemenea utilă folosirea termenului de „civilizație albă".

Planul propus de colectivul condus de Zvorîkin apare mult mai complex, mai detaliat, mai armonic și mai științific. Accentul nu mai este pus numai pe cronologie sau geografie și se cercetează pe larg alături de implicațiile problemei naționale asupra culturii, în primul rînd influența problemelor și frămîntărilor sociale asupra dezvoltării civilizației în perioada istorică pe care și-o propune să o trateze volumul V al *Istoriei dezvoltării științifice și culturale ale omenirii*: secolul XIX. În prima diviziune a proiectului (Introducere) se analizează astfel în primul capitol, producția și relațiile sociale, în capitolul II, viața politică; în al treilea, ideologia. În a doua diviziune a proiectului: *Dezvoltarea cunoștințelor științifice*, se începe prin cercetarea „cunoașterii cosmosului", se trece apoi la cunoașterea pămîntului, a naturii vii, a omului și a societății omenești, de la științele filozofice și pînă la psihologie. A treia diviziune a proiectului lui Zvorîkin analizează aplicarea tehnică a cunoștințelor științifice, a patra diviziune este consacrată *Elementelor culturale ale civilizației științifice*, însoțită de o anexă: *Elementele culturale ale civilizației occidentale.* Aici, în cadrul studierii dezvoltării se pornește de asemeni de la fundamentele economice și sociale și se analizează pe larg și religia. A cincea diviziune cuprinde capitolele consacrate *Influenței culturale a civilizațiilor tradiționale* în care se analizează expansiunea statelor și culturilor europene, înnoirile economice, administrative și politice, de asemenea cele estetice și religioase.

Ultima mare diviziune a volumului, consacrată secolului al XIX-lea, se intitulează *Lumea în anul 1905*, în care se exprimă rezultatele marilor schimbări pe care le-a adus începutul secolului al XX-lea, se analizează noile forțe care intră pe arena luptei în cultura mondială.

Sub titlul *Noțiunea de cîmp ca sinteză a tradițiilor naturale științifice și umaniste în sociologie*, B. Hansen, profesor la Universitatea din Stockholm, se ridică împotriva concepțiilor moderne pozitiviste care fragmentează cercetarea sociologică. Hansen compară școala idealistă a lui Rickert-Weber, Toynbee și diferitele curente pozitiviste, relevîndu-le caracterul limitat și unilateral. Hansen recunoaște că sociologia idealistă speculativă este în esența ei indeterministă și aceasta o lipsește de un fundament cu adevărat științific al înțelegerii dezvoltării sociale. Pe de altă parte, sociologia pozitivistă și mecanicistă nu recunoaște vreo diferență între natură și societate, aplicînd în mod mecanic la procesele sociale metodele analitice și expozitive folosite în științele naturii. Criticînd pozitivismul, Hansen arată că acesta, utilizînd un concept metafizic asupra evoluției, reduce formele mai complicate de evoluție la forme mai simple. „Atomismul" sociologic este considerat de profesorul din Stockholm ca un fragmentarism individualist și o încercare de a limita cunoașterea numai la latura cantitativă a lucrurilor.

Hansen recunoaște apariția unei „noi problematici" în istorie și sociologie. Aceasta,

după el, a dus la apariţia unui „dualism negativ" în pozitivism, exprimat în formula: „şi-şi". „Teoria cîmpului" în ştiinţele naturii şi în ştiinţele sociale depăşeşte, după el foarte elocvent acest dualism, sau mai bine zis exprimă încercarea de a-l depăşi, pe baza unui principiu unificator, care să exprime în acelaşi timp generalul şi particularul, fizicul şi psihicul, spiritul şi materia, individualitatea şi mediul înconjurător, legea cauzalităţii şi liberul arbitru, ereditatea şi educaţia, cercetarea şi obiectul de cercetare. Hansen este împotriva pozitivismului, care reduce la o simplă problematică funcţională rolul „cîmpului social",— care urmăreşte să depăşească dualprezintă un cîmp omogen care nu poate fi desfăcut în părţi. În acelaşi timp este respinsă şi tendinţa opusă: „clasificarea generalizatoare" care duce la transcendentalism. Concepţia sa fundamentală asupra „cîmpului social", — care urmăreşte să depăşească dualismul negativ al vechii sociologii — Hansen şi-o denumeşte „monismul neutral".

În chip de răspuns la studiul lui Hansen, revista *Vestnik istorii mirovoi kulturî* publică studiul lui B. E. Bihovski intitulat *Sămînţa şi buruienile teoriei „cîmpului social"*. Declarîndu-se de acord cu critica făcută de prof. Hansen punctelor de vedere mecaniciste şi iraţionaliste în sociologie, Bihovski, arătînd inconsecvenţele acestei critici, supune la rîndul său examenului fundamentul metodologic al concepţiei susţinute de Hansen. Bihovski arată că depăşirea „dualismului negativ" al vechii sociologii nu se poate efectua pe baza monismului neutral al lui Hansen ci numai pe baza materialismului dialectic şi istoric. După Bihovski adevărata temelie metodologică a teoriei „cîmpului social" propusă de Hansen este holismul. Eroarea teoretică principală a holismului constă în ruperea evoluţiei de *întreg*. Se concep într-adevăr diferitele aspecte şi elemente ale realităţii în funcţie de o totalitate, de *un factor integrator*, însă o asemenea *„totalitate"* nu este concepută ca un factor dinamic. De fapt, după Bihovski, holismul este un *neomecanicism* aplicînd la rîndul lui metodele şi concepţiile fizicii la realitatea socială. Am putea adăuga că diferenţa între neomecanicismul lui Hansen şi vechiul mecanicism pe care îl critică acesta constă în următorul fapt: în timp ce vechiul mecanicism sociologic prelua conceptele *fizicii clasice*, Hansen propune introducerea în sociologie a conceptelor fizicii contemporane.

De la primele sale numere *Vestnik istorii mirovoi kulturî* se remarcă ca o revistă cu adevărată perspectivă asupra culturii mondiale. În restul sumarului remarcăm studii asupra istoriei vieţii nomade, asupra originii scrisului alfabetofonetic, asupra înrudirii dintre limbile europene (aceasta din urmă, datorită lui G. Fonfante, profesor la Universitatea Princeton S.U.A.), recenzii asupra studiilor ideilor sociale în China, noile variante ale capitalismului organizat. Aflăm, de asemenea, despre apariţia unor noi cărţi consacrate culturii mondiale în Rusia (asupra cărora revista sovietică publică ample referate).

Horia Bratu

CERCETĂRILE DE MATERIALISM DIALECTIC ÎN REPUBLICA POPULARĂ POLONĂ

Printre alte lucrări filozofice, anul trecut a apărut în R. P. Polonă primul volum al culegerii *Probleme filozofice şi metodologice ale abstracţiei ştiinţifice* [1].

Culegerea a fost pregătită de către catedra de materialism dialectic şi istoric a Academiei de ştiinţe poloneze şi va cuprinde în total patru volume de studii consacrate unor probleme care preocupă nu numai pe filozofi ci şi pe oamenii de ştiinţă în general.

Primul studiu al volumului apărut este semnat de prof. dr. Czeslaw Novinski şi are

[1] *Swiatopogladowe i metodologiezne problemy abstrakeji naukowej*, 1, Editura ştiinţifică de stat, Varşovia, 1957.

ca obiect problema individualului și generalului.

După cum se știe în filozofia premarxistă s-au dat acestei probleme două soluții diametral opuse: cea „realistă" și cea nominalistă.

După o scurtă prezentare a evoluției acestor soluții și mai ales a celei din urmă, în filozofia burgheză contemporană, autorul se oprește pe larg asupra poziției adoptate în problema generalului și individualului de către unii filozofi polonezi contemporani și în special de Adam Schaff și Leszek Kolakovski.

În lucrările consacrate problemei susamintite, Adam Schaff susține că obiectivitatea, caracterul obiectiv al generalului, al noțiunilor generale, recunoscut de materialismul dialectic, ar consta în faptul că ele reflectă trăsăturile comune ale obiectelor individuale, iar Leszek Kolakovski consideră că noțiunile generale nu ar avea un corespondent în realitatea obiectivă și acceptarea caracterului obiectiv al generalului s-ar reduce la recunoașterea caracterului obiectiv al legilor stabilite de știință și al legăturilor cauzale.

Ambele păreri sînt combătute în studiul de care ne ocupăm. Poziția lui Adam Schaff, observă pe bună dreptate autorul, nu poate fi acceptată pentru că, în esență, nu diferă de cea nominalistă care reduce generalul la individual. Și nominaliștii contemporani afirmă că obiectele individuale sînt identice între ele din unele puncte de vedere, mai mult, ei susțin că înțelegem termenii (noțiunile) generali tocmai pentru că lucrurile individuale au ceva care le este comun.

În ceea ce privește poziția adoptată de L. Kolakovski ea este de asemenea respinsă pe motive tot atît de întemeiate. În soluția preconizată de acest autor, se sublinjază în studiu, problema raportului între noțiunile generale și lucruri este ruptă în mod nejustificat de problema raportului între legi și realitatea obiectivă, deschizîndu-se astfel calea spre o nouă variantă a realismului noțional.

În urma analizei critice a concepțiilor de mai sus, Cz. Novinski își exprimă propriul său punct de vedere în problema tratată. Pornind de la tezele fundamentale ale materialismului dialectic, Novinski consideră că „noțiunile generale, generalizările experienței tezele teoretice abstracte, într-un cuvînt abstracțiile în calitate de componente ale procesului de dezvoltare al cunoașterii, în legăturile și dezvoltarea lor, sînt treptele cunoașterii lumii ca întreg și totodată trepte pe calea cunoașterii lucrurilor concrete" (a obiectelor individuale, p. 58).

O astfel de definire a generalului permite, după autor, înțelegerea caracterului universal al abstracțiilor. Acest caracter are două laturi, el exprimă, pe de o parte, raportul abstracțiilor cu universul, care în procesul cunoașterii este reflectat în rețeaua de noțiuni și teze științifice în continuă dezvoltare, iar pe de altă parte, exprimă raportul abstracțiilor cu anumite fragmente ale naturii, cu anumite obiecte singulare.

Această poziție este în continuare urmată de unele precizări și considerații interesante, care însă, în general, nu sînt însoțite de argumente luate din datele științei contemporane.

Încercarea filozofului marxist polonez de a rezolva problema generalului și individualului s-a lovit și de alte greutăți care însă se datoresc mai ales faptului că nu au fost încă elaborate în mod satisfăcător unele categorii fundamentale ale dialecticii materialiste (de pildă, fenomen și esență, necesitate și întîmplare, întreg și parte etc.) de care sînt strîns legate categoriile general-particular-individual.

Prin aspectele sale interesante și adeseori originale, studiul lui Cz. Novinski aduce un aport incontestabil la elaborarea acestor categorii ale filozofiei marxiste.

★

Un alt studiu publicat în aceeași culegere sub semnătura cunoscutului filozof ceh Ladislaw Tondl tratează problema rolului cognitiv al abstracției, a raportului dintre abstract și concret în procesul cunoașterii.

În legătură cu această problemă, neopozitiviștii contemporani au elaborat, după cum se știe, o întreagă teorie care exercită o in-

fluenţă dăunătoare asupra multor oameni de ştiinţă.

Acest fapt a determinat, desigur, pe autor să acorde o atenţie deosebită analizei critice a teoriei empiriste asupra abstracţiei, oprindu-se mai ales asupra variantei neopoziţiviste.

Referindu-se la teza principală a empirismului contemporan: ruperea cunoaşterii empirice de cea raţională şi reducerea raţionalului, abstractului, la empiric, la senzorial, L. Tondl arată, cu argumente convingătoare, că momentul abstracţiei este prezent în însăşi treapta senzorială a cunoaşterii, în orice predicat aşa-zis empiric. Orice obiect, orice trăsătură a unui obiect, reprezintă abstracţii, determinări, în care sînt omise multe alte determinări. Cînd, de exemplu, constatăm că un obiect este roşu, facem abstracţie de toate celelalte trăsături, infinite la număr, ale acestui obiect. Gradul de abstractizare în construirea predicatelor empirice este chiar mai mare decît în construirea predicatelor zise dispoziţionale sau abstracte, ceea ce explică faptul că, din punct de vedere cognitiv predicatele empirice sînt mai puţin bogate decît cele abstracte.

Invocînd multe alte fapte şi argumente, autorul rezumă în continuare în felul următor lipsurile principale ale teoriei empiriste a abstracţiei. Această teorie încearcă să explice formarea noţiunilor înainte de toate pe baza datelor senzoriale sau a unor forme elementare de acţiune a obiectelor asupra omului, omiţînd importanţa activităţii practice a omului social şi rolul gîndirii abstracte bazată pe această activitate în procesul cunoaşterii. O astfel de poziţie nu putea permite şi nu a permis explicarea rolului cognitiv al abstracţiei, mai mult, ea a făcut posibilă izolarea şi absolutizarea aspectului formal-logic al abstracţiei.

Într-o altă parte a lucrării, tot atît de interesantă, este scoasă în evidenţă contribuţia pe care a adus-o Hegel în rezolvarea problemei abstract-concret, în depăşirea teoriei empiriste a abstracţiei.

Pornind, de la principiile fundamentale ale filozofiei marxiste şi de la datele istoriei ştiinţelor naturii, Ladislaw Tondl ajunge în continuare, la unele concluzii generale în legătură cu problema tratată şi anume: a) prin caracter concret al lucrurilor, fenomenelor şi proceselor obiective, trebuie înţeleasă bogăţia infinită de însuşiri, legături etc. Acest caracter concret al lumii obiective este absolut, şi numai un număr infinit de noţiuni, legi etc. ar putea epuiza caracterul infinit al naturii ca întreg şi a fiecărui domeniu al naturii aparte;

b) În procesul de dezvoltare infinită a cunoaşterii, omul descoperă treptat diferite fenomene şi lucruri, însuşirile şi legăturile lor, ceea ce atrage după sine stabilirea unor determinări *noţionale*, abstracte;

c) În fiecare cunoaştere există nu numai momentul analitic (stabilirea unor determinări parţiale, izolate) ci şi momentul sintetic, unirea, integrarea determinărilor parţiale, unilaterale într-un sistem. Momentul sintetic al cunoaşterii determină caracterul ei concret, care este reflectarea din ce în ce mai adecvată a caracterului concret al lumii obiective.

În perspectiva istorică a cunoaşterii umane, problema raportului dintre abstract-concret prezintă, se subliniază de asemenea în încheiere, şi un alt aspect: abstracte sînt nu numai determinările unilaterale, parţiale ci şi cunoştinţele concrete mai puţin bogate din punctul de vedere al conţinutului, în comparaţie cu alte cunoştinţe mai bogate. În acest sens *„categoriile abstract-concret trebuie înţelese ca momente ale progresului istoric al cunoaşterii"* (p. 198 — sublinierea autorului).

Observaţia pe care am făcut-o în legătură cu studiul precedent este valabilă şi pentru lucrarea lui L. Tondl. Tema lucrării este tratată fără a fi abordată şi o latură a ei importantă — locul şi rolul categoriilor abstract-concret în sistemul categoriilor dialecticii materialiste — ceea ce, după cum am arătat mai sus, are o explicaţie obiectivă. Nu e însă mai puţin adevărat că studiul conţine elemente şi sugestii valoroase pentru elaborarea categoriilor abstract-concret la nivelul actual al cunoaşterii ştiinţifice. *T. Papadopol*

SESIUNEA ȘTIINȚIFICĂ DE COMUNICĂRI A INSTITUTULUI DE FILOZOFIE

În zilele de 14 și 15 februarie a. c., la Institutul de filozofie al Academiei R.P.R. a avut loc o sesiune internă de lucru, în care au fost prezentate un număr de 26 comunicări (dintre care 23 ale cercetătorilor din institut și 3 ale cercetătorilor secției de filozofie a Institutului de istorie din Cluj).

La sesiune au fost prezentate lucrări de materialism dialectic, materialism istoric, estetică, istoria filozofiei (românești și universale) și logică. În cuvîntul de deschidere tov. prof. Marcel Breazu, director științific adjunct al Institutului de filozofie, a arătat că la această sesiune vor fi prezentate atît comunicări care aduc puncte noi de vedere în problemele studiate în decursul anului 1957, cît și comunicări care indică noi direcții de studiu pentru viitor. Cele 80 de intervenții ale participanților la discuții, prezentate în cadrul unei vii lupte de opinii, au contribuit la clarificarea multor probleme reliefînd încă o dată rodnicia unei munci creatoare în domeniul cercetării științifice.

În cele ce urmează ne propunem să redăm principalele probleme abordate în cadrul comunicărilor și al discuțiilor ce s-au purtat în jurul lor.

I. *Comunicările de materialism dialectic* au dezbătut teme variate, ca de pildă: problema generalului și a individualului, problema adevărului ca o categorie gnoseologică, probleme legate de studierea unor legi ale dialecticii materialiste etc.

În comunicarea *Generalul din punct de vedere gnoseologic și ontologic*, tov. Clara Dan a încercat să precizeze raportul dintre general și individual pe plan gnoseologic și ontologic. Autoarea s-a sprijinit pe unele date furnizate de științele naturii (în special de biologie). Arătînd că problema raportului general-individual a fost dezvoltată în ultimul timp mai ales pe plan gnoseologic, autoarea a combătut cele două tendințe fundamentale în rezolvarea acestei probleme (tendința constructivistă și tendința descriptivă, psihologizantă), arătînd că problema trebuie transpusă de pe planul cunoașterii pe cel al existenței. Delimitîndu-se față de aceste poziții, Clara Dan a susținut, în concluzie, că generalul poate fi determinat ca legătura dintre individualul actual și procesul istoric ce i-a dat naștere, ceea ce-l caracterizează fiind *nedeterminarea* și existența *neconcretă*. Generalul are deci — după referentă — o existență anterioară individualului, datului actual. Intervenienții (Al. Tănase, M. Breazu, M. Lupan etc.) au scos în evidență faptul că demonstrația tovarășei Clara Dan nu poate fi susținută integral, ea avînd o sferă limitată de aplicabilitate (în cadrul căreia nu intră, de pildă, domeniul fenomenelor sociale).

Comunicarea tov. Henri Wald *Modalitatea gnoseologică a adevărului* a analizat categoria de *adevăr* ca o categorie gnoseologică. *Adevărul* — a arătat autorul — nu este tot una cu *adeverirea*. Adevărul este o însușire; adeverirea este un proces. Ideile *sînt* adevărate sau false; adeverirea nu poate decît să arate *care idei sînt adevărate*. Numai ideile pot fi adevărate; lucrurile există, iar adevă-

rul senzațiilor se dezvăluie numai la nivelul ideilor. Adeverirea nu poate fi redusă la lipsa unui răspuns negativ, ci este un răspuns afirmativ, deoarece lumea nu este alcătuită din *colecții* de lucruri individuale ci este formată de *genuri* de lucruri individuale.

Posibilitatea cunoașterii obiectului de către subiect nu transformă teoria cunoașterii într-o teorie a credinței. Credința nu este altceva decît încărcătura afectivă a cunoașterii realității obiective. La discuții, tov. R. Stoichiță, T. Papadopol, Călina Mare etc. au arătat că, din punctul de vedere al logicii formale, adevărul este într-adevăr forma logică întemeiată pe adecvarea intelectului la lucru, dar din punctul de vedere al logicii dialectice, adevărul este un proces care se constituie prin reflectare treptată a realității obiective a lucrurilor (el neexistînd ca atare în lucruri), idee cu care a fost de acord și autorul comunicării.

Comunicarea tov. Radu Tomoiagă s-a ocupat de *Raportul dintre negația dialectică și negarea negației și problema acțiunii permanente a legii negării negației.* Poziția sa, ce are în vedere *acțiunea permanentă* a legii negării negației, diferă de cea a filozofului sovietic Kedrov, care a susținut că legea transformării cantității în calitate ar acționa numai în momentul efectuării saltului calitativ, iar legea negării negației numai în faza finală a ciclurilor dezvoltării triadice, adică pe treapta sintezei. Tov. R. Tomoiagă a indicat trei forme distincte în care se manifestă — după părerea sa — legea negării negației : 1) modalitatea simultană (care de fapt este inerentă tuturor lucrurilor în calitatea lor de sinteze ale unor determinări contradictorii) ; 2) negația dialectică determinată și 3) triada propriu-zisă (care reprezintă formele inferioară și superioară ale modalității succesive a acțiunii acestei legi). Atît în forma simultană, cît și în forma negației dialectice, legea negării negației acționează permanent — a susținut referentul în încheiere. În intervențiile la această comunicare tov. Călina Mare, Clara Dan, H. Wald și I. Hurduc au subliniat acordul lor cu teza referatului, subliniind că el aduce un aport serios la lămurirea problemei legii negării negației.

În comunicarea *Problema determinismului în mecanica cuantică*, tov. Călina Mare (Cluj) a arătat că descoperirile din domeniul microfizicii au dus la o întregire a conținutului teoriei determinismului demonstrînd că *dependența cauzală* este numai un caz particular al interacțiunii universale. Legat de această problemă, autoarea a arătat că interpretarea indeterministă a microfenomenelor decurge din identificarea determinismului în general cu cel mecanic. La discuții tov. Al. Tănase, St. Popescu și I. Hurduc au evidențiat încercarea tov. Călina Mare de a distinge cauzalitatea de determinism. După părerea lor, autoarea nu a folosit însă această distincție atunci cînd, analizînd raportul dintre statistica clasică și cea cuantică, a afirmat identitatea lor.

Tov. Stelian Popescu a discutat în comunicarea sa, *Spațiul și problema vidului*, posibilitatea existenței spațiului vid. Referindu-se la spațiul fizic newtonian, solidar cu geometria euclidiană, tov. Popescu a arătat că dacă vom considera spațiul ca relație materială (întrucît existența sa este asigurată de existența obiectelor materiale discrete), se poate concepe și existența vidului, materialitatea spațiului fiind de ordinul raportului. Spațiul „absolut" în sensul newtonian fiind de fapt „spațiul unor corpuri propriu-zise"; nemaiapărînd ca exterior corpurilor materiale, ci ca relații materiale specifice, ideea spațiului vid se impune cu necesitate, deși în mod relativ. În concluzie, autorul a arătat că trebuie să acceptăm existența posibilă și relativă (fizic valabilă ca situație limită) a spațiului vid, întrucît „diferitele structuri concrete ale materiei impun structuri spațiale determinate, valabile în chip obiectiv, deși numai relativ la structurile materiale date". Comunicarea a fost apreciată de participanții la discuții (Călina Mare, Ileana Hurduc, R. Stoichiță etc.) pentru rigoarea sa științifică. Tov. R. Stoichiță a considerat justă legarea spațiului vid de aspectul discontinuu al materiei.

II. *Comunicările de materialism istoric* au fost ținute de tovarășii Mircea Ioanid, Lucia Mureșanu, A. Roth (Cluj) și H. Culea.

Punînd în discuție trăsăturile ce caracterizează fenomenul unității moral-politice a poporului, comunicarea tov. Mircea Ioanid intitulată *Cu privire la făurirea unității moral-politice a poporului în R.P.R.* s-a oprit asupra unor aspecte importante cum sînt : baza obiectivă a apariției acestui fenomen în țara noastră, raportul dintre unitatea moral-politică și contradicțiile sociale existente, forțele motrice ale dezvoltării orînduirii noastre etc. Pe marginea comunicării au luat cuvîntul mai mulți tovarăși. Subliniind meritul punerii în discuție a problemei și actualitatea ei, tov. Gh. Chepeș a atras atenția, în intervenția sa, asupra necesității de a se trece la o studiere concretă lipsită de înclinații spre simplism sau schematizare — a acestui fenomen, potrivit condițiilor existente în perioada de trecere, asupra locului și rolului contradicțiilor în procesul dezvoltării spre socialism. El a cerut să fie deosebite contradicțiile ce-și au izvorul în dezvoltarea obiectivă, de greșelile de ordin subiectiv.

În intervenția sa la această comunicare tov. H. Culea a distins două planuri de manifestare a contradicțiilor, legate de procesul făuririi unității moral-politice: a) contradicțiile antagoniste dintre unitatea moral-politică a oamenilor muncii și vechea mentalitate moral-politică specifică claselor doborîte de la putere; b) contradicțiile neantagoniste din cadrul unității moral-politice a poporului.

În comunicarea tov. A. Roth (Cluj) *Despre categoria de existență socială*, s-au evidențiat, în lumina raportului dintre existența socială și conștiința socială, relațiile care alcătuiesc existența socială. Autorul a susținut că existența socială cuprinde trei șiruri de relații și anume : a) relațiile dintre societate și natură; b) relațiile materiale între oameni în procesul de producție; c) relațiile sociale și instituțiile ideologice corespunzătoare. În intervențiile lor la această comunicare tovarășii Al. Tănase, O. Hofman, M. Lupan, Gh. Chepeș, apreciind comunicarea, și-au exprimat totuși dezacordul cu poziția menționată, arătînd că relațiile ideologice nu pot fi cuprinse în sfera existenței sociale. Printre alte argumente, s-a arătat că pe baza unei asemenea rezolvări, raportul dintre existența socială și conștiința socială nu mai apare drept problema fundamentală în sociologie, că o asemenea rezolvare cuprinde pericolul ștergerii deosebirilor dintre relațiile materiale, determinante din societate și cele spirituale derivate, ceea ce nu permite abordarea consecvent materialistă a problemei obiectivității în viața socială. Alți participanți în acord cu comunicarea (I. Lungu, C. Mare) au opiniat că relațiile ideologice, întrucît nu-și au justificare în sfera conștiinței sociale, trebuie incluse în categoria de existență socială.

Comunicarea tov. H. Culea a schițat un răspuns la întrebarea : *Poate fi considerată noțiunea „fel de trai" (mod de viață) o categorie a sociologiei marxiste ?* Răspunzînd afirmativ la această întrebare, autorul a arătat : categoria sociologică „fel de trai" oglindește legitatea specifică modului de însușire, de asimilare, a bunurilor și valorilor produse în cadrul unor grupuri sociale mari — clasă, popor, națiune — istoricește constituite. Fenomenul social complex desemnat prin categoria sociologică a felului de trai ar juca — după părerea autorului — și rolul unui factor mijlocitor între o anumită bază economică istoricește determinată și specificul culturii naționale date. În încheiere autorul a insistat asupra diferenței specifice dintre „felul de trai" și „nivelul de trai", arătînd că prima categorie indică cum trăiesc oamenii (ierarhizarea trebuințelor etc.), iar nivelul de trai exprimă cîte bunuri sînt folosite pentru satisfacerea acestor trebuințe. În intervențiile lor tov. Gh. Chepeș, L. Mureșanu, I. Lungu, M. Ioanid, S. Leibner, M. Lupan au obiectat autorului că argumentarea dată nu justifică suficient existența categoriei „fel de trai" și este contradictorie, dat fiind că după cum arată autorul, fenomenul „fel de trai" nu și-ar avea esența proprie, iar definiția lui exclude sfera importantă — relațiile felului de a munci, îndeletnicirile etc. Ei au subliniat caracterul complex al relațiilor felului de trai,

cuprinzînd elemente ce privesc relații sociale, economice, ideologice etc.

În comunicarea sa, *Considerații teoretice și metodologice pe marginea cercetărilor monografice*, tov. Lucia Mureșanu a pus în discuție două probleme: 1) răspunzînd la întrebarea dacă investigațiile sociologice în realitatea contemporană concretă pot fi considerate cercetări de „sociologie descriptivă", autoarea a considerat că asemenea investigații echivalează în esență cu cercetările de materialism istoric, dar considerarea „aparte" s-ar impune numai în legătură cu necesitatea de a distinge unele etape în procesul complex al inducției sociologice; 2) locul și rolul unui așa-zis „particular regional" (mediul socio-economic) în inducția sociologică, în studierea unităților sociale individuale.

Discuțiile au subliniat anumite merite, îndeosebi ale părții a doua din comunicare care formulează unele concluzii metodologice personale pe baza cercetărilor de teren efectuate în vara anului 1957. Tov. Gh. Chepeș, H. Culea, M. Lupan și alții au subliniat ideea cuprinsă în comunicare privind necesitatea de a se construi metodologia sociologică marxistă în lumina indicațiilor practice de cercetare. Participanții la discuție însă au respins termenul de „sociologie descriptivă" care ar putea sugera concluzia eronată că cercetările noastre concrete ar fi, sau ar putea fi, lipsite de o profundă analiză cauzală — concluzie pe care o respinge de altfel însuși conținutul comunicării.

III. *Comunicările de istoria filozofiei*, s-au ocupat de probleme aparținînd atît istoriei filozofiei românești cît și celei universale.

a) Un număr de 6 comunicări au pus în discuție noi aspecte privind istoria filozofiei românești. Astfel tov. I. S. Firu a interpretat într-o lumină nouă tratatul lui Dimitrie Cantemir *Monarchiarum physica examinatio*. Potrivit tov. I. S. Firu tratatul lui Cantemir se referă la cunoașterea *naturală* (conformă cu legile naturale, existente în mod real) a monarhiilor și nicidecum la *natura* monarhiilor. Ca rezultat al studierii minuțioase a acestei lucrări, tov. I. S. Firu a formulat ideea după care Dimitrie Cantemir poate fi considerat dualist punînd în discuție și ipoteza influenței lui Spinoza asupra marelui gînditor romîn. Această idee a întîmpinat obiecții. Cele mai multe dintre intervenții (M. Ioanid, R. Pantazi, Al. Posescu, etc.) l-au caracterizat pe Cantemir ca adept al concepției idealismului teologic. În intervenții s-a arătat de asemenea că apropierea pe care I. S. Firu încearcă s-o facă între Cantemir și Spinoza este forțată.

Comunicarea tov. Crizantema Totoescu, *Iluminismul la întemeietorii învățămîntului nostru național*, a reliefat însemnătatea studierii formelor specifice pe care le-a îmbrăcat în țara noastră iluminismul, în perioada pregătirii revoluției burgheze. Autoarea a pus în lumină faptul că opera social-culturală a lui Gh. Lazăr, E. Poteca și Gh. Asachi a fost călăuzită de idei iluministe. Acești gînditori au reprezentat tendințele progresiste ale burgheziei în ascensiune, interesată în dezvoltarea științei și în crearea unei culturi naționale. În scrierile lor, găsim elemente de critică a sistemului de exploatare feudală, ideea luptei pentru independență națională și eliberare socială. Ei s-au afirmat de asemenea prin promovarea spiritului științific, prin răspîndirea ideilor raționaliste.

La discuții tov. R. Pantazi a subliniat influența pozitivă pe care au exercitat-o unele idei kantiene asupra gînditorilor români din primele decenii ale secolului al XIX-lea. Tov. Ghiță a arătat că analiza iluminismului întemeietorilor școlii naționale putea fi îmbogățită prin cercetarea operei și a activității lui Petrache Poenaru. Tov. M. Ioanid a susținut existența a două tipuri istorice ale iluminismului: a) iluminismul cu tendință reformistă și b) iluminismul revoluționar-democrat. Întemeietorii școlii naționale aparțin primei forme a iluminismului.

Trecînd în revistă unele interpretări anterioare și bazată pe o serioasă documentare, comunicarea tov. Radu Pantazi, *Puncte de vedere privind locul lui Simion Bărnuț în istoria filozofiei din Romînia*, a scos în evi-

dență faptul că Bărnuț se situează în epoca emancipării filozofiei de sub tutela teologiei, în epoca afirmării concepțiilor burgheziei în dezvoltare. Gîndirea lui Simion Bărnuț — arată autorul comunicării — din punctul de vedere al concepțiilor sale filozofice, se resimte de influența kantianismului, iar din punct de vedere social-politic este îndreptată împotriva feudalismului, avînd limite naționaliste. La discuții, M. Ioanid și M. Deznan au subliniat însemnătatea problemei pentru elucidarea locului gînditorului ardelean în istoria filozofiei din Romînia.

În comunicarea *Cu privire la gîndirea social-politică a lui Ion Ionescu de la Brad*, tov. Ovidiu Bădina a făcut o sumară dar precisă trecere în revistă a felului cum a acționat și gîndit Ion Ionescu de la Brad de-a lungul întregii sale vieți, străduindu-se să lămurească poziția lui ideologică. În gîndirea lui Ion Ionescu de la Brad — arată autorul — există o evoluție. Începînd cu anul 1840 apar la el idei iluministe care se accentuează puternic în apropierea anului 1848. În anul 1848 el ajunge să aibă *unele* elemente de democratism revoluționar care nu și-au găsit însă aplicarea practică în timpul revoluției. După înfrîngerea revoluției, Ion Ionescu de la Brad s-a îndreptat categoric spre reformism. Discuțiile la această comunicare (tov. M. Breazu, M. Ioanid, H. Bratu, R. Pantazi etc.) au arătat că concluziile argumentației tov. O. Bădina în ceea ce privește caracterizarea concepției lui Ion Ionescu de la Brad în perioada de la 1848 sînt discutabile. Ion Ionescu de la Brad, au susținut participanții la discuții, poate fi considerat democrat-revoluționar.

Tov. I. Lungu (Cluj) s-a ocupat în comunicarea sa de *Mișcarea de idei din a doua jumătate a secolului trecut în Transilvania*. Potrivit autorului, ea se distinge prin trei momente caracteristice: a) predominarea concepțiilor de nuanță kantiană, cu elemente de materialism; reprezentanții de seamă ai acestei mișcări sînt: S. Bărnuț și Timotei Cipariu; b) propagarea *materialismului istorico-naturalist* (Pavel Vasici și profesorii Daniil Popovici-Barceanu și Artemiu Publiu-Alexi sînt reprezentanți de frunte ai acestui curent); c) elaborarea unei concepții pozitiviste, cu influențe materialiste. Acest moment reprezintă reflectarea pe plan filozofic a tendințelor reacționare ale burgheziei românești de la sfîrșitul secolului trecut. În domeniul gîndirii social-politice propriu-zise, tov. I. Lungu consideră că mișcarea de idei în Transilvania cunoaște două etape: 1) pașoptismul (în sînul căreia au existat reprezentanți ai democratismului revoluționar ca Avram Iancu și Al. Papiu Ilarian, ai democratismului burghez ca Bărnuț, Bariț și Cipariu și ai liberal-reformismului ca Andrei Șaguna) și 2) curentul național-democrat care continuă pașoptismul pînă spre sfîrșitul veacului al XIX-lea. Autorul a numit acest al doilea curent național-democrat deoarece reprezentanții săi militează atît pentru desăvîrșirea revoluției burghezo-democratice (ceea ce-l face pe I. Lungu să numească curentul o prelungire a pașoptismului), cît și pentru emancipare națională. Această argumentare s-a dovedit a fi vulnerabilă. Cele mai multe dintre intervenții (*M. Ioanid*, R. *Pantazi*, S Ghiță, O. Bădina etc.) s-au referit tocmai la această parte a lucrării considerînd-o ca fiind neîntemeiată. Tov. S. Ghiță consideră de asemenea că interpretarea operei lui Mocioni ca fiind expresia raționalismului burghez este nefundamentată. R. Pantazi a criticat atitudinea negativistă a lui I. Lungu față de Bariț, considerat ca reacționar în atitudinea față de darwinism în timp ce acesta a avut în realitate o poziție contradictorie.

În comunicarea, *Influența darwinismului în cultura romînă*, tov. S. Ghiță arată că darwinismul, pătrunzînd în Romînia în perioada creării bazelor științei românești și a înființării instituțiilor de cultură superioară (Academie, Universități etc.) a constituit fundamentul teoretic pe care s-a clădit biologia românească și a avut un mare răsunet în viața culturală a Romîniei: în filozofie și sociologie, în istorie și drept, în lingvistică și critică literară. Influența darwinismului în filozofia românească s-a exercitat în trei direcții: a) a con-

tribuit la formarea unui curent materialist în științele biologice (Gr. Ștefănescu, Pavel Vasici, A. P. Alexi, St. Michăilescu, V. Babeș, N. Leon, D. Voinov, E, Racoviță); b) a influențat concepțiile filozofice ale lui V. Conta, Dimitrescu-Iași, A. D. Xenopol, P. P. Negulescu; c) a contribuit la formarea unui larg curent ateist; Tiron, Zosin, Mușoiu, revista *Rațiunea*, *Revista ideii* etc.

La discuții, tov. Radu Pantazi a subliniat necesitatea abordării problemelor legate de atitudinea marxiștilor romîni față de darwinism; tov. Crizantema Totoescu a arătat că materialul vast, cu privire la istoria darwinismului pe care l-a adunat tov. Ghiță, ar fi fost interesant să fie periodizat, ținîndu-se seama de modul și gradul însușirii sale de către oamenii de știință din țara noastră.

b) *Comunicările de istoria filozofiei universale.* Comunicarea tov. Acad. C. I. Gulian, *Sensurile cunoașterii la Socrate*, a pus în discuție problema influenței eticului în cunoaștere. Autorul a încadrat pe Socrate în momentul istoric și a arătat influența acestui moment asupra dezvoltării filozofice a lui Socrate, combătînd interpretarea idealistă și apologetică a istoricilor burghezi ai filozofiei. Împotriva pozițiilor extremiste privitoare la interpretarea filozofiei socratice, autorul, pornind de la asemănarea dintre Socrate și Platon a interpretat teza socratică: „virtutea este cunoaștere", după cum urmează. Teza are două sensuri: unul pozitiv și altul negativ. Sensul pozitiv al tezei rezidă în aceea că Socrate cere omului să reflecteze asupra lui însuși. Prin aceasta, Socrate se dovedește a fi individualist dar abordează totodată categoria conștiinței etice. Individualismul său nu este însă asocial. Acest individualism decurge din critica pe care o face pozițiilor democratice în politică și etică. Cerînd ca filozofia să fie practică, Socrate dă cuvîntului un sens formal, deoarece pentru el aceasta înseamnă că omul, înainte de a acționa, trebuie să se cunoască pe sine. Pentru Socrate, acest lucru însemnează desă vîrșire morală, fără de care obținerea puterii politice nu e posibilă. Aspectul negativ al tezei socratice mai sus enunțate rezidă în aceea că Socrate refuză să implice cunoașterea naturii în filozofie. La discuțiile în jurul acestei comunicări tov. R. Stoichiță, M. Florian, I. Hurduc etc. au subliniat importanța clarificării de către acad. C. I. Gulian a sensurilor cunoașterii la Socrate.

Conceptul de mișcare la Platon și definiția marxistă a mișcării, a format obiectul comunicării tov. T. Papadopol. În prima parte a lucrării, autorul a scos în evidență laturile pozitive și negative ale concepției platonice despre mișcare. Meritul principal al acestei concepții constă — după T. Papadopol — în faptul că a contribuit la pregătirea soluției hegeliene a acestei probleme. În continuare a fost abordată definiția marxistă a mișcării și în special a mișcării mecanice dată de Engels și Lenin, în care caracterul obiectiv contradictoriu al mișcării apare și în reflectarea sa logică. În legătură cu aceste probleme, autorul a combătut poziția acelor filozofi marxiști (A. Schaff, I. Bartos și alții), după care definiția marxistă a mișcării ar fi o „rămășiță a hegelianismului" ea trebuind să fie, în consecință, înlocuită cu alta, conformă principiului noncontradicției. Definiția mișcării dată de către clasicii marxismului — a arătat referentul — reprezintă o judecată complexă contradictorie pe deplin valabilă, în care principiul noncontradicției este depășit pe plan intrajudicativ, (afectarea subiectului de un predicat contradictoriu) și totodată este respectat pe plan interjudicativ, în sensul că afectarea subiectului de un predicat contradictoriu este numai afirmată (nu este afirmată și negată în același timp).

Tov. prof. Mircea Florian a prezentat la sesiune cîteva concluzii ale cercetărilor sale asupra operei aristotelice și a celei kantiene. În ceea ce privește logica aristotelică, autorul a arătat că „*Organon*"-ul nu o epuizează. În *Organon* este cuprinsă numai metoda de expunere a adevărurilor constituite. În operele de biologie, Aristotel a formulat metoda de descoperire inductivă a adevărului.

Autorul a luat atitudine împotriva obiecției aduse aristotelismului de către Ed. Zeller și alți filozofi burghezi, în problema indivi-

dual-general, arătînd că pentru Aristotel universalul există în individual și este principiul care luminează individualul. Autorul a încercat de asemenea să pună în valoare ideile dialectice ale marelui gînditor antic.

Privitor la cealaltă temă, *Elemente viabile în filozofia lui Kant*, Mircea Florian, plecînd de la interpretarea leninistă a filozofiei kantiene ca un compromis între materialism și idealism, a arătat că unul din elementele viabile în filozofia lui Kant este teoria experienței (nu justificarea acesteia prin „rațiune pură"). În teoria rațiunii pure există de asemenea elemente viabile cum ar fi : *metoda critică și dialectica.*

Tov. Al. Posescu a prezentat comunicarea *Materialism și idealism în tratatul lui Spinoza despre îndreptarea intelectului.* Referindu-se la unii interpreți ai filozofiei spinoziste, autorul a arătat că aceștia au căutat să demonstreze materialismul lui Spinoza nu numai în ceea ce privește ontologia dar și în ceea ce privește gnoseologia. Acești interpreți — a arătat autorul — se bazau în interpretarea lor pe ideea enunțată de Spinoza: „ordinea și înlănțuirea ideilor este însăși ordinea și înlănțuirea lucrurilor". În textul *Eticii*, însă — a susținut Al. Posescu — domină principiul idealist: adevărul este normă și pentru sine și pentru fals, fapt care dispensează gîndirea în actul cunoașterii de orice raportare la realitate. În *Tratat* regăsim această teză : formarea ideilor adevărate ține exclusiv de natura cugetării. Ca orice idealist, Spinoza confundă funcțiile intelectului cu legile realității. Așadar, materialist în concepția sa despre lume, Spinoza a simțit falsitatea idealismului său gnoseologic, fapt care l-a determinat să facă unele concesii materialismului și în gnoseologie. El va admite pe alocuri condiționarea empirică a gîndirii în actul cunoașterii, fără să fie convins că poate renunța la idealism. Punctul de vedere susținut de tov. Posescu a fost combătut de către tov. I. S. Firu, C. I. Gulian, I. Hurduc, Radu Pantazi, care au arătat că în gnoseologie Spinoza nu este idealist cu inconsecvențe materialiste, ci raționalist — cu elemente materialiste.

În legătură cu traducerea *Logicii* lui Hegel în românește, tov. R. Stoichiță a prezentat comunicarea *Înțelesul termenului „das Sein" în filozofia hegeliană și cum ar putea fi el mai bine redat în românește.* Pentru a determina sensul termenului „das Sein" din logica lui Hegel, fapt impus de o înțelegere cît mai exactă a filozofiei hegeliene, autorul pornește de la delimitarea următorilor termeni: „a fi" (simplul fapt de a fi) și „a exista" (existență). Termenul de „existență" are, indiferent de voința noastră, și sensul de „a persista". Termenul „a exista" este *abstract-logic*, de ordinea intelectului, pe cînd termenul „a fi" e *concret-logic*, de ordinul rațiunii dialectice. Acesta din urmă nu implică persistența, el cuprinde în țesătura sa trecerea. Așadar „das Sein" reprezintă trecătorul (= subiectul trecerii) și de asemenea și trecerea (= procesul). Nici un subiect nu există de sine stătător, deosebit de trecerea sa. Datorită acestui fapt *el e cel ce este numai.* Însă *cel ce este numai* lipsit de orice determinație, nu poate *nici o clipă* să rămînă *același.* El este fără a fi identic cu el însuși. De aici rezultă că pentru Hegel „identitatea cu sine însuși nu își subordonează trecerea, schimbarea, devenirea, ci dimpotrivă *ia ființă* din devenire ca identitate cu sine a diferitelor forme de existență". Urmează deci că subiectul are la Hegel două sensuri: 1) „Cel ce este ceea ce este; identic cu el însuși în raport cu predicatele sale și *diferit* de ele" (iată caracterul său *finit* și *relativ*) și 2) „Cel ce este și nu este identic cu predicatele sale și mereu diferit de el însuși, dezbinîndu-se în sine și reunindu-se în sine" (iată caracterul său *infinit* și *absolut*). După ce arată că „das Sein" nu poate fi tradus prin existență, R. Stoichiță conchide că numai cuvîntul *Ființa* poate reda fidel sensul propriu categoriei hegeliene „das Sein" ca subiect. „Ființa este subiectul *absolut* în începutul său absolut. La discuții tov. Prof. Virgil Bogdan traducătorul în românește al *Fenomenologiei spiritului* și-a exprimat acordul cu punctul de vedere susți-

nut de tov. Stoichiță. Tovarășii M. Florian, I. Hurduc, Gh. Pușcașu, au subliniat însemnătatea precizării terminologiei în traducerea acestei lucrări fundamentale fiind de acord cu termenul propus de autor.

IV. *Comunicări privind probleme din domeniul esteticii* au susținut tovarășii: prof. M. Breazu, H. Bratu și Gr. Smeu.

Tov. Prof. Marcel Breazu în comunicarea *Etic și estetic* a analizat atît legătura dintre etic și estetic cît și specificul lor. Accentuînd asupra faptului că funcția cognitivă și educativă a artei se realizează prin intermediul funcției estetice, autorul a arătat că legătura între etic și estetic pornește de la elementul *afectiv*, care se sudează cu cel intelectiv și concret-senzorial în sinteza ideii artistice. Însușirile estetice ale lucrurilor sînt însușiri sociale datorită *valorificării*, care e în funcție de conștiința estetică a societății în diferite epoci istorice, sînt obiectiv determinate de condițiile social-istorice. Ceea ce conștiința etică a unei clase, într-o anumită epocă pune în valoare ca fiind *just*, conștiința ei estetică apreciază ca fiind *frumos*. Legătura dintre etic și estetic se manifestă prin oglindirea în artă a *tipicului*. Idealul estetic al unei clase, al unei epoci apare în același timp în realizările artistice ale vremii ca întruchipare a năzuințelor ei etice. Imaginile tipice ale artei realiste, a arătat autorul, stabilesc în interiorul lor, *în imanență*, corelația dintre valoarea etică și estetică ce oglindesc năzuințele unei clase dintr-o epocă determinată. La distincția pe care autorul a făcut-o — după Burov — între obiectul zugrăvirii și obiectul cunoașterii artistice s-a obiectat de către tov. H. Bratu și M. Deznan că această distincție nu este întemeiată, întrucît în obiectul cunoașterii artistice intră implicit și obiectul zugrăvirii, deoarece prin reflectarea artistică noi cunoaștem simultan atît subiectivitatea artistului cît și realitatea obiectivă zugrăvită, obiectul zugrăvirii. Subliniind însemnătatea rolului aprecierii subiective a operei de artă, ca o delimitare față de sociologismul vulgar, H. Bratu, în intervenția sa, a susținut teza că obiectivitatea valorii artistice se exprimă în primul rînd în faptul că din punct de vedere estetic obiectul și calitatea artistică sînt anterioare subiectului. Criteriul obiectivității valorii estetice îl dă în primul rînd obiectul și nu subiectul. O dată cu asemănările dintre etic și estetic trebuie subliniate și deosebirile și anume faptul că în estetică avem de-a face cu un obiect „ontologic", care este frumosul natural sau opera de artă. H. Wald și R. Stoichiță s-au declarat în general de acord cu teza susținută de M. Breazu.

Criticînd cercetările istoriei literare efectuate pe baza unor scheme universale și abstracte cît și inducția, defectuoasă, unilaterală, tov. Horia Bratu, în comunicarea *Unele probleme ale teoriei realismului*, subliniază trei criterii, care, după părerea sa, reprezintă „punctul de întîlnire de la care poate fi determinată, pe baza analizei social-istorice și estetice, calea dezvoltării fiecărei literaturi în parte". Aceste criterii ar fi următoarele: 1) specificul dezvoltării social-istorice, formulată în raport cu schema generală a succesiunii orînduirilor sociale; 2) criteriul ideologic-cultural și anume găsirea unui punct de intersecție, a unei epoci, a unei categorii, care poate fi regăsită în toate literaturile naționale. (De exemplu, în perioada trecerii de la feudalism la capitalism, în toate țările se manifestă o mișcare ideologică culturală cu un conținut universal asemănător — iluminismul. Acest curent se regăsește în toate țările și depășește sfera estetică manifestîndu-se în doctrina politică, filozofică, în știință etc.); 3) existența unui realism critic — care apare *obligator* în dezvoltarea oricărei literaturi naționale dar nu mai corespunde unei perioade tip ca iluminismul. Acad. C. I. Gulian a subliniat necesitatea demonstrării prin exemple a tezelor tov. Bratu întrucît în cazul trecerii directe de la feudalism la socialism, iluminismul nu poate explica specificul dezvoltării diferitelor literaturi naționale. Subliniind meritul lui H. Bratu de a fi căutat criteriile specifice ale periodizării literaturilor moderne naționale, M. Deznan

și-a exprimat rezerva față de considerarea iluminismului ca un criteriu universal valabil în această periodizare. Susținînd părerea tov. Bratu, I. Lungu a insistat în intervenția sa asupra necesității extinderii cercetării iluminismului în domenii variate: filozofie, politică, știință, literatură etc.

În comunicarea *Raportul dintre obiectiv și subiectiv în considerarea frumosului din realitate*, tov. Gr. Smeu subliniază că subiectul are un rol *activ, apreciază*, fenomenul real ca fiind frumos, *valorificînd* astfel anumite calități obiective pe care acesta le posedă: formă, culoare, simetrie, armonie etc. Caracterizînd armonia, autorul argumentează că sensul ei este acela de *structurare internă, calitativ nouă* a mai multor elemente obiectiv-variate în așa fel, încît culoarea sau forma de pildă, luate fiecare în parte, desprinse mecanic din contextul *unității obiective* nu sînt capabile să determine frumusețea fenomenului.

Subliniind ideea condiționării istorice obiective a subiectului valorificator, Gr. Smeu evidențiază totodată caracterul general uman al sentimentului frumosului realității. Dar acest caracter este la rîndul său condiționat, pe de o parte în sensul *istoricității* capacității de a aprecia estetic fenomenele naturale, iar pe de altă parte, în sensul *necesității* de a fi prezentă libertatea omului față de natură, libertate cu o modalitate *concret istorică* de manifestare.

La discuțiile pe marginea comunicării, tovarășii M. Breazu, S. Leibner, M. Deznan, s-au declarat de acord cu modul în care Gr. Smeu a abordat problema raportului dintre obiectiv și subiectiv în considerarea frumosului din realitate. Vorbitorii au avut însă și unele obiecții critice. M. Breazu a subliniat necesitatea de a fi înlăturată confuzia care se face între frumosul din realitate și frumosul din artă. El a amintit că „una este a *zugrăvi frumos* un lucru și alta este a zugrăvi un *lucru frumos*". S. Leibner a insistat asupra necesității de a fi fundată obiectiv problema urîtului, aspect care lipsește din comunicare, iar M. Deznan ca și S. Leibner, au reproșat autorului lipsa unei ierarhizări a frumosului din realitate.

V. *În comunicările de logică* s-au abordat atît probleme de logică formală cît și probleme de logică dialectică.

Tov. Prof. Dan Bădărău a expus la sesiune rezultatele cercetărilor sale privitoare la *Dubla negație în vorbirea curentă*. În judecățile simple de tipul subiect-copulă-predicat, în judecățile modale simple (și nu compuse) dar totuși complexe prin faptul că ele cuprind două părți distincte: un *modus* și un *dictum* (este posibil ca x să fie y) ca și în judecățile de adevăr ce prezintă și ele un *modus* și un *dictum* (este adevărat... sau este fals... sau este dubios... sau este de admis că x să fie y etc.), dubla negație se anulează, transformîndu-se în afirmație. Caracterul comun al tuturor acestor familii de modale ca și de altfel a modalelor clasice este că *modul* îndeplinește o funcție adverbială. Pornind de la această considerație, afirmă autorul, se poate înțelege de ce, la modale, negația pusă pe *modus* se anulează cu negația pusă pe *dictum*. Și una și cealaltă afectează în fond tot verbul din dictum, adică termenul copulativ al judecății devenită judecată simplă.

În comunicarea *Sensul termenului de „unitatea contrariilor"* tov. Pavel Apostol a combătut pe cei ce imputau lui Hegel și clasicilor marxism-leninismului că ar fi confundat opoziția contrară (alb-negru) și opoziția contradictorie (alb-non-alb). În logica formală a arătat autorul, contrarietatea și contradicția sînt privite ca momente diferite, independente unul de altul, rămînîndu-se astfel la suprafața lor, la forma lor (a acestor opoziții), fără să se pătrundă în conținutul lor. Dar o dată depășită *forma raportului* (de contrarietate sau contradicție) — fapt impus de însuși caracterul discursiv al gîndirii care determină cunoașterea să nu se oprească la nedeterminat, ci să treacă la determinare — pătrunzînd în conținutul momentelor, vom constata că orice contrarietate determinată se poate transcrie în forma unei contradicții nedeterminate: Non-a→b (non-a implică b).

Non-alb se determină pozitiv în negru, roșu etc., transformîndu-se în raport cu *a* dintr-un opus contradictoriu într-un opus contrar.

Vii discuții s-au purtat în jurul comunicării tovarășei Ileana Hurduc, *Către o formalizare a legii contradicției dialectice*, unde autoarea a propus o formulare simbolică a legii identității contrariilor ca una din axiomele de bază ale logicii dialectice, care trebuie să înlocuiască, într-un sistem logic-deductiv, legea formală a contradicției (singura lege pe care nici un sistem de logică formală nu o înfrînge, spre deosebire de legea terțiului exclus sau a identității).

Simbolizarea propusă presupune o altă definire a valorilor de adevăr și fals ale mediației decît în sistemele de logică matematică cunoscută. Autoarea a propus o matriță a acestor valori ale negației dialectice. La discuții: H. Wald, Clara Dan, R. Tomoiagă, T. Papadopol au adus o serie de obiecții. Ei s-au referit la injustețea încercării de a formaliza logica dialectică (principial nu e posibil, acest lucru deoarece: 1) logica dialectică trebuie să exprime calitatea; 2) logica dialectică trebuie să rămînă discursivă). În discuții s-a arătat totuși că deși formalizarea este meritorie ea nu poate depăși limitele logicii formale.

★

Sesiunea internă de comunicări a Institutului de filozofie — așa cum a arătat și acad. C. I. Gulian în cuvîntul de închidere — a reliefat cu pregnanță progresul evident înregistrat în cadrul muncii de cercetare filozofică, nivelul înalt pe care ea l-a atins în momentul actual. Atingînd o problematică variată, străduindu-se a aduce puncte de vedere noi în abordarea ei, confruntîndu-și-le (în cadrul unei vii lupte de opinii) cu cele ale altor cercetători, cercetătorii din cadrul Institutului de filozofie al Academiei R.P.R., nu au părăsit însă nici un moment terenul solid al marxism-leninismului, situîndu-se ferm pe pozițiile sale și combătînd atît alunecările dogmatice cît, mai ales, pe cele revizioniste.

Sesiunea a făcut să reiasă limpede lărgirea considerabilă a problematicii luate în cercetare, spiritul viu, creator al cercetării, înalta ținută științifică ce a caracterizat atît comunicările cît și intervențiile pe marginea lor. Toate acestea au evidențiat rodnicia muncii cercetătorilor Institutului.

Schimbul larg și principial de păreri — cu toată deosebirea punctelor de vedere în unele chestiuni — a contribuit în mod substanțial la lămurirea problemelor, constituind un serios stimulent pentru progresul viitor al muncii de cercetare științifică.

Sesiunea a avut și meritul de a strînge, laolaltă cu cercetătorii diferitelor sectoare ale Institutului, cercetători ai secției de filozofie din Cluj, membri ai catedrelor de științe sociale etc., aducînd astfel un prețios aport la o mai bună cunoaștere reciprocă, la strîngerea legăturilor științifice și punînd bazele unei rodnice colaborări viitoare.

Experiența deosebit de bogată în învățăminte, a sesiunii interne de comunicări a Institutului de filozofie impune continuarea regulată a unor astfel de manifestări, care, sîntem siguri, vor deveni din ce în ce mai bogate în conținut, mai rodnice.

Gh. Berescu-Em. Drob

DISCUȚII ÎN LEGĂTURĂ CU ELABORAREA CURSULUI UNIVERSITAR DE MATERIALISM DIALECTIC ȘI ISTORIC

În cursul lunii ianuarie a. c., a avut loc consfătuirea unor cadre didactice de la catedrele de materialism dialectic și istoric de la *Universitatea C. I. Parhon, Institutele de artă, I.S.E.P., Institutul medico-farmaceutic, Institutul agronomic* și alte instituții de învățămînt superior din București. La consfătuire — care a fost organizată din inițiativa Comitetului de partid al Centrului universitar București și a Direcției predării științelor sociale din

Ministerul Învățământului și Culturii — au participat și delegați de la catedrele respective ale universităților *Victor Babeș* și *Bolyai* din Cluj și *Al. I. Cuza* din Iași, reprezentanți ai Ministerului Învățământului și Culturii, invitați de la *Institutul de științe sociale de pe lîngă C.C. al P.M.R., Institutul de filozofie al Academiei R.P.R.* și de la *E.S.P.L.P.* Consfătuirea a avut ca obiect dezbaterea problemelor legate de elaborarea unui curs științific de materialism dialectic și istoric pentru uzul studenților din țara noastră. La discuții au participat următorii tovarăși (în ordinea înscrierii la cuvînt): C. Niță, M. Ușersohn, I. Cernea, H. Wald, Dunăreanu, Colaș, A. Roth, L. Davidsohn, L. Grümberg, C. Alexe, C. Nicuță, M. Breazu, C. Dimitriu. Concluziile consfătuirii au fost trase de tov. C. Niță secretar al Comitetului de partid al Centrului universitar București.

Participanții la consfătuire au analizat cursul de materialism dialectic și istoric tipărit anul trecut în Editura Ministerului Învățământului și Culturii — curs de circulație internă, destinat studenților din toate instituțiile de învățămînt superior (cu excepția facultăților de filozofie). Vorbitorii au apreciat meritele reale ale acestei prime variante, considerînd-o un bun început al viitoarei activități sistematice de elaborare definitivă a cursului de materialism dialectic și istoric. Din punct de vedere didactic, cursul inițial de materialism dialectic și istoric a contribuit la pregătirea studenților, reușind să expună concis o serie de probleme de bază ale filozofiei marxiste pe care s-a străduit să le lege de cerințele practicii.

Reflectînd o exigență sporită față de munca lucrătorilor din domeniul filozofiei marxiste, discuțiile au scos la iveală și o serie de lipsuri serioase ale cursului — unele, inerente începutului. În intervenții au fost criticate asemenea lacune ca: tratarea incompletă, empirică, neadîncită a unor probleme de bază (este destul să menționăm capitolul închinat categoriilor dialecticii materialiste), lipsa unei închegate legături logice între diferite capitole ale cursului, unele confuzii comise în prezentarea problemelor, caracterul abstract, pur declarativ și schematismul unor enunțuri, insuficienta documentare, monotonia și deficiențele stilistice ale cursului.

Consfătuirea a preconizat o serie de măsuri în vederea redactării noului curs de materialism dialectic și istoric care urmează să apară într-o nouă redactare încă în timpul acestui an. Participanții la discuție au pus problema restructurării și îmbogățirii cursului, relevînd necesitatea imperioasă de a se reflecta mai complet și mai sistematic în cuprinsul său, aportul adus de cercetarea creatoare marxist-leninistă în ultimul timp. În elaborare trebuie să se țină seamă de observațiile și contribuțiile realizate în cadrul discuțiilor purtate în trecutul apropiat pe diferite teme filozofice (de pildă, în problema categoriilor dialecticii materialiste, în problema raportului între existența socială și conștiința socială ș. a.).

Desfășurate la un înalt nivel, discuțiile au adus o serie de propuneri concrete valoroase care vor permite ca — ținîndu-se seama de ele — redactarea noului curs de materialism dialectic și istoric să fie încununată de succes, realizînd un nivel științific mai ridicat. Viitorul curs va trebui să combată cu o și mai mare eficiență tentativele revizioniste și greșelile dogmatice, aducînd o contribuție de seamă la nobila sarcină a răspîndirii filozofiei marxiste.

NOTE DE LECTURĂ

De un deosebit interes nu numai pentru istoria mișcării muncitorești, dar și pentru istoria gîndirii socialiste, este corespondența dintre Engels și Paul și Laura Lafargue, publicată de E. Bottigeli și P. Meier la Paris în „Editions Sociales". Primul volum, care cuprinde perioada dintre 1868 și 1886 a apărut în 1956, iar al doilea volum cuprinzînd perioada dintre 1887—1890 a apărut în 1957. Cel de-al treilea e în curs de apariție. Bogăția și valoarea documentară a acestei corespondențe a făcut pe critici și comentatori să-l considere pe Engels drept „unul din marii autori de reportaje internaționale, care au stabilit note de mare valoare pentru jurnalismul internațional de după 1870" (Georges Bourgin în *Revue de Synthèse*, nr. 5—6, 1957).

Primul volum prezintă printre altele, documente și mărturii interesante pentru istoria Comunei din Paris și pentru aceea a mișcării proletare și a ideilor acestei mișcări din Franța, în jurul anului 1880, date asupra Congresului de la Roanne din 1822 etc. Volumul 2 are printre altele, interesante considerații asupra „boulangismului", iar volumul 3 va cuprinde texte importante asupra criticii programului de la Gotha, asupra celei de-a IV-a ediții a *Originii familiei*, asupra Congresului de la Erfurt și altele.

Anii aceștia, fecunzi în evenimente senzaționale, sînt pentru autorii corespondenței un prilej de interesante reflecții care privesc progresul clasei muncitoare în Franța și în lume. Găsim de asemenea raportate cele mai interesante fapte și date privitoare la istoria presei muncitorești din această perioadă. Corespondența aceasta prezintă o deosebită valoare, deopotrivă documentar-istorică și ideologică.

I. C.

★

În numărul 5—6 din 1956 din *Revue de Synthèse*, Paul Chalus, publică un documentat studiu intitulat *Originile omului și culturile paleolitice*.

Este o expunere judicioasă și sintetică a concepțiilor și opiniilor, a metodelor și mijloacelor de investigație, care s-au acumulat prin lucrările specialiștilor, alcătuite în urma unor îndelungi cercetări. Ele sînt studiate și comparate cu grijă.

După ce studiază cronologia epocilor preistorice într-un prim capitol, autorul trece în capitolul II la stabilirea pozițiilor în problema originilor omului, studiind cele trei grupe în care sînt clasați oamenii preistorici: arcantropieni, paleantropieni și neantropieni. În capitolul III se ocupă de rasele și culturile Paleoliticului vechi și mijlociu și de problema lui „homo sapiens", iar capitolul IV de culturile Paleoliticului recent. Capitolul V tratează despre arta paleolitică, arătînd implicațiile de natură afectivă și rațională și potențialitatea pe care o cuprind valorile tehnice și estetice ale acestor începuturi îndepărtate ale umanității. Este interesant, de pildă, cum

artistul din epoca renului era capabil să reprezinte femeia, într-o manieră realistă, așa cum demonstrează urmele de la Brassempony, care reprezintă un cap frumos de fată tînără. Capitolul VI și ultimul aruncă o privire asupra omului în drum spre perioada istorică. Studiul se încheie cu o amplă și interesantă bibliografie analitică.

A. B.

★

În același număr din revista centrului național de sinteză, A. C. Crombie de la Universitatea din Oxford, îl prezintă pe cunoscutul savant francez din prima jumătate a veacului al XVIII-lea, Pierre Louis Moreau de Maupertuis sub un aspect nou, prea puțin cunoscut, acela de precursor al transformismului. Binecunoscut ca unul dintre marii matematicieni, ca autor al principiului din fizică ce poartă numele de principiul micimii acțiunii și ca primul protagonist în Franța al ideilor newtoniene, Maupertuis ne apare de data aceasta sub unul din aspectele nu mai puțin importante dar care a atras mai puțin atenția: acela al contribuției pe care o aduce la teoria transformismului organic. El este autorul primului studiu sistematic în vederea formulării unei teorii a cauzei transformismului. Studiul lui A. C. Crombie începe cu o prezentare a vieții plină de interes pe care o trăiește gînditorul și savantul francez, după care discută problema originii speciilor în lumina ideilor de atunci, trecînd în sfîrșit la soluția propusă de Maupertuis. Ideile sale reprezintă astăzi o valoare istorică. Au trebuit probele ulterioare și detaliate ale lui Darwin pentru a convinge pe biologi de operația selecției naturale. Chiar dacă Maupertuis nu a descoperit o teorie pe deplin satisfăcătoare a transformismului și chiar dacă fusese tratat de către contemporanul său, ironicul Voltaire, ca „vechi căpitan de cavalerie travestit în filozof", el ne apare cu toate acestea astăzi ca unul din șefii cohortei evoluționiste.

★

În *Buletinul internațional al științelor sociale*, vol. IX, 1957, editat de UNESCO, a apărut un interesant articol semnat de Ilya Gurvich: *Studiile asupra popoarelor nordului sovietic*. Autorul arată că istoria cuceririi imenselor întinderi siberiene de către om a atras de mult timp atenția savanților. Abia în cursul ultimilor 10 ani, însă, studiul popoarelor din extremul nord a progresat datorită eforturilor specialiștilor sovietici. Comparat cu cel al altor popoare din Siberia, nivelul de dezvoltare al acestora era odinioară extrem de scăzut. Ca urmare a măsurilor aplicate de guvernul sovietic în cadrul reconstrucției economice, popoarele din nord au putut lichida întîrzierea lor culturală și au trecut de la formele primitive de economie și de existență, la forme moderne. Dar vechea lor cultură prezintă un interes viu din punct de vedere științific și de aceea ea face obiectul unor studii amănunțite din partea savanților sovietici. O atenție deosebită se dă studiului etnogeniei acestor popoare. Etnografi, istorici, lingviști, folcloriști, antropologi și arheologi, lucrează împreună la această problemă. Studiile acestea se fac de către diversele institute al Academiei de Științe din U.R.S.S. Ele au un îndoit scop; acela de a aduna documente în vederea descrierilor monografice ale economiei, vieții, moravurilor și culturii acestor popoare prea puțin cunoscute și acela de a le ajuta să participe la construirea socialismului și la ridicarea nivelului lor cultural. Autorul citează monografia etnografului A. Popov asupra poporului uganasan care poate servi ca exemplu pentru acest gen de lucrări. Cercetările concrete ale etnografilor sovietici — conchide autorul — ajută în chip substanțial la reconstituirea genezei fiecărei culturi etnice a unor popoare puțin cunoscute.

C. I.

BIBLIOTECA CENTRALĂ
SIBIU

BULETIN BIBLIOGRAFIC

ALBRECHT, ERHARD, *Die Beziehungen von Erkenntnistheorie, Logik und Sprache.* Max Niemeyer Verlag, Halle (Saale), 1956, 152 p.

БЕИСЕИБИЕВ, К. *Из истории общественной мысли Казахстана второй половины XIX века.* Алма-Ата, 1957, 210 стр.

BERNAL, JOHN D., *Storia della scienza,* I, II. Editori riuniti, Roma, 1956.

BERNARD, GUYON, *La pensée politique et sociale de Balzac.* Armand Collin, Paris.

BOURJADE, JEAN, *Principes de caractérologie.* Neuchâtel, La Baconnière, 1955, 254 p.

BUFFIÈRE, FELIX, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque.* P.U.F., 1956.

FICHTE, JOHANN GOTTLIEB, *Ruf zur Tat.* Verlag der Nation, Berlin, 1956, 395 p.

*** *Friedrich Engels'philosophische Leistung und ihre Bedeutung für die Auseinandersetzung mit der bürgerlichen Naturphilosophie.* Dietz Verlag, Berlin, 1957, 139 p.

HEGEL, G. W. F., *Leçons sur l'histoire de la philosophie.* IVe édition, Gallimard, Paris, 1954, 340 p.

HENRYSSON, STEN, *Applicability of Factor Analysis in the Behavioral Science. A methodological Study.* Almquist et Wiksel, Stockholm, 1957, 156 p.

HERRMANN, Th., *Problem und Begriff der Ganzheit in der Psychologie.* Rohrer, Wien, 1957, 129 p.

*** *История философии.* Издательство Академии Наук СССР, том II, Москва, 1957.

LEFÈVRE, ROGER, *La vocation de Descartes.* I—II. Paris, P.U.F., 1957.

*** *Некоторые философские вопросы естествознания.* М. 1957. Академия Наук СССР. Институт философии.

Probleme des historischen Materialismus und der marxistischen Sozialforschung. Dietz Verlag, Berlin, 1958, 218 p.

РОЖИЦЫН, В. С., *Джордано Бруно и инквизиция.* Изд. Акад. Наук СССР, Москва 1955.

ROSSI, PAOLO, *Francesco Bacone.* Dalla magia alla scienza. Bari, Laterza, 1957, 528 p.

SIMON, HEINRICH und MARIE, *Die alte Stoa und ihr Naturbegriff.* Aufbau-Verlag, Berlin, 1956, 142 p.

ZWEILING, KLAUS, *Der Leninsche Materiebegriff und seine Bestätigung durch die moderne Atomphysik.* Dietz Verlag, Berlin, 1956, 62 p.

ЯКОВЛЕВ, М. В., *Мировоззрение Н. Е. Огарева,* Издательство Академии Наук СССР, 1957, стр. 290.

DIN PARTEA REDACȚIEI

Redacția revistei „Cercetări filozofice" stă la dispoziția colaboratorilor și cititorilor în fiecare luni, miercuri și vineri între orele 11,30—13,30.

Sediul redacției se află în București, B-dul Ilie Pintilie nr. 6, tel. 2.28.16.

Abonamente: 6 luni — 12 lei, 1 an — 24 lei.

Abonamentele se fac la oficiile poștale, prin factorii poștali și difuzorii voluntari din întreprinderi și instituții.

Pentru străinătate, abonamentele se fac prin întreprinderea de stat pentru comerț exterior — „Cartimex", ISCE, str. Aristide Briand nr. 14—18, București.

ИСПРАВЛЕНИЯ В ЖУРНАЛЕ „ФИЛОСОФСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ“, № 1, 1958

На стр. 26, вместо второго абзаца русского текста, следует, читать: В первой главе, озаглавленной: „Ревизионизм—главная опасность для коммунистического мышления и практики в современную эпоху“, указывается, что, в силу своего классового характера, ревизионизм стремится применить марксизм к буржуазным тенденциям и интересам, сделать его либеральным и, следовательно, лишить его живого, революционного содержания.

На стр. 27, строке 6, пункт а) следует читать: Ревизионисты пытаются внести путаницу и в понятие идеологии. Понятие идеологии определено в марксизме-ленинизме как отражение всех тех духовных отношений или форм социального сознания, которые имеют классовый характер.

CORRIGENDA AU N° 1/1958 DE LA REVUE „RECHERCHES DE PHILOSOPHIE“

A la page 27, au lieu du second paragraphe du résumé français, il faut lire : „Le premier chapitre intitulé : *Le revisionnisme — principal danger pour la pensée et pour la pratique communiste à l'époque actuelle,* démontre que, par son caractère de classe, le revisionnisme essaye d'adapter le marxisme aux tendances et aux intérêts de la bourgeoisie et, en même temps, de le rendre plus libéral, donc de le vider de son contenu vivant, révolutionnaire“.

A la page 28, 5e ligne, au point *a*), il faut lire : „les revisionnistes essayent de provoquer la confusion aussi en ce qui concerne le concept d'idéologie. Le concept d'idéologie est défini par le marxisme-léninisme comme un reflet de toutes les relations spirituelles ou formes de la conscience sociale, qui ont un *caractère de classe*“.

ERATA

Pagina	rîndul	în loc de :	se va citi :
10	10 de sus	lumea	lume
12	16 ,, ,,	și — care înseamnă	— care înseamnă
35	7 de jos	neconstituind	reconstituind
48	3 ,, ,,	rev.gorare	reîntărire
50	13 de sus	așadar	așadar numai
50	14 ,, ,,	marxistă	a lui Marx
53	14 ,, ,,	a realizat	a reafirmat
54	22 ,, ,,	formulate ca ipoteze	formulate la început ca ipoteze
62	6 de jos	rolul	rodul
113	20 de sus	deducțiile	raționamentele
114	7 ,, ,,	deducții	raționamente
126	10 de jos	determine	determinate
140	5 ,, ,,	Бора	Бома
141	8 ,, ,,	Bohr	Bohm
150	3 ,, ,,	1833	1863
157	21 de sus	lurări	lucrări
193	15 ,, ,,	care urmărește să depășească dua-	fiindcă, după el, cîmpul social re-

INTREPRINDEREA
POLIGRAFICĂ Nr. 3
BUCUREȘTI

Lei 5.–

ACADEMIA REPUBLICII POPULARE ROMÎNE
INSTITUTUL DE FILOZOFIE

Bibl

CERCETĂRI FILOZOFICE

I 7859

ANUL V 1958

DIN SUMAR

INTRANSIGENŢA REVOLUŢIONARĂ FAŢĂ DE REVIZIONISM — SARCINA PRINCIPALĂ A LUPTEI IDEOLOGICE

LUPTA LUI LENIN ÎMPOTRIVA REVIZIONISMULUI ÎN MIŞCAREA MUNCITOREASCĂ de A. OKULOV (U.R.S.S.)

DESPRE TERTIUM NON DATUR (II) de AT. JOJA

DESPRE UNELE PROBLEME ALE CAUZALITĂŢII ÎN MEDICINĂ de ŞT.-M. MILCU

PROBLEMA STATULUI — PRINCIPALĂ ARENĂ DE LUPTĂ ÎNTRE MARXISM-LENINISM ŞI REVIZIONISM de M. NEMŢEANU

ÎMPOTRIVA DENATURĂRILOR ANTIMARXISTE ALE TEORIEI CLASELOR de I. ALUAŞ

PERSONALISMUL — O RELIGIE FILOZOFICĂ de LUDWIG GRÜNBERG

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII POPULARE ROMÎNE

CERCETĂRI FILOZOFICE * ANUL V, 3, 1958

EA RPR

0 IIII. 2005

I 7859.

ACADEMIA REPUBLICII POPULARE ROMÎNE
INSTITUTUL DE FILOZOFIE

-- ULU 2014

CERCETĂRI FILOZOFICE

BIBLIOTECA CENTRALĂ
SIBIU

U IAȘI 2022

3

ANUL V

1958

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII POPULARE ROMÎNE

1915

1964

„CERCETĂRI FILOZOFICE" REVISTĂ DE FILOZOFIE

APARE DE 6 ORI PE AN

COMITETUL DE REDACȚIE

ACAD. C. I. GULIAN — redactor responsabil; ACAD. A. JOJA; ACAD. M. RALEA; PROF. T. BUGNARIU, membru corespondent al Academiei R.P.R.; P. APOSTOL; D. BĂDĂRĂU; I. BANU; C. BORGEANU; M. BREAZU — redactor responsabil adjunct; N. MELINESCU; D .D. ROȘCA; STANCIU STOIAN; AL. TĂNASE — redactor responsabil adjunct; H. WALD.

REDACȚIA, BUCUREȘTI, B-dul Ilie Pintilie, nr. 6, tel. 12.28.16.

ACADEMIA REPUBLICII POPULARE ROMÎNE
INSTITUTUL DE FILOZOFIE

CERCETĂRI FILOZOFICE

Anul V, nr. 3 1958

SUMAR

Pag.

* * * Intransigența revoluționară față de revizionism — sarcina principală a luptei ideologice 9
A. OKULOV (U.R.S.S.), Lupta lui Lenin împotriva revizionismului în mișcarea muncitorească 23
AT. JOJA, Despre tertium non datur (II) 41
ȘT.-M. MILCU, Despre unele probleme ale cauzalității în medicină . . 55
M. NEMȚEANU, Problema statului — principală arenă de luptă între marxism-leninism și revizionism 67
I. ALUAȘ, Împotriva denaturărilor antimarxiste ale teoriei claselor . . 83
LUDWIG GRUNBERG, Personalismul — o religie filozofică 95

COMUNICĂRI

TEOFIL T. VESCAN, Pentru o interpretare materialist-dialectică a unor probleme ale fizicii și tehnicii contemporane 117

Discuții

PERIODIZAREA ISTORIEI FILOZOFIEI DIN ROMÎNIA

CAROL GÖLLNER (Sibiu), Cu privire la locul gînditorilor sași transilvăneni în istoria filozofiei din Romînia 125
S. IZSÁK (Cluj), În legătură cu periodizarea istoriei filozofiei din Romînia 129

CRITICĂ ȘI BIBLIOGRAFIE

Al doilea volum al *Operelor* lui Marx și Engels *(S. Vieru—E. Drob)*; Raportul dintre materialismul dialectic și științele particulare *(A. Zola)*; O critică marxistă a sociologiei burgheze din Romînia *(Costea Ștefan)*; O nouă aventură a antimarxismului *(Tomin Uroș)* 131

MIȘCAREA FILOZOFICĂ DE PESTE HOTARE

Problema contradicției în lumina științei și practicii contemporane *(I. Mironescu)*; Discuții asupra problemelor fizicii contemporane *(St. P.)* 155

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII POPULARE ROMÎNE

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

Pag.

Sesiunea științifică a tinerelor cadre din institutele din București ale Academiei R.P.R. *(O. Bădina)*; Sesiunea internă de comunicări a Secției de filozofie a Institutului de istorie și filozofie din Cluj *(I. L.)*; Comunicări de filozofie la sesiunea științifică a Universității „C. I. Parhon" *(G. Pușcașu)* 161

NOTE

Note de lectură 173

Buletin bibliografic 181

Din sumarele revistelor străine primite la redacție 183

АКАДЕМИЯ РУМЫНСКОЙ НАРОДНОЙ РЕСПУБЛИКИ
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

ФИЛОСОФСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Год издания V, № 3 1958

СОДЕРЖАНИЕ

Стр.

* * * Революционная непримиримость по отношению к ревизионизму — главная задача идеологической борьбы 9

А. ОКУЛОВ (СССР), Борьба Ленина против ревизионизма в рабочем движении 23

Ат. ЖОЖА, О tertium non datur (II) 41

Ш. М. МИЛКУ, О некоторых вопросах причинности в медицине . . . 55

М. НЕМЦЯНУ, Вопрос государства — главная арена борьбы марксизма-ленинизма с ревизионизмом 67

И. АЛУАШ, Против антимарксистских искажений теории классов . . . 83

ЛУДВИГ ГРЮНБЕРГ, Персонализм — философская религия 95

СООБЩЕНИЯ

ТЕОФИЛ Т. ВЕСКАН, За диалектико-материалистическое толкование некоторых вопросов современной физики и техники 117

Дискуссии

ПЕРИОДИЗАЦИЯ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ В РУМЫНИИ

КАРОЛ ГЕЛЛНЕР (Сибиу), К вопросу о месте трансильванских сакских мыслителей в истории философии в Румынии. 125

С. ИЖАК (Клуж), В связи с периодизацией истории философии в Румынии 129

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Второй том *Сочинений* Маркса и Энгельса (*С. Виеру — Е. Дроб*); Отношение между диалектическим материализмом и частными науками (*А. Зола*); Марксистская критика буржуазной социологии в Румынии (*Костя Штефан*); Новая авантюра антимарксизма (*Томин Урош*) 131

ФИЛОСОФСКОЕ ДВИЖЕНИЕ ЗА РУБЕЖОМ

Вопрос о противоречии в свете современной науки и практики (*И. Мироненку*) ; Дискуссии по вопросам современной физики (*С.П.*) . . . 135

ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ РУМЫНСКОЙ НАРОДНОЙ РЕСПУБЛИКИ

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Научная сессия молодых кадров бухарестских институтов Академии РНР (*О. Бэдина*); Научная сессия философского отделения Института истории и философии в Клуже (*И. Л.*); Доклады по философии на научной сессии Университета „К. И. Пархон" (*Г. Пушкашу*) . . 161

ЗАМЕТКИ

По страницам печати 173

Библиографический бюллетень 181

Из содержаний поступивших в редакцию заграничных журналов 183

ACADÉMIE DE LA RÉPUBLIQUE POPULAIRE ROUMAINE
INSTITUT DE PHILOSOPHIE

RECHERCHES DE PHILOSOPHIE

Ve année, no 3 1958

SOMMAIRE

Page

. * . L'intransigeance révolutionnaire à l'égard du revisionnisme, principale tâche de la lutte idéologique 9

A. OKOULOV (U.R.S.S.), La lutte de Lénine contre le revisionnisme au sein du mouvement ouvrier 23

AT. JOJA, Le problème du tertium non datur (II) 41

ŞT.-M. MILCU, Quelques problèmes de la causalité en médecine . . . 55

M. NEMŢEANU, Le problème de l'Etat — principale arène de la lutte entre le marxisme-léninisme et le revisionnisme 67

I. ALUAŞ, Contre les dénaturations antimarxistes de la théorie des classes 83

LUDWIG GRUNBERG, Le personnalisme — une religion philosophique 95

COMMUNICATIONS

TEOFIL T. VESCAN, Pour une interprétation matérialiste-dialectique de certains problèmes du domaine de la physique et de la technique contemporaine 117

Discussions

LA DIVISION EN PÉRIODES DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE EN ROUMANIE

CAROL GOLLNER (Sibiu), La place des penseurs saxons de Transylvanie dans l'histoire de la philosophie en Roumanie 125

S. IZSÁK (Cluj), Sur les périodes de l'histoire de la philosophie en Roumanie 129

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

Le deuxième volume des *Œuvres* de Marx et Engels (S. Vieru-E Drob) ; Le rapport entre le matérialisme dialectique et les sciences particulières *(A. Zola)* ; Une critique marxiste de la sociologie bourgeoise en Roumanie *(Costea Ştefan)* ; Une nouvelle aventure de l'antimarxisme *(Tomin Uroş)* 131

LE MOUVEMENT PHILOSOPHIQUE À L'ÉTRANGER

Le problème de la contradiction à la lumière de la science et de la pratique contemporaine *(I. Mironescu)* ; Discussions sur les problèmes de la physique contemporaine *(St.P.)* 155

ÉDITIONS DE L'ACADÉMIE DE LA RÉPUBLIQUE POPULAIRE ROUMAINE

LA VIE SCIENTIFIQUE

Page

La session scientifique des jeunes cadres des Instituts de Bucarest de l'Académie de la R.P.R. (*O. Bădina*) ; La session scientifique de la Section de Philosophie de l'Institut d'Histoire et de Philosophie de Cluj (*I. L.*) ; Communications de philosophie à la session scientifique de l'Université «C. I. Parhon» (*G. Puşcaşu*) 161

NOTES

Notes de lecture 173

Bulletin bibliographique 181

Extraits des sommaires des revues étrangères reçues à la rédaction . . 183

INTRANSIGENȚA REVOLUȚIONARĂ FAȚĂ DE REVIZIONISM — SARCINA PRINCIPALĂ A LUPTEI IDEOLOGICE

Clasa muncitoare reprezintă forța socială cea mai înaintată a zilelor noastre, forță a cărei misiune istorică este transformarea radicală — pe cale revoluționară — a societății capitaliste, crearea unei societăți noi — liberă de exploatare, și a unui om nou. În lupta împotriva forțelor sociale retrograde, ideologia clasei muncitoare, marxism-leninismul, este o armă de prim rang, care dă dușmanului de clasă lovituri nimicitoare.

Pentru apărarea și perpetuarea dominației sale de clasă, a regimului de cruntă asuprire și exploatare, împotriva mișcării muncitorești internaționale de ale cărei forțe se teme, burghezia folosește nu numai arme economice, politice, metode militaro-polițienești, dar și arme ideologice, pe care le opune învățăturii marxist-leniniste. În cunoscuta sa lucrare *Marxism și revizionism,* Lenin scria: „Dezvoltarea marxismului, răspîndirea și consolidarea ideilor marxiste în sînul clasei muncitoare duc în mod inevitabil la înmulțirea și întețirea atacurilor burgheze împotriva marxismului, care după fiecare „nimicire" a lui de către știința oficială devine mai puternic, mai oțelit și mai viabil" [1]. Și pentru că vechiul arsenal ideologic, ca și vechile metode de luptă fățișă antisocialistă și antimarxistă, s-au dovedit insuficiente în fața avîntului impetuos al mișcării comuniste internaționale, burghezia, fără a renunța la atacurile directe, a început să recurgă și la alte mijloace de luptă, învеșmîntînd vechile și răsuflatele sale idei în formule derutante cu pretenții „socialiste" și chiar „marxiste" — pentru a submina pe dinăuntru mișcarea muncitorească și a o dezarma din punct de vedere ideologic.

Tot în lucrarea amintită, Lenin arată că după ce marxismul s-a consolidat din punct de vedere teoretic și a zdrobit curentele nemarxiste și antimarxiste din acea perioadă, ideologia burgheză își continuă lupta împotriva ideologiei clasei muncitoare „dar nu pe propriul său teren, ci pe terenul general al marxismului sub formă de revizionism" [2]. De aceea, lupta împotriva revizionismului a constituit întotdeauna și constituie și

[1] V. I. Lenin, *Împotriva revizionismului,* E. P., București, 1958, p. 94.
[2] *Ibidem,* p. 96.

acum o lege a dezvoltării concepției marxist-leniniste și a mișcării comuniste ; ea face parte integrantă din lupta revoluționară, politică și ideologică, a proletariatului împotriva ideologiei burgheze reacționare. Aceasta este cu atît mai valabil pentru perioada actuală, în care acțiunea de mistificare și denaturare a marxismului se desfășoară pe un front larg, cu deosebită virulență, în care revizionismul reprezintă — mai mult ca oricînd — principalul pericol nu numai ideologic, dar și nemijlocit politic, pentru clasa muncitoare.

Întreaga experiență practică internațională a luptei de clasă a proletariatului confirmă ideea că în această luptă nu este posibil nici un progres cît de cît substanțial, fără a demasca și combate infiltrările mascate în haine „socialiste" ale ideologiei burgheze.

În documentele plenarei C. C. al P.M.R. din 9—13 iunie 1958 și în dezbaterea acestor documente s-a subliniat în chip deosebit faptul că tezele pe care încearcă să le răspîndească revizioniștii din diferite țări și în special cele ale revizioniștilor iugoslavi — urmăresc dezorientarea și dezarmarea ideologică a clasei muncitoare, slăbirea elanului de luptă revoluționară al oamenilor muncii, destrămarea unității mișcării comuniste internaționale și a coeziunii interne a partidelor comuniste, subminarea unității țărilor socialiste și a luptei popoarelor împotriva imperialismului atițător la război. Obiective identice urmăresc și fracționiștii, oportuniștii, dușmani mai mult sau mai puțin mascați ai socialismului — de felul acelora demascați la plenara din iunie a C.C. al P.M.R. Orice acțiune concesivă, împăciuitoristă, față de acțiunea unor asemenea renegați nu poate să aducă decît prejudicii grave cauzei construirii socialismului. Tocmai de aceea, împreună cu întregul nostru front ideologic, revista *Cercetări filozofice* trebuie să se situeze cu mai multă fermitate în primele rînduri ale luptei ideologice, să dea dovadă de intransigență revoluționară și să apere cu consecvență puritatea învățăturii noastre marxist-leniniste.

În vederea desfășurării pe un front larg a luptei intransigente împotriva revizionismului, ca o condiție esențială a dezvoltării creatoare a filozofiei marxist-leniniste și a educării oamenilor muncii în spiritul noilor cerințe pe care le generează construcția socialistă, este necesară o mai temeinică valorificare a moștenirii leniniste, atît în ce privește soluțiile practice, pozitive, ale problemelor actuale, cît și în ceea ce privește dezvăluirea și explicarea teoretică a esenței și a rădăcinilor de clasă ale revizionismului, a funcției sale sociale și politice diversioniste. Acest lucru este cu atît mai necesar, cu cît caracterizarea făcută de Lenin esenței revizionismului este pe de-a întregul valabilă și pentru revizionismul contemporan.

Revizionismul nu este decît o variantă, camuflată în haine marxiste, a ideologiei burgheze, „una din principalele manifestări, dacă nu chiar cea mai însemnată manifestare, a influenței burgheze asupra proletariatului și a pervertirii proletarilor de către burghezie" [1].

Rădăcinile sociale ale revizionismului se află în afara clasei muncitoare și a ideologiei sale revoluționare, în însăși orînduirea capitalistă.

[1] V. I. Lenin, *op. cit.*, p. 168.

În primul rînd, este vorba de faptul că clasa muncitoare nu trăieşte şi nu se dezvoltă ca într-o seră, ferită de orice infiltraţii străine, ci într-un mediu social supus fără întrerupere influenţei active a unor concepţii, deprinderi, stări de spirit burgheze şi mic-burgheze. Aşa cum se arată în *Declaraţia Consfătuirii reprezentanţilor partidelor comuniste şi muncitoreşti din ţările socialiste*, „existenţa influenţei burgheze este izvorul intern al revizionismului, iar atitudinea de capitulare în faţa presiunii exercitate de imperialism este izvorul extern al acestuia" [1].

Revizionismul nu este altceva decît platforma teoretică, prevăzută cu o faţadă „marxistă" a oportunismului politic şi reformismului. „Politica revizionistă — scrie Lenin — constă în fixarea atitudinii de la caz la caz, în adaptarea la... sinuozităţile mărunţişurilor politice, în uitarea *intereselor fundamentale* ale proletariatului... în jertfirea acestor *interese fundamentate* de dragul unor avantaje momentane reale sau presupuse [2].

Această versatilitate a revizionismului — oportunism de dreapta — este proprie oricărui oportunism şi ea se manifestă pe planul ideilor, după cum sublinia Lenin — prin eclectism teoretic, impreciziune, oscilare între puncte de vedere opuse etc., toate acestea ducînd la atacarea şi subminarea tezelor fundamentale ale marxism-leninismului.

Revizionismul contemporan nu şi-a schimbat esenţa, el are acelaşi conţinut de clasă şi aceeaşi funcţie ideologică şi politică pe care le-a avut şi la începutul epocii imperialiste. El nu şi-a putut îmbogăţi nici conţinutul teoretic cu teze şi idei noi, rămînînd să repete, într-o formă sau alta, aceleaşi idei reacţionare care au stat şi la baza doctrinei vechilor revizionişti, combătuţi la vremea lor de către clasicii marxism-leninismului.

Cu toate acestea, se poate vorbi de un anumit specific al revizionismului contemporan, determinat de situaţia istorică calitativ deosebită, de faptul că înseşi clasele sociale în luptă s-au transformat, căpătînd trăsături noi, de faptul că între ele există acum noi raporturi de forţe.

Cu o excepţională clarviziune politică, Lenin a prevăzut încă în 1908 amploarea şi ascuţimea pe care o va lua lupta ideologică dintre marxismul revoluţionar şi revizionism : „Ceea ce noi trăim acum adesea numai din punct de vedere ideologic : controversele în jurul îndreptărilor teoretice aduse lui Marx ; ceea ce acum îşi croieşte drum, în practică, numai în unele probleme ale mişcării muncitoreşti, ca divergenţe tactice cu revizioniştii şi sciziuni pe baza acestora, — clasa muncitoare va trebui neapărat să mai treacă prin toate acestea în măsură neasemuit mai mare, atunci cînd revoluţia proletară va ascuţi toate chestiunile controversate, va concentra toate divergenţele în puncte avînd însemnătate directă pentru determinarea atitudinii maselor, va sili să desparţi în focul luptei pe duşmani de prieteni şi să te scuturi de aliaţii răi pentru a da duşmanului loviturile hotărîtoare.

Lupta ideologică a marxismului revoluţionar împotriva revizionismului la sfîrşitul secolului al XIX-lea, este numai un preludiu al marilor

[1] *Declaraţia Consfătuirii reprezentanţilor partidelor comuniste şi muncitoreşti din ţările socialiste*, E.S.P.L.P., Buc., 1957, p. 22.

[2] V. I. Lenin, *op. cit.*, p. 101.

bătălii revoluționare ale proletariatului, care înaintează spre izbînda completă a cauzei sale, în ciuda tuturor șovăielilor și slăbiciunilor micii burghezii" [1].

Recrudescența deosebită a revizionismului în zilele noastre, este provocată — așa cum arată și Cen Bo-da [2] — în primul rînd, de panica burgheziei în fața creșterii nestăvilite a forțelor lagărului socialist, a avîntului luptei clasei muncitoare pentru doborîrea și înfrîngerea totală și definitivă a capitalismului, în fața destrămării continue a sistemului colonial.

După cum se arată în *Declarația Consfătuirii reprezentanților partidelor comuniste și muncitorești din țările socialiste,* ce a avut loc la Moscova în noiembrie 1957, caracteristica principală a epocii noastre este trecerea de la capitalism la socialism pe scară mondială. Breșa făcută acum mai bine de 40 de ani sistemului capitalist de către Marea Revoluție Socialistă din Octombrie s-a lărgit considerabil și azi țărilor socialiste le revin 26% din teritoriul și mai bine de 1/3 din populația globului pămîntesc. Aproape un miliard de oameni, printre care marele popor chinez, au scuturat pentru totdeauna jugul exploatării și, conduși de partidele marxist-leniniste ale clasei muncitoare, pășesc victorioși pe calea socialismului. Totodată are loc destrămarea sistemului colonial al imperialismului. Peste 700 000 000 de oameni au sfărîmat lanțurile robiei coloniale, creîndu-și state naționale suverane. Un mare avînt cunoaște lupta de eliberare națională a popoarelor arabe. Răsturnarea regimului prooccidental al lui Nuri Said și crearea Republicii Irak, lupta forțelor populare din Liban, au provocat derută în rîndurile imperialiștilor, care, pentru a-și putea asigura continuarea exploatării surselor petrolifere și a dominației politice asupra statelor arabe, au pregătit un vast plan de intervenție militară în treburile lor interne. Prima acțiune a fost agresiunea tîlhărească a Statelor Unite și a Angliei în Orientul apropiat și mijlociu. Acest act necugetat a primit o ripostă hotărîtă din partea țărilor socialiste și a tuturor oamenilor cinstiți din lumea întreagă, hotărîți să depună toate eforturile pentru salvarea omenirii de pericolul unui război mondial, pregătit de cercurile agresive.

O trăsătură fundamentală a epocii noastre este creșterea neîncetată a forțelor socialismului, a rolului internațional și a influenței sistemului socialist mondial, o dată cu declinul imperialismului, a cărui criză generală s-a agravat mai mult ca niciodată — sfera lui de influență restrîngîndu-se și contradicțiile lui interne devenind tot mai ascuțite. Țărilor și popoarelor lagărului socialist, în frunte cu Uniunea Sovietică — strîns unite prin comunitatea intereselor lor fundamentale — le este caracteristică încrederea de neclintit în forțele lor interne, în triumful cauzei pentru care luptă, dorința nestrămutată de pace.

In aceste condiții, burghezia recurge din ce în ce mai intens la îmbinarea celor două metode obișnuite de luptă: 1) teroarea deșănțată, sugrumarea brutală a mișcării comuniste, prigoana necruțătoare împo-

---

[1] V. I. Lenin, *op. cit.*, p. 102—103.

[2] Cen Bo-da, *Revizionismul iugoslav, produs al politicii imperialiste,* în *Kommunist,* nr. 8/1958.

triva celor ce gîndesc şi acţionează călăuziţi de ideile marxism-leninismului şi 2) încercarea de infiltrare a ideologiei reacţionare în sînul mişcării muncitoreşti, prezentarea sub masca unui marxism „îmbunătăţit" a celor mai nocive teorii care fac în fond apologia capitalismului şi care, într-un chip sau altul, servesc interesele burgheziei. La acestea se adaugă campania de calomnii murdare la adresa ţărilor care au scuturat jugul exploatării burgheze şi moşiereşti — şi îndeosebi la adresa Uniunii Sovietice — la adresa partidelor comuniste şi muncitoreşti, interpretarea tendenţioasă şi deformatoare a politicii acestor partide şi a tuturor acţiunilor lor. Toate acestea sînt menite, pe de o parte, să intimideze elementele şovăielnice pe care procesul istoric de dezvoltare către socialism le aduce alături de clasa muncitoare, iar pe de altă parte, să creeze la aceste elemente o stare de scepticism, de oscilaţie, de pierdere a perspectivei. Variantele contemporane ale doctrinei idealiste în filozofie, curentele decadente în literatură şi artă, denaturarea generalizărilor teoretice în domeniul ştiinţei, toate sînt însoţite de reclama ţipătoare făcută modului de viaţă burghez şi „renovărilor" capitalismului contemporan.

Sub influenţa presiunii ideologiei burgheze şi a slăbirii vigilenţei ideologice în diferite sectoare, tot soiul de „teoreticieni" reuşesc, din cînd în cînd, pozînd în marxist-leninişti, să strecoare otrava revizionismului. Aşa cum arăta tov. N. S. Hruşciov „deosebit de primejdioşi pentru mişcarea revoluţionară sînt acei care, întitulîndu-se marxist-leninişti, în fapt, fie că o vor sau nu, îndeplinesc rolul de agentură a duşmanului de clasă în mişcarea muncitorească".

Iată de ce se cere o deosebit de trează atenţie pentru a împiedica strecurarea unor asemenea teorii, pentru a pune o stavilă hotărîtă oricăror infiltrări ale ideilor revizioniste.

În lupta dintre cele două ideologii fundamental opuse — ideologia socialistă şi ideologia burgheză — nu există şi nu pot exista concesii şi toleranţă, aşa cum pe plan social nu poate exista împăcare şi armonie între proletari şi capitalişti. Această opoziţie nu se reduce la planul politic al vieţii sociale — cum pretinde H. Lefebvre — ci afectează în egală măsură filozofia. Ideea coexistenţei paşnice între ţări nu înseamnă nici coexistenţa paşnică a ideologiei proletare cu ideologia burgheză, nici coexistenţa paşnică a marxism-leninismului şi a revizionismului. Lupta ideologică nu este decît un efect, o reflectare a luptelor social-economice şi politice şi nu poate fi considerată drept „una din cauzele care împing omenirea la război" decît situîndu-te pe poziţia imperialistă de înşelare a maselor şi de abatere a lor de la lupta împotriva adevăratelor cauze ale războiului. Este semnificativ faptul că Dulles însuşi nu pretinde altceva decît ca „lumea comunistă" să renunţe la concepţiile sale ideologice şi politice (şi, firește, la aplicarea lor în practică) pentru a se putea realiza „înţelegerea şi colaborarea paşnică" între cele două lagăre.

Această declaraţie a lui Dulles arată foarte limpede cît de importantă este pentru capitalişti dezarmarea ideologică a clasei muncitoare şi cît de mult mizează ei pe acţiunea revizionistă.

Raportul de forţe între clasele sociale pe plan intern este condiţionat în mare măsură şi de raportul de forţe între cele două lagăre. Dacă

partidul conducător şi statul perioadei de trecere se sprijină politic şi ideologic pe masele muncitoare, pe relaţiile socialiste care apar ca un rezultat al răsturnării burgheziei de la putere, al naţionalizării principalelor mijloace de producţie şi socializării agriculturii, dacă ţin seama de legile obiective şi se sprijină pe ele, închizînd treptat toate acele canale economice, sociale, politice şi ideologice prin care pătrund şi se activizează elementele vechii societăţi — victoria socialismului este asigurată, orientarea teoretică şi practică este conformă principiilor fundamentale ale marxism-leninismului şi deci conformă cerinţelor înseşi ale dezvoltării sociale. Tocmai aceasta este orientarea politică şi ideologică a partidului nostru şi a celorlalte partide comuniste şi muncitoreşti fraţeşti din ţările socialiste care au semnat Declaraţia istorică a Consfătuirii de la Moscova.

Dacă, dimpotrivă, gîndirea teoretică şi acţiunea practică iau un alt curs, se abat de la principiile fundamentale ale marxism-leninismului, se sprijină mai mult pe elementele burgheze şi mic-burgheze din viaţa socială, ignorează legile obiective ale construcţiei socialiste şi promovează o politică economică şi culturală care nu numai că nu închide canalele de pătrundere a elementelor capitaliste dar, într-un fel sau altul le favorizează, atunci construcţia socialistă este primejduită. O asemenea orientare este adoptată de conducătorii Uniunii Comuniştilor din Iugoslavia.

În primii ani ai puterii sovietice — şi mai ales în timpul rebeliunii de la Kronstadt — a fost lansată de către cei mai feroci duşmani ai Sovietelor lozinca diversionistă „Soviete dar fără comunişti". Azi, cei mai aprigi duşmani ai comuniştilor lansează lozincile: „comunism dar împotriva Uniunii Sovietice", „comunism naţional" etc., ştiind foarte bine că rolul conducător al Uniunii Sovietice în cadrul lagărului socialist — rol ce decurge dintr-o situaţie istorică obiectivă — reprezintă condiţia esenţială a puterii economice, politice şi militare mereu crescînde a întregului lagăr socialist şi se află în deplină concordanţă cu statornicirea între ţările socialiste a unor relaţii frăţeşti de într-ajutorare, bazate pe libertate, independenţă şi egalitate în drepturi.

Teoria „comunismului naţional" se caracterizează prin negarea legilor generale ale revoluţiei proletare şi construcţiei socialiste, prin tendinţa de a submina unitatea ideologică şi politică a mişcării comuniste internaţionale de pe poziţiile naţionalismului burghez, dar mai ales prin negarea rolului conducător al U.R.S.S. şi P.C.U.S. în cadrul lagărului socialist şi al mişcării comuniste internaţionale. Ea este cu hotărîre respinsă şi condamnată de către toate partidele comuniste şi muncitoreşti devotate principiului internaţionalismului proletar.

„Împreună cu celelalte partide comuniste şi muncitoreşti — arată tov. Gheorghiu-Dej — noi considerăm că rolul U.R.S.S. în fruntea lagărului socialist este rezultatul firesc al unui proces istoric şi constituie un factor esenţial al unităţii ţărilor socialiste, al coeziunii mişcării comuniste internaţionale, în interesul cauzei păcii şi socialismului" [1].

[1] Gh. Gheorghiu-Dej, *Sub steagul marxism-leninismului şi al internaţionalismului proletar*, E.S.P.L.P., 1957, p. 19.

Ţelul principal pe care-l urmăreşte astăzi imperialismul prin intermediul revizionismului este torpilarea unităţii ţărilor socialiste, ruperea lor de Uniunea Sovietică.

Subminarea unităţii internaţionale a clasei muncitoare, — unitate întruchipată, în primul rînd, de alianţa frăţească a partidelor comuniste şi muncitoreşti — a constituit întotdeauna unul din principalele ţeluri ale politicii imperialiste, dar în situaţia istorică de azi, cînd această unitate a dobîndit şi un reazem atît de puternic cum este lagărul socialist, imperialismul nu-şi mai poate realiza acest ţel cu ajutorul revizioniştilor de modă veche, ci are nevoie, în primul rînd, de revizionismul cu faţadă comunistă.

„Lenin ne învaţă că internaţionalismul are întotdeauna un caracter concret, că internaţionalismul are în fiecare etapă istorică forme determinate de manifestare, presupunînd îndatoriri precise, pe baza unităţii intereselor de clasă. În actuala etapă istorică, atitudinea faţă de lagărul socialist, în frunte cu Uniunea Sovietică, faţă de sarcina întăririi continue a unităţii acestui lagăr, este un criteriu esenţial al internaţionalismului proletar" [1].

Unitatea ţărilor socialiste, în frunte cu Uniunea Sovietică, colaborarea lor frăţească în toate domeniile construcţiei sociale şi culturale, reprezintă o manifestare concretă a rodniciei ideilor internaţionalismului proletar, o forţă de nebiruit de care s-au zdrobit şi se vor zdrobi orice uneltiri ale cercurilor imperialiste. Tocmai de aceea imperialiştii se străduiesc să destrame această unitate prin ameninţări războinice, prin activizarea elementelor burgheze naţionaliste, comploturi şi provocări, ca şi prin metode mult mai perfide, prin folosirea revizionismului contemporan care, aşa cum spunea tov. N. S. Hruşciov, „este un fel de cal troian" în mişcarea comunistă internaţională. Revizioniştii încearcă să descompună dinăuntru partidele revoluţionare, să le submineze unitatea, să provoace disensiuni şi confuzii în ideologia marxist-leninistă.

Încercăm un sentiment de mîndrie şi de recunoştinţă faţă de conducerea înţeleaptă a partidului nostru, pentru faptul că nu există în ţara noastră un curent revizionist. Sub conducerea partidului au fost obţinute în toate sectoarele activităţii ideologice succese importante; munca ştiinţifică în domeniul filozofiei s-a dezvoltat multilateral avînd, în general, o justă orientare ideologică. Revista *Cercetări filozofice* a făcut de asemenea progrese însemnate în ce priveşte creşterea nivelului ştiinţific şi critica manifestărilor filozofice burgheze; ea s-a străduit să devină o publicaţie militantă, o armă de luptă ideologică, pentru răspîndirea şi dezvoltarea creatoare a filozofiei marxiste în ţara noastră. Dar confruntînd conţinutul revistei cu sarcinile politice şi ideologice cele mai importante şi mai arzătoare, ţinînd seama de faptul că trăim într-un moment în care are loc un atac concentric de amploare încă neîntîlnită al burgheziei imperialiste şi al slugilor sale revizioniste împotriva lagărului socialist, a mişcării comuniste şi a ideologiei marxist-leniniste, este evident că

---

[1] *Cu privire la proiectul de program al Uniunii Comuniştilor din Iugoslavia*, în *Scînteia*, nr. 4218—4219 din 18 şi 20 mai 1958.

activitatea filozofică desfășurată în paginile revistei *Cercetări filozofice*, atît prin orientarea sa tematică cît și prin conținutul de idei al articolelor și studiilor publicate, a răspuns și răspunde încă insuficient exigențelor sporite și sarcinilor actuale.

Fireşte că dezvoltarea gîndirii filozofice în țara noastră se integrează dezvoltării generale a culturii și științei orientată de învățătura marxist-leninistă. Devenind ideologie dominantă în țara noastră, marxism-leninismul a determinat un adevărat salt calitativ în cultura poporului nostru, a dus la succese remarcabile în construcția culturii noi, socialiste.

Toate aceste succese nu trebuie însă să ne ducă la slăbirea vigilenței ideologice și la autoliniștire, cu atît mai mult cu cît presiunea ideologiei burgheze se exercită incontinuu atît din afară cît și dinăuntru prin purtătorii ei, recrutați din rămășițele claselor exploatatoare, din vechea intelectualitate educată în spiritul ideologiei burgheze, din elementele neproletare infiltrate în rîndurile clasei muncitoare în procesul industrializării. Sub efectul acestei presiuni s-au manifestat în frontul ideologic unele poziții confuze sau împăciuitoriste, străine de ideologia clasei muncitoare.

În literatură și critică literară, de pildă, cu toate succesele importante care au fost obținute în anii democrației populare, și-au făcut loc o serie de manifestări care se îndepărtau de la principiile fundamentale ale marxism-leninismului, ale realismului socialist. Unii scriitori au părăsit terenul fecund al actualității, retrăgîndu-se într-o tematică ce are foarte puține contingențe cu marile transformări revoluționare prin care trece patria noastră, alții au tratat în mod greșit, printr-o optică deformantă negativistă, problemele actualității ; în poezia lirică s-au semnalat fenomene nocive de apolitism. Critica literară nu a intervenit la timp, cu fermitate și intransigență marxistă, pentru a stîrpi din rădăcină astfel de tendințe dăunătoare, pentru a condamna părăsirea poziției realismului socialist, dînd uneori girul ei unor opere pătrunse de naturalism sau ai căror autori se dovediseră lipsiți de rezistență față de influențele nefaste ale artei decadente burgheze, îndepărtîndu-se astfel de principiile esteticii marxiste ale veridicității, conținutului și rolului social al artei.

Înțelegerea fundamental greșită a politicii de coexistență pașnică între țările cu sisteme politice diferite, promovată cu fermitate de statele socialiste, ca o renunțare la lupta împotriva oricăror manifestări ale ideologiei burgheze, i-a dus pe unii critici literari la atitudini neutraliste, împăciuitoriste față de arta „modernistă", decadentă, la manifestări de liberalism, la valorificarea necritică a unor opere literare antirealiste, greșite din punct de vedere ideologic, ale unor scriitori și esteticieni cu concepții idealiste, reacționare, creînd astfel teren pentru promovarea unor teorii eclectice. Toate acestea au determinat părăsirea pozițiilor marxiste, a rolului activ, militant, pe care critica literară marxistă trebuie să-l aibă în formarea noii culturi socialiste.

În domeniul științelor naturii, influențele derutante ale ideologiei burgheze au găsit teren prielnic acolo unde materialismul dialectic nu fusese temeinic însușit, dînd naștere la unele alunecări spre concepții neopozitiviste — frîne serioase ale dezvoltării științei.

Caracterul profund dăunător al unor asemenea manifestări este evident. Se impune, de aceea, sporirea vigilenței față de greșelile ideologice sau chiar manifestările străine ideologiei noastre care se strecoară prin diferite reviste și publicații și împotriva cărora revista *Cercetări filozofice* nu a luat decît rareori atitudine. Ca revistă de filozofie marxist-leninistă — căreia îi revine un rol de prim ordin în ansamblul frontului ideologic — revista *Cercetări filozofice* trebuie să ia atitudine intransigentă, fundamentată științific, în apărarea principiilor marxism-leninismului, împotriva acelora care le denaturează.

Preocupări de critică a ideologiei burgheze au fost prezente în revistă — fie în studii consacrate special acestui scop, fie într-o oarecare măsură— în articole consacrate altor teme. Din păcate, noi ne-am orientat însă cu totul insuficient către problemele majore ale luptei ideologice. Nu am înțeles necesitatea luptei permanente împotriva revizionismului, împotriva denaturărilor marxismului. După cum se știe, problemele către care își îndreaptă efortul de mistificare ideologii burghezi și revizioniști — și care se află deci în centrul luptei ideologice — sînt, mai ales, cele de materialism istoric, de generalizare teoretică a practicii sociale din epoca noastră. Ne referim la probleme de primă importanță ca : lupta de clasă, statul și dictatura proletariatului, revoluția socialistă, rolul conducător al partidului în revoluția socialistă și în construirea socialismului, importanța și funcțiile statului socialist, democrație și dictatură, patriotismul socialist și internaționalismul proletar etc. Lucrări care să trateze la un înalt nivel științific și ideologic, și în chip critic ascuțit asemenea probleme au apărut prea puține în paginile revistei — ceea ce a determinat o scădere a *eficienței politice* a producției noastre științifice.

Această slăbiciune se datorește, în primul rînd, faptului că noi am dat dovadă de o slabă combativitate ca și de lipsă de operativitate și promptitudine în munca noastră, și nu am știut întotdeauna să tragem toate concluziile pe care însăși viața ni le impune. La aceasta se adaugă lacunele serioase ale muncii științifice în domeniul materialismului istoric. Nici Institutul de filozofie, nici revista *Cercetări filozofice,* nu au făcut tot ce trebuia pentru ca să devină într-o mai largă măsură un centru de raliere și organizare a mișcării filozofice din întreaga țară. Pe de altă parte însă, o vină au și acei tovarăși care lucrează în diverse colective filozofice din afara Institutului. Unii dintre ei nu înțeleg că frontul filozofic marxist din țara noastră nu se reduce la Institutul de filozofie, că ei participă la răspunderea pentru progresul mișcării filozofice marxist-leniniste din R.P.R.

Dar, în primul rînd, răspunderea pentru slăbiciunile muncii pe tărîmul filozofiei o poartă conducerea Institutului de Filozofie și a revistei *Cercetări filozofice.*

Activitatea filozofică marxistă trebuie să aibă într-o mai mare măsură un caracter militant și ofensiv. Superioritatea ideologiei noastre și a metodologiei de care ne călăuzim în activitatea științifică este certă și incontestabilă, dar această convingere a noastră trebuie să se traducă și printr-o producție științifică de nivel corespunzător, elaborată într-un spirit combativ, revoluționar, trebuie să se manifeste printr-un efort sus-

ţinut, prin elaborarea amplă şi aprofundată a problemelor materialismului dialectic şi istoric, prin generalizarea teoretică a unei bogate şi rodnice experienţe a mişcării muncitoreşti internaţionale şi mai ales a activităţii multilaterale de construcţie socialistă ce se desfăşoară în ţara noastră sub conducerea partidului. Combativitatea ştiinţifică nu trebuie să se manifeste numai în materiale special închinate criticii ideologiei burgheze şi revizioniste; întreaga noastră activitate ştiinţifică, didactică şi publicistică, trebuie să fie pătrunsă într-o mai mare măsură decît pînă acum de partinitate, de spiritul combativ şi militant al filozofiei marxist-leniniste, de intransigenţă faţă de orice concesii făcute ideologiei burgheze.

În spirit autocritic trebuie să arătăm că, în lumina exigenţelor formulate mai sus, noi nu am fost totdeauna la înălţimea misiunii ce ni s-a încredinţat. La unii cercetători din domeniul filozofiei s-au manifestat uneori tendinţe de obiectivism şi împăciuitorism ceea ce, firește, nu poate decît să tocească spiritul de vigilenţă şi combativitate ideologică. Astfel, fără să existe alunecări spre poziţii revizioniste, anumiţi cercetători au dovedit o atitudine insuficient de critică faţă de unele sisteme filozofice occidentale, spirit concesiv faţă de unele teze burgheze. Noi trebuie să fim mai pătrunşi de rostul politic al activităţii filozofice, de faptul că nu sîntem „marxologi eruditi" ci *militanţi de partid* ai filozofiei marxist-leniniste.

Abateri concesive, împăciuitoriste, de la puritatea ideilor marxist-leniniste s-au manifestat uneori şi în paginile revistei *Cercetări filozofice.*

Vom cita două exemple în această privinţă:

Unicul articol despre lupta de clasă pe care l-a publicat revista a fost acela al tovarăşului Gh. Chepeş, *Dinamica luptei de clasă în perioada de trecere de la capitalism la socialism* (nr. 2/1957). În articol accentul cade pe argumentarea ideii greşite că „în perioada de trecere de la capitalism la socialism există o *tendinţă generală de slăbire a puterii reale de împotrivire a rămăşiţelor claselor exploatatoare*", ceea ce se datoreşte, printre altele, *îngustării treptate* a posibilităţilor *obiective* pe care le are reacţiunea mondială de a sprijini în mod real încercările contrarevoluţionare din interiorul ţărilor lagărului socialist. Dar, deşi raportul de forţe, atît pe plan internaţional cît şi pe plan intern, între forţele socialismului şi cele ale capitalismului, evoluează în favoarea celor dintîi, *pericolul pe care-l reprezintă politica imperialistă pentru construcţia paşnică a unei vieţi fericite, liberă de exploatare, nu numai că nu scade dar este în creştere.* Practica însăşi ne arată că pentru a frîna şi submina construcţia socialistă şi unitatea de monolit a ţărilor socialiste, imperialiştii folosesc toate mijloacele care le stau la îndemînă — de la cele mai brutale (acţiuni şi provocări directe) pînă la cele mai perfide (servindu-se în acest scop, după cum am arătat, de calul troian revizionist). De aceea, vigilenţa politică şi intransigenţa ideologică sînt mai necesare ca oricînd. Tov. Gh. Chepeş nu pune pe primul plan şi nu argumentează cum trebuie tocmai această latură a chestiunii şi, din această cauză, formulările citate mai sus pot duce la interpretări greşite şi la scăparea din vedere a pericolului principal.

Un alt exemplu este acela al articolului tov. Al. Tănase, *Opoziția ireconciliabilă dintre marxismul revoluționar și revizionism,* publicat în nr. 1/1958 al revistei *Cercetări filozofice.* Acest articol, deși îndreptat în principal împotriva revizionismului, a înfățișat la un moment dat o imagine greșită și dăunătoare a revizionismului și dogmatismului. În loc să se insiste asupra rădăcinilor sociale și conținutului de clasă al revizionismului, să se demonstreze prin fapte și argumente teoretice o idee centrală din *Declarația Consfătuirii partidelor comuniste și muncitorești din țările socialiste* — faptul că revizionismul reprezintă principalul pericol al gîndirii și practicii comuniste în epoca actuală — într-un capitol din acest articol se pune, în mod greșit, pe același plan revizionismul și dogmatismul, insistîndu-se asupra rădăcinilor lor gnoseologice și creîndu-se confuzie asupra rădăcinilor de clasă reale ale revizionismului.

Greșeli serioase, care dovedesc de asemenea slăbirea vigilenței redacției și conducerii revistei, s-au strecurat și în unele materiale ale discuției purtate în paginile revistei noastre asupra problemelor democrației populare în R.P.R. Noi nu am ținut seama, în suficientă măsură, că în lupta activă de opinii, pentru dezvoltarea creatoare a filozofiei marxist-leniniste, nu poate fi îngăduit să lăsăm să se strecoare nici cea mai slabă deviere de la principiile fundamentale ale ideologiei noastre, de la linia politică a partidului nostru.

Pentru toate aceste manifestări ale lipsei de vigilență din revista *Cercetări filozofice* răspunderea o poartă, în primul rînd, redactorii responsabili și colegiul de redacție.

O mai largă și adîncă cunoaștere a marxism-leninismului, o mai ascuțită receptivitate față de problemele ideologice majore ale actualității — iată ce ne va face să devenim într-o măsură mult mai largă ceea ce trebuie să fim : combatanți activi ai frontului nostru filozofic, propagandiști neobosiți al filozofiei marxist-leniniste.

Se poate spune că multe lipsuri ar fi fost înlăturate mai de mult, multe greșeli ar fi fost evitate, dacă principiul muncii colective — în colegiul de redacție al revistei — ar fi funcționat permanent în mod activ și responsabil. Tovarășii care fac parte din colegiu au datoria să vină cu toată competența și experiența lor în sprijinirea revistei, în vederea îndeplinirii sarcinilor care ne stau înainte.

Nu trebuie să uităm nici o clipă sarcinile pe care partidul nostru le pune în fața activității ideologice. Indicațiile programatice cuprinse în Documentele Congresului al II-lea al Partidului își păstrează o neștirbită actualitate și le reamintim aici tocmai pentru că hotărîrile pe care le-a luat partidul în ultimii ani (inclusiv documentele plenarei din 9—13 iunie 1958) reprezintă verigi importante în procesul de realizare și desăvîrșire a liniei economice, politice și ideologice trasate de Congresul al II-lea al partidului.

În Raportul prezentat la Congresul al II-lea al P.M.R. de tov. Gh. Gheorghiu-Dej se arată :

„Îndatorirea noastră este de a generaliza experiența proprie, revoluționară a partidului și poporului nostru muncitor și de a trage conclu-

ziile corespunzătoare din această experienţă, călăuzindu-ne după învăţătura marxist-leninistă, aşa cum face partidul nostru în elaborarea hotărîrilor şi a altor documente ale sale. Este necesar să intensificăm activitatea teoretică în diferite sectoare ale frontului nostru ideologic. Cadrele noastre ideologice trebuie să întocmească lucrări în care să analizeze bazele teoretice ale politicii partidului şi guvernului, să studieze fenomenele noi în viaţa noastră socială, problemele dezvoltării forţelor productive şi ale noilor relaţii de producţie în economia noastră naţională, probleme privind procesul de trecere de la mica producţie de mărfuri la agricultura socialistă şi aspectele concrete ale luptei de clasă legate de acest proces" [1]. Iar în ceea ce priveşte sarcinile combaterii ideologiei burgheze se arată de asemenea limpede ce avem de făcut. „Sarcina activiştilor noştri pe tărîmul muncii ideologice este să combată toate formele de influenţă a ideologiei burgheze reacţionare şi îndeosebi strecurarea în ideologie a concepţiilor naţionalist-şovine ; să demaşte pe apologeţii contemporani ai capitalismului ; să dezvăluie caracterul antiştiinţific, retrograd al teoriilor elaborate în trecut de ideologii claselor exploatatoare în domeniul sociologiei, economiei politice, istoriei, teoriei literaturii şi artei" [2].

Rezultă cu claritate că lupta împotriva ideologiei duşmane nu este o chestiune de campanie, ci o necesitate din totdeauna a ideologiei marxist-leniniste, o lege de bază a mişcării ideologice, a dezvoltării creatoare a filozofiei marxist-leniniste. Evenimentele politice şi mişcarea ideologică din ultimii ani ne-au ajutat să înţelegem mai mult decît oricînd cît de virulent este şi ce primejdie reprezintă revizionismul în epoca noastră, cît de actuală este şi ce importanţă deosebită are teza lui Lenin, potrivit căreia orice slăbire sau diminuare a ideologiei marxiste reprezintă implicit o întărire a ideologiei burgheze. Deci, orice slăbiciune sau lacună în munca noastră ideologică poate deveni o portiţă de infiltrare a ideologiei duşmane.

★

Aşa cum remarca tovarăşul N. S. Hruşciov în cuvîntarea rostită la cel de-al V-lea Congres al P.S.U.G., calul troian mai este şi astăzi primejdios, dar nu ca în timpurile lui Homer. Oportunismul de dreapta, revizionismul în mişcarea comunistă — apreciat ca un cal troian al imperialiştilor — nu se află în faţa unei Troie credule şi neprevenite, ci în faţa unităţii de granit a mişcării comuniste şi a lagărului socialist. Atît pe plan politic, cît şi pe plan ideologic, revizionistii — indiferent sub ce mască ar apărea — au primit şi vor primi riposta cuvenită din partea tuturor partidelor comuniste şi muncitoreşti. Frontul ideologic marxist-leninist din întreaga lume, a cărui parte integrantă sîntem, s-a dovedit, mai mult ca oricînd, în stare să respingă atacurile mistificatoare ale ideologiei burgheze şi revizioniste şi să apere puritatea ideilor marxist-leniniste.

---

[1] *Congresul al II-lea al Partidului Muncitoresc Romîn*, E.S.P.L.P., 1956, p. 152.
[2] *Ibidem*, p. 153.

De lichidarea lipsurilor şi greşelilor noastre, de combativitatea noastră revoluţionară, de intransigenţa faţă de orice manifestări sau infiltrări ale ideologiei vrăjmaşe — depinde rodnicia viitoare a muncii noastre pe linia indicată de partid şi potrivit sarcinilor mari care ne stau în faţă. Privind cu toată seriozitatea aceste sarcini, colegiul de redacţie al revistei *Cercetări filozofice* îşi ia angajamentul de a le face faţă cu cinste şi perseverenţă, militînd alături de toţi filozofii marxişti din lumea întreagă pentru triumful măreţelor idei ale lui Marx, Engels şi Lenin.

LUPTA LUI LENIN ÎMPOTRIVA REVIZIONISMULUI ÎN MIȘCAREA MUNCITOREASCĂ

DE

A. OKULOV (U.R.S.S.)

Printre numeroșii dușmani ideologici ai marxism-leninismului, revizionismul sau oportunismul de dreapta în rîndurile mișcării comuniste și muncitorești a fost întotdeauna un dușman serios și periculos. Lupta împotriva revizionismului a constituit întotdeauna o sarcină principală a marxism-leninismului. Lenin socotea intransigența față de revizionism ca unul din cele mai importante principii ale unui partid cu adevărat marxist. În articolul *Marxism și revizionism*, scris în 1908, V. I. Lenin arăta că lupta ideologică a marxismului revoluționar împotriva revizionismului de la sfîrșitul secolului al XIX-lea este numai un preludiu al măreților lupte revoluționare ale proletariatului, care înaintează spre izbînda completă a cauzei sale, în ciuda tuturor oscilațiilor și slăbiciunilor micii burghezii.

„Ceea ce noi trăim acum adesea — scria Lenin în articolul său — numai din punct de vedere ideologic : controversele în jurul îndreptărilor teoretice aduse lui Marx ; ceea ce acum își croiește drum, în practică, numai în unele probleme ale mișcării muncitorești, ca divergențe tactice cu revizioniștii și sciziuni pe baza acestora, — clasa muncitoare va trebui neapărat să mai treacă prin toate acestea în măsură neasemuit mai mare, atunci cînd revoluția proletară va ascuți toate chestiunile controversate, va concentra toate divergențele în puncte avînd însemnătate directă pentru determinarea atitudinii maselor, va sili să desparți în focul luptei pe dușmani de prieteni și să te scuturi de aliații răi pentru a da dușmanului loviturile hotărîtoare“ [1].

În ultimele decenii s-au produs schimbări fundamentale în raportul de forțe pe arena mondială. Conținutul de bază al epocii noastre — așa cum se subliniază în *Declarația Consfătuirii reprezentanților partidelor comuniste și muncitorești din țările socialiste* — îl constituie trecerea de la

[1] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 15, E.S.P.L.P., 1957, p. 27.

capitalism la socialism, începută în Rusia de Marea Revoluție Socialistă din Octombrie. Dezvoltarea socialismului și a mișcării de eliberare națională a accelerat brusc procesul de descompunere a imperialismului.

Dezvoltarea marxismului, răspîndirea și întărirea ideilor lui în sînul clasei muncitoare, provoacă, inevitabil, după cum arăta Lenin, „înmulțirea și ascuțirea atacurilor burgheze împotriva marxismului".

Experiența istorică arată că pe măsură ce marxism-leninismul repurtează noi și noi victorii se întărește lupta burgheziei și a slujitorilor ei oportuniști împotriva clasei muncitoare. Aceasta este logica luptei. V. I. Lenin a arătat adeseori necesitatea luptei de zi cu zi, pe toate liniile, împotriva reformismului și a revizionismului, învățînd partidele comuniste să se apropie de muncitorii care s-au rătăcit în labirintele ideologiei reformiste, să atragă majoritatea clasei muncitoare de partea socialismului.

În zilele noastre, ca și acum cîteva decenii, critica leninistă a concepțiilor revizioniste își păstrează întrutotul actualitatea. Ca și în trecut, revizionismul contemporan — principalul pericol care amenință în epoca noastră mișcarea comunistă internațională — încearcă să dezarmeze și să dezorganizeze, din punct de vedere ideologic și organizatoric, clasa muncitoare, să defăimeze măreața învățătură a marxism-leninismului, să submineze încrederea clasei muncitoare și a poporului muncitor în socialism. Pe această linie merge proiectul de program al Uniunii Comuniștilor din Iugoslavia, care, ca document opus *Declarației Consfătuirii partidelor comuniste și muncitorești din țările socialiste*, conține numeroase teze ce înseamnă de fapt revizuirea marxism-leninismului. Aceasta — după cum se arată în articolul redacțional din *Pravda* intitulat *Unitatea și coeziunea partidelor marxist-leniniste — chezășia noilor victorii ale sistemului socialist mondial* [1], se referă îndeosebi la caracterizarea și aprecierea unor probleme de cea mai mare însemnătate ca: situația internațională contemporană, cele două sisteme mondiale și cele două lagăre, însemnătatea experienței construirii socialismului în U.R.S.S. și în alte țări, rolul partidelor comuniste și al statului socialist în construirea societății noi, dezvoltarea teoriei marxist-leniniste și lupta împotriva ideologiei burgheze, principiile internaționalismului proletar, relațiile dintre țările socialiste, dintre partidele comuniste frățești și o serie de alte probleme dintre cele mai importante ale teoriei marxiste și practicii mișcării comuniste mondiale.

Este datoria sfîntă a fiecărui filozof marxist de a supune unei critici intransigente, principiale, toate aceste devieri de la marxism-leninism, de a arăta care este substratul lor, cui servesc ele, de a apăra cu fermitate puritatea măreților idei ale comunismului științific; urmărind să prezinte lupta hotărîtă, pe care V. I. Lenin a dus-o împotriva oricăror manifestări de revizionism și reformism în mișcarea muncitorească, articolul de față răspunde tocmai acestui scop.

★

[1] Vezi și *Scînteia*, nr. 4211 din 10 mai 1958.

Încă din momentul nașterii lui, revizionismul sau oportunismul de dreapta a fost un curent ideologic burghez. Apărut în ultimul sfert al secolului trecut, ca armă de luptă a burgheziei împotriva răspîndirii marxismului revoluționar, revizionismul ca un curent „critic" „nou" a fost strămutat — după cum arăta Lenin — direct din literatura burgheză în cea socialistă. „Liberalismul, putrezit pe dinăuntru — scria Lenin în lucrarea *Destinul istoric al învățăturii lui Karl Marx* — încearcă să reînvie sub forma *oportunismului* socialist" [1].

Izvoarele ideologice ale revizionismului rezidă în liberalismul burghez, în influența și presiunea ideologiei burgheze și reformiste asupra unei părți a clasei muncitoare, asupra marxiștilor șovăielnici din punct de vedere ideologic. Se știe că revizioniștii au formulat un sistem de concepții burghezo-liberale camuflate sub fraze marxiste. Toate argumentele „noi" ale revizioniștilor care negau teoria luptei de clasă în societatea capitalistă, opoziția principială dintre liberalism și socialism, posibilitatea de a fundamenta în mod științific socialismul și de a demonstra necesitatea și inevitabilitatea lui, susțineau transformarea social-democrației dintr-un partid al revoluției sociale într-un partid democrat al reformelor sociale etc. — nu au reprezentat nimic altceva decît introducerea directă în cadrul mișcării socialiste a ideilor liberale burgheze. Burghezia a făcut totul pentru a reînvia în sînul mișcării muncitorești liberalismul putred, sub forma oportunismului „socialist". În noile condiții ale epocii imperialismului, numai oportunismul putea, în planurile ei, să insufle viață ideologiei liberalismului.

Istoria dezvoltării mișcării muncitorești internaționale arată că linia politică și orientarea de clasă a partidelor reformiste, toate sforțările și întreaga activitate a conducătorilor oportuniști, erau îndreptate spre salvarea lumii burgheze de la revoluția socialistă. Denaturarea ideii conducerii politice a clasei muncitoare, a esenței transformării revoluționare a lumii, a esenței dictaturii proletariatului, a fost și rămîne baza diferitelor devieri și oscilații revizioniste și, în general, oportuniste.

Creînd un partid revoluționar marxist, partid de tip nou, Lenin considera că sarcina principală constă în următoarele: a) eliberarea mișcării muncitorești de sub influența și tutela burgheziei liberale și crearea condițiilor necesare pentru organizarea unei mișcări muncitorești de clasă independente; b) atragerea de partea învățăturii marxiste și educarea politică a maselor largi ale proletariatului; c) lupta necruțătoare împotriva liderilor cu tendințe împăciuitoriste ai mișcării muncitorești, prevenirea influenței lor oportuniste și revizioniste asupra maselor.

Înfăptuind aceste sarcini, V. I. Lenin a criticat cu hotărîre, încă de la sfîrșitul secolului trecut, primele încercări ale revizioniștilor — Bernstein și adepții săi ruși — de a lăsa la o parte conținutul revoluționar al învățăturii lui Marx și de a abate pe marxiști de la calea revoluționară, împingîndu-i pe calea împăcării cu burghezia. Lupta lui V. I. Lenin împotriva revizionismului din mișcarea muncitorească rusă și din cea internațională a avut o importanță istorică mondială, influențînd în mod

[1] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 18, E.S.P.L.P., 1957, p. 580.

hotărîtor întregul curs al mişcării revoluţionare din epoca imperialismului, lupta pentru crearea unui partid de tip nou, pentru dezvoltarea creatoare a teoriei marxiste. În lucrările sale, Lenin a supus unei analize critice multilaterale întregul sistem de concepţii filozofice şi sociologice ale reformismului, a zdrobit oportunismul în domeniile ideologiei, tacticii, principiilor organizatorice, a dezvăluit rădăcinile economice şi ideologice ale oportunismului, rolul lui de clasă ca principal punct de sprijin al burgheziei în mişcarea muncitorească.

Se ştie că liderii reformişti ai Internaţionalei a II-a nu vedeau marele pericol pe care îl prezenta oportunismul de dreapta pentru mişcarea muncitorească. Pentru a crea un partid cu adevărat revoluţionar, Lenin a fost nevoit să se ridice nu numai împotriva revizioniştilor, ci şi împotriva acelora care aveau o atitudine împăciuitoristă faţă de devierile de la marxism. El şi-a asumat o sarcină cu adevărat măreaţă. În tot cursul vieţii sale, Lenin a demascat cu pasiune şi fără răgaz pe oportuniştii care-şi cîştigau în mod ruşinos merite faţă de imperialişti. În anul 1916 el scria în scrisoarea sa către Inessa Armand : „Aşa e soarta mea. O campanie după alta — împotriva inepţiilor şi platitudinilor politice, împotriva oportunismului etc.

Asta începînd din 1893. Şi din pricina asta mi-am atras ura amatorilor de platitudini. Totuşi nu aş schimba această soartă pentru „pacea" cu aceşti oameni" [1].

Dacă unii teoreticieni ai Internaţionalei a II-a considerau revizionismul filozofic al lui Bernstein drept „o prostie copilărească", „un surmenaj intelectual", sau „o întîmplare", Lenin arăta că, în realitate, toate aceste „corijări" ale marxismului reprezintă „un sistem destul de unitar de concepţii, şi anume de concepţii burghezo-liberale". În opoziţie cu mulţi teoreticieni ai Internaţionalei a II-a, Lenin a dovedit cu toată puterea de convingere că revizionismul filozofic a fost un produs inevitabil al dezvoltării mişcării muncitoreşti la sfîrşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea. Noua epocă a pus într-un chip nou în faţa gîndirii marxiste toate problemele luptei de clasă a proletariatului, reclamînd elaborarea unei noi tactici şi strategii, delimitarea mai precisă a forţelor de clasă, separarea riguroasă a liberalismului burghez de democratismul revoluţionar.

Problema separării liberalismului de democraţia revoluţionară aparţine şirului de probleme fundamentale ale întregii mişcări de eliberare a clasei muncitoare. Lenin spunea deschis că nu poţi fi un constructor conştient al libertăţii, fără a rezolva într-un anumit mod determinat această problemă. Rezolvarea justă a problemei libertăţii cere de la marxişti înţelegerea profundă a forţelor sociale, a claselor care sînt pentru liberalism sau pentru democraţie, a tendinţelor politice care sălăşluiesc în însăşi natura acestor clase.

„Fără a înţelege profundele rădăcini de clasă care *separă* liberalismul de democraţie, fără a populariza această înţelegere *în rîndurile maselor,* fără a învăţa să neutralizeze în felul acesta trădările şi şovăielile liberalismului faţă de cauza „libertăţii poporului" —, scria Lenin —,

[1] V. I. Lenin, *Opere,* vol. 35, E.S.P.L.P., 1958, p. 237.

democrația rusă nu poate face nici un pas serios înainte. Fără toate acestea n-are rost să mai vorbim de succesele mișcării de eliberare "[1].

Trăsătura caracteristică a criticii leniniste a revizionismului este modul larg de a pune problema revizionismului. Lenin nu s-a limitat la critica unor anumite laturi ale revizionismului ; el a supus întregul curent ideologic al revizionismului unei critici adînci și multilaterale, dezvăluind adevărata lui semnificație de clasă, a arătat adevărata față a oportuniștilor, calificîndu-i drept dușmani înverșunați ai marxismului, a demascat toate încercările revizioniștilor de a introduce concepțiile filozofice burgheze în mișcarea muncitorească.

Lenin a arătat, pentru prima oară în literatura marxistă, caracterul internațional al revizionismului. O dată cu apariția lui Bernstein — remarca el — în social-democrația internațională s-au format două curente : pe de o parte oportuniștii-revizioniști, iar pe de altă parte marxiștii consecvenți. Lupta dintre diferitele curente în sînul mișcării socialiste muncitorești s-a transformat spre sfîrșitul anului 1890 dintr-o luptă națională într-una internațională. În epoca actuală, continua Lenin, este limpede că fabienii englezi, ministerialiștii francezi, bernșteiniștii germani, criticii atei ruși constituie toți o singură familie, toți se laudă reciproc, învață unul de la altul și se coalizează împotriva „marxismului dogmatic".

Lupta lui Lenin împotriva revizionismului și oportunismului în mișcarea muncitorească internațională s-a desfășurat în jurul problemelor fundamentale ale teoriei marxiste și practicii mișcării proletare. Încercînd să dezarmeze din punct de vedere ideologic și organizatoric clasa muncitoare, să calomnieze măreața învățătură a marxism-leninismului, revizioniștii tindeau și tind să înfrumusețeze în orice chip orînduirea capitalistă. Ploconindu-se în fața democrației burgheze și a parlamentarismului, ei neagă necesitatea revoluției socialiste, se ridică împotriva necesității istorice a luptei de clasă și a dictaturii proletariatului în etapa de trecere de la capitalism la socialism susținînd — așa cum se face în proiectul de program al Uniunii Comuniștilor din Iugoslavia — teze care urmăresc să acrediteze ideea profund greșită despre transformarea și integrarea pașnică a capitalismului în socialism. Lenin a arătat, în lucrările sale, totala lipsă de temei a concepției revizioniștilor cu privire la perspectivele dezvoltării societății capitaliste. El a opus născocirilor revizioniste cu privire la dispariția caracterului de clasă al societății capitaliste politica consecventă de clasă a proletariatului revoluționar. Analiza științifică a capitalismului, efectuată de Lenin, nu numai că a confirmat concluzia lui Marx cu privire la opoziția fundamentală dintre interesele de clasă ale burgheziei și cele ale proletariatului, ci a și demonstrat inevitabilitatea istorică a ascuțirii extreme a antagonismului de clasă dintre proletariat și burghezie în stadiul monopolist de dezvoltare a capitalismului. Capitalismul monopolist de stat nu înlătură, ci, dimpotrivă, ascute contradicțiile, face să apese mai greu jugul capitalismului asupra maselor populare. Cu toate schimbările însemnate care s-au produs în ulti-

[1] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 19, E.S.P.L.P., 1957, p. 294.

mele decenii în societatea capitalistă, aceasta nu a încetat de a fi capitalistă.

Marxism-leninismul a demonstrat în mod ştiinţific că întreaga istorie de pînă acum a formaţiilor social-economice bazate pe clase antagoniste este istoria luptelor de clasă. Marxism-leninismul a arătat că existenţa claselor şi a luptei de clasă decurge din modul de producţie dominant în societatea capitalistă şi nu depinde de dorinţa anumitor persoane, cum se străduiesc să demonstreze teoreticienii reformişti.

Noţiunea de *clasă* nu este o noţiune artificial creată, aşa cum consideră unii revizionişti sau sociologi burghezi. In societatea capitalistă contemporană, burghezia nu este o categorie psihologică, ci reprezintă o clasă socială determinată, care deţine mijloacele de producţie, folosindu-le în scopul exploatării muncii salariate. Proletariatul reprezintă clasa muncitorilor salariaţi care nu posedă mijloace de producţie şi sînt nevoiţi din această cauză să-şi vîndă forţa de muncă capitaliştilor. Burghezia şi proletariatul sînt clase antagoniste, interesele lor sînt ostile, de neîmpăcat. Nici o teorie reformistă nu poate înlătura aceste fapte reale, atîta timp cît există capitalism.

Acuzaţia adusă de revizionişti împotriva marxiştilor cu privire la aşa-zisa „aţîţare artificială a luptei de clasă" este lipsită de orice temei. Bogata experienţă a trecutului şi dezvoltarea istorică contemporană ne arată că forţa motrice a societăţii capitaliste este lupta de clasă dintre proletariat şi burghezie. In opoziţie cu revizionismul, marxismul demonstrează că nivelul de viaţă al maselor muncitoare nu poate fi îmbunătăţit substanţial fără o puternică luptă de clasă împotriva patronilor.

Eliberarea clasei muncitoare poate fi numai rezultatul propriei sale activităţi şi de aceea marxism-leninismul consideră că sarcina istorică a clasei muncitoare este cucerirea puterii politice, pentru ca, prin intermediul ei, — socializînd mijloacele de producţie şi creînd modul socialist de producţie şi schimb — să pună baza unei vieţi mai bune pentru întreaga masă de oameni ai muncii.

In opoziţie cu tezele teoretice ale revizioniştilor iugoslavi şi ale duşmanilor săi ideologici, care încearcă să disimuleze existenţa luptei de clasă în societatea capitalistă găsind puncte de contact între interesele fundamentale ale proletariatului exploatat şi cele ale burgheziei exploatatoare, marxism-leninismul priveşte problemele luptei pentru socialism în legătură indisolubilă cu dezvoltarea contradicţiilor de clasă, cu lupta clasei muncitoare şi a forţelor populare conduse de ea, cu succesul acestei lupte împotriva clasei dominante a capitaliştilor. In fruntea acestei lupte trebuie să stea clasa muncitoare, condusă de avangarda sa revoluţionară — partidul marxist. Opoziţia fundamentală dintre marxism şi revizionism în această problemă izvorăşte din faptul că revizionismul socoteşte că întrucît condiţiile obiective se maturizează în sînul societăţii capitaliste însăşi, trebuie să aşteptăm o transformare paşnică, lină a capitalismului în socialism, fără luptă de clasă, fără pregătirea forţelor subiective în vederea acestei treceri. După părerea oportuniştilor, lupta de clasă este o etapă depăşită, problema trecerii la socialism constînd într-o conducere cît mai perfectă a capitalismului şi a societăţii capitaliste. Pornind

de la această concluzie, revizioniștii contemporani, cu toate pretențiile afișate nu fac decît să repete greșelile oportunismului de tip vechi, să apere tactica unei așteptări pasive, a subordonării pasive a intereselor clasei muncitoare față de capitalism. Ei opun socialismului și luptei de clasă ideea colaborării de clasă dintre capitaliști și muncitori. În sprijinul și pentru a fi pe placul capitaliștilor, ei renunță la ceea ce a fost întotdeauna principiul călăuzitor al mișcării muncitorești, la lupta pentru interesele clasei, la apărarea permanentă a intereselor oamenilor muncii și a cerințelor lor, la cucerirea puterii politice, în vederea folosirii ei în scopul construirii socialismului.

Lenin amintea adeseori că sarcina marxismului este de a demasca această cale revizionistă, falsă, de trecere la socialism. Socialismul, arăta el, nu este un sistem gata elaborat pentru a ferici omenirea. Socialismul este rezultatul luptei de clasă a proletariatului.

Criticînd concepțiile revizioniste cu privire la transformarea evolutivă a capitalismului în socialism, Lenin învață clasa muncitoare și partidul ei revoluționar că această trecere nu se poate înfăptui fără o luptă revoluționară de clasă, fără dictatura proletariatului, fără conducerea partidului marxist. El a criticat aspru pe Kautsky și pe alți oportuniști pentru modul lor metafizic de a aborda fenomenele sociale, pentru încercarea lor de a transforma *calea* pașnică a trecerii la socialism, cale *admisă* de Marx în unele cazuri, într-un șablon, într-un principiu valabil pentru toate țările și pentru toate perioadele de dezvoltare istorică. El învață partidele proletare să-și însușească toate formele de luptă — pașnice și nepașnice, parlamentare și neparlamentare. Lenin nu nutrea nici o iluzie cu privire la cedarea puterii în mod liber și nesilit de către clasele dominante. Dimpotrivă, el prevenea în permanență partidele marxiste că aceste clase stăpînitoare nu vor putea ceda de bunăvoie puterea.

Firește — arăta Lenin — clasa muncitoare preferă să preia puterea în mod pașnic ; dar a renunța la cucerirea prin violență a puterii ar fi din partea proletariatului — atît din punct de vedere teoretic, cît și din punct de vedere practic — politic — o absurditate și ar însemna numai o concesie rușinoasă făcută burgheziei și tuturor claselor avute. „Este foarte probabil, — scria Lenin — chiar cel mai probabil — că burghezia nu va face o concesie pașnică proletariatului, ci în momentul hotărîtor va recurge la apărarea privilegiilor sale prin violență. Atunci nu-i va mai rămîne clasei muncitoare nici o altă cale pentru realizarea scopului său în afară de revoluție. Iată de ce programul „socialismului muncitoresc" vorbește în general despre cucerirea puterii politice, *fără să precizeze* modul în care se va săvîrși această cucerire, pentru că alegerea acestui mod depinde de viitor, pe care noi nu-l putem defini cu precizie. Dar a reduce activitatea proletariatului în orice caz numai la „democratizarea" pașnică, repetăm, înseamnă a îngusta într-un mod cu totul arbitrar și a vulgariza noțiunea de socialism muncitoresc" [1].

Supunînd unei critici amănunțite concepțiile revizioniste cu privire la trecerea evolutivă, pașnică, de la capitalism la socialism, fără o luptă de clasă revoluționară și fără dictatura proletariatului, Lenin arăta că

[1] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 4, E.P.L.P., 1953, p. 254.

în problema modului de distrugere a capitalismului şi instaurării socialismului este întotdeauna foarte importantă o claritate maximă, pentru a apăra pe muncitori de însuşirea teoriilor reformiste. Dezvoltînd în mod creator marxism-leninismul, ţinînd seama de profundele transformări istorice şi de progresul fundamental în raportul de forţe pe arena internaţională în folosul socialismului, Congresul al XX-lea al P.C.U.S. a arătat că formele de trecere a diferitelor ţări de la capitalism la socialism vor fi din ce în ce mai variate. În fiecare ţară, posibilitatea reală a unui anumit mod de trecere la socialism este determinată de condiţiile istorice concrete. Recunoaşterea varietăţii căilor de trecere la socialism nu înseamnă revizuirea bazelor principiale ale învăţăturii marxiste în această problemă, aşa cum încercau să interpreteze anumiţi reformişti hotărîrile Congresului al XX-lea al P.C.U.S. Încă Marx spunea că: „În cazul preluării absolut inevitabile a puterii politice de către clasa muncitoare, aceasta din urmă va fi nevoită să ţină seama de instituţiile, moravurile şi tradiţiile diferitelor ţări în parte".

Aici nu este vorba despre schimbarea concepţiilor fundamentale ale marxism-leninismului cu privire la căile de trecere la socialism, — aceasta este caracteristic revizionismului —, ci de o apreciere mai exactă a condiţiilor care s-au schimbat. Marxism-leninismul este o învăţătură internaţională, ea reflectă experienţa luptei revoluţionare a oamenilor muncii din toate ţările. Admiţînd posibilitatea varietăţii formelor de trecere la socialism, inclusiv posibilitatea unei desfăşurări paşnice a revoluţiei, Congresul al XX-lea al P.C.U.S. şi *Declaraţia Consfătuirii reprezentanţilor partidelor comuniste şi muncitoreşti din ţările socialiste* au arătat că această trecere paşnică se poate înfăptui numai cu condiţia unei lupte de clasă revoluţionare. Nu numai pentru un marxist, dar şi pentru orice om instruit, care cunoaşte într-o anumită măsură teoria dezvoltării, trebuie să fie de la sine înţeles că nu poate exista o victorie a socialismului fără lupta de clasă a proletariatului împotriva burgheziei, fără instaurarea dictaturii proletariatului, fără alianţa clasei muncitoare cu ţărănimea, fără rolul conducător al partidului marxist. În aceasta constă esenţa problemei dictaturii proletariatului, principala lege a revoluţiei socialiste. În interpretarea deosebită a acestor probleme fundamentale consta, între altele, esenţa principială a deosebirilor dintre marxism-leninism şi tezele teoretice expuse în proiectul de program şi susţinute în cadrul intervenţiilor de la cel de-al VII-lea Congres al U.C.I.

Din istorie se ştie că nici un partid reformist nu a reuşit pînă acum să instaureze dominaţia clasei muncitoare. Concepţiile revizioniste cu privire la transformarea paşnică a capitalismului în socialism fără o luptă de clasă revoluţionară, fără instaurarea dictaturii proletariatului şi conducerea de către un partid marxist-leninist constituie o utopie. Concepţiile revizioniste servesc numai pentru înşelarea oamenilor muncii, pentru subordonarea mişcării muncitoreşti faţă de influenţa burgheză. În schimb, există acum mai multe ţări în care crearea unui partid marxist-leninist a devenit premisa principală a victoriei revoluţiei proletare şi a construirii cu succes a socialismului. Una din principalele cauze ale victoriei Marii Revoluţii Socialiste din Octombrie a constat tocmai în

faptul că în fruntea clasei muncitoare din Rusia a stat un partid încercat în lupta împotriva oportunismului — partidul bolşevicilor. Revoluţia din Octombrie a arătat foarte clar că proletariatul nu-şi poate înfăptui misiunea sa istorică, de gropar al capitalismului şi creator al societăţii socialiste, fără a avea în frunte un partid marxist-leninist experimentat. Principala concluzie care decurge din experienţa măreţei lupte a lui Lenin împotriva revizionismului constă în aceea că partidul clasei muncitoare poate demasca şi lovi cu succes în duşman, oriunde şi oricînd, orice mască şi-ar pune acesta, numai în cazul cînd partidul este înarmat cu teoria marxist-leninistă, în cazul cînd el îşi educă membrii săi în spiritul intransigenţei faţă de orice devieri de la linia marxism-leninismului, ridicînd conştiinţa de clasă a muncitorilor şi a tuturor oamenilor muncii. Lenin socotea că intransigenţa faţă de revizionism este unul dintre cele mai de seamă principii ale partidului de tip nou. Forţa partidului comunist şi garanţia întăririi lui ideologice şi organizatorice constau în devotamentul faţă de marxism-leninism, în dezvoltarea creatoare a acestei măreţe învăţături. Aceste învăţături ale lui Lenin au, în condiţiile de astăzi, o stringentă actualitate, ele precizînd fără echivoc poziţia fermă a mişcării comuniste faţă de orice încercări revizioniste de a infiltra în sînul ei ideologia burgheză, hotărîrea ei nestrămutată de a apăra puritatea ideologică a marxism-leninismului.

Puternica coeziune care caracterizează Partidul Comunist al Uniunii Sovietice s-a făurit în decursul anilor şi zecilor de ani ai istoriei sale, a crescut şi s-a întărit într-o luptă înverşunată împotriva partidelor burgheze făţiş ostile, împotriva menşevicilor, troţkiştilor, buhariniştilor, naţionaliştilor burghezi şi a altor duşmani interni şi externi. Aplicînd o politică principială, leninistă, partidul nostru a distrus toate curentele oportuniste, diferitele fracţiuni, blocuri şi grupuri antipartinice, întărindu-se şi ridicînd vigilenţa politică şi forţa combativă a organizaţiilor sale.

Principiile organizatorice leniniste de construire a partidului au fost confirmate în mod convingător de istorie. Nimeni nu poate contesta acum că partidul construit pe baza principiilor lui Lenin, partidul bolşevic, a înfăptuit în anul 1917 Revoluţia din Octombrie, a repurtat o victorie istorico-mondială în construirea socialismului în ţara noastră. Revizionismul sau oportunismul de dreapta ca un curent politic în mişcarea muncitorească s-a caracterizat întotdeauna prin tendinţa de a îngusta marxismul din punct de vedere tactic şi organizatoric, s-a caracterizat printr-o totală inconstanţă, prin codism, prin ignorarea faptului că esenţa de masă a mişcării muncitoreşti cere nu slăbirea şi dispersarea partidului proletar ci o organizaţie puternică şi centralizată, capabilă să conducă lupta revoluţionară a proletariatului. Lupta oportuniştilor contemporani de dreapta împotriva bazelor organizatorice leniniste ale partidelor comuniste arată cît se poate de evident că revizioniştii însoţesc atacurile lor împotriva marxism-leninismului, a centralismului democratic şi a disciplinei de partid, cu cerinţa de a transforma partidul comunist în organizaţii fără de partid, de a-l coborî pînă la nivelul unor partide burgheze obişnuite. Dar atacurile revizioniste şi lichidatoriste au fost respinse cu succes în mişcarea comunistă internaţională. În lupta împotriva lichida-

torilor şi revizioniştilor, partidele comuniste şi muncitoreşti şi-au arătat maturitatea politică şi principialitatea lor, ieşind din această luptă şi mai unite şi mai oţelite.

★

Problemele criticii concepţiilor filozofice ale revizioniştilor au ocupat un loc de frunte în lucrările lui Lenin. După cum se ştie, teoriile filozofice ale revizioniştilor reprezentau un amestec eclectic de pozitivism, neokantianism şi machism, cu ajutorul cărora ei încercau să înlăture materialismul dialectic şi istoric, să dizolve marxismul în aceste curente filozofice burgheze şi, prin aceasta, să lipsească proletariatul de o armă puternică în lupta sa pentru răsturnarea capitalismului şi construirea unei societăţi noi, socialiste. În domeniul filozofiei, arăta Lenin, revizionismul a mers în coada „ştiinţei burgheze profesorale".

Renunţînd la situarea pe poziţii consecvente de clasă în abordarea problemelor sociale, revizioniştii tindeau să „unească" teoria socială a lui Marx cu anumite varietăţi ale filozofiei burgheze. Lenin a demonstrat netemeinicia încercărilor revizioniştilor de a căuta „fundamentarea" filozofică a marxismului în afara marxismului. El sublinia cu hotărîre că filozofia marxismului — materialismul dialectic şi materialismul istoric — nu reprezintă ceva exterior faţă de alte părţi constitutive ale marxismului, ci, dimpotrivă, este legată organic şi inseparabil de acestea din urmă, că întreaga învăţătură a lui Marx şi Engels, de la început pînă la sfîrşit, este străbătută de materialismul dialectic, că marxismul este o concepţie unitară despre lume, un sistem filozofic indisolubil legat de socialismul proletar. Lenin a smuls masca revizioniştilor care, în vorbe, pretindeau a fi adepţi ai marxismului criticîndu-l, chipurile, în interesul dezvoltării creatoare a teoriei în conformitate cu noile condiţii de dezvoltare a societăţii. Ridicîndu-se întotdeauna în mod gălăgios împotriva aşa-zisului marxism „dogmatic", — cum îl numesc ei — revizioniştii de ieri ca şi cei de azi nu au elaborat nici o problemă nouă, nu au propus nimic nou, repetînd mereu ideile răsuflate ale reformismului burghez nimicit din punct de vedere teoretic de către marxişti. În legătură cu aceasta, Lenin scria pe bună dreptate : „Şi acum întrebăm : ce au adus nou în această teorie gălăgioşii ei „renovatori", care fac astăzi atîta zarvă, grupîndu-se în jurul socialistului german Bernstein ? *Absolut nimic* ; ei n-au făcut să avanseze nici măcar cu un pas ştiinţa pe care Marx şi Engels ne-au lăsat poruncă s-o dezvoltăm ; ei nu i-au dat proletariatului nici o metodă nouă de luptă ; ei n-au făcut decît să meargă înapoi, însuşindu-şi frînturi de teorii înapoiate şi propovăduind proletariatului nu teoria luptei, ci teoria concesiilor — a concesiilor faţă de cei mai înverşunaţi duşmani ai proletariatului, faţă de guvernele şi partidele burgheze, care caută neîncetat noi mijloace de prigonire a socialiştilor" [1].

Nu este greu de sezisat faptul că aceste aprecieri leniniste se potrivesc întocmai tezelor teoretice susţinute la cel de-al VII-lea Congres al P.C.U.S., ca şi în general revizionismului contemporan.

---

[1] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 4, E.P.L.P., 1953, p. 191.

Revizionismul contemporan apare la rîndul lui sub steagul „dezvoltării creatoare a marxismului" şi încearcă să calomnieze marxism-leninismul declarîndu-l „învechit" şi socotind că el şi-ar fi pierdut, pasămi-te, importanţa pentru dezvoltarea socială. Ca şi revizioniştii din trecut, reprezentanţii de azi ai oportunismului de dreapta încearcă să şteargă linia de demarcaţie între teoria marxist-leninistă şi teoriile burgheze, încearcă să slăbească atenţia clasei muncitoare şi a partidului ei faţă de lupta ascuţită dintre burghezie şi proletariat, respectiv dintre concepţiile despre lume a acestor două clase. În acest scop, revizionismul discută despre inutilitatea împărţirii lumii actuale în două lagăre — lagărul socialismului şi lagărul capitalismului. După părerea lui Lukács, frontul luptei dintre imperialism şi socialism „a apărut" ca un rezultat al încordării create de burghezia imperialistă şi de „stalinişti". Teoreticienii iugoslavi ai revizionismului merg şi mai departe, ajungînd la aprecierea cu totul greşită a situaţiei internaţionale contemporane şi la calomnierea făţişă a politicii ferme de pace dusă de Uniunea Sovietică şi ţările de democraţie populară. Adoptînd o poziţie cu totul străină poziţiilor marxism-leninismului, ignorînd contradicţia fundamentală a dezvoltării sociale contemporane — contradicţia dintre imperialism şi sistemul mondial socialist — conducătorii iugoslavi „pun Uniunea Sovietică pe acelaşi plan cu puterile imperialiste şi, denaturînd grosolan faptele istorice, atribuie U.R.S.S. o politică „de pe poziţii de forţă", de agresiune şi tendinţa spre dominaţia mondială" [1]. Ei încearcă să scoată basma curată puterile imperialiste, aruncînd întreaga vină a încordării internaţionale din perioada postbelică pe spinarea Uniunii Sovietice. Toate aceste afirmaţii sînt în flagrantă contradicţie cu realitatea istorică, care a fost în această perioadă martora unor mari şi însemnate succese ale politicii de pace a Uniunii Sovietice, unor eşecuri lamentabile ale încercărilor disperate făcute de imperialişti în vederea încordării situaţiei internaţionale, provocării unui nou măcel mondial. Tendinţele revizioniste s-au manifestat de asemenea şi în afirmaţia aşa-zisei inutilităţi a împărţirii filozofiei în lagărul idealismului şi cel al materialismului.

Nu este greu de văzut că aceste atacuri ale revizionismului împotriva teoriei marxist-leniniste şi a lagărului socialist, în frunte cu U.R.S.S., au un scop bine determinat: dezarmarea ideologică şi politică a clasei muncitoare şi a partidelor ei în faţa asaltului burgheziei imperialiste. În încercările de a împăca ideologia proletară cu cea burgheză, Lenin vedea întotdeauna o manevră abilă care nu conţine în sine nimic în afară de o „şarlatanie împăciuitoristă". Apărînd poziţiile proletare de clasă, Lenin a pus direct problema: „Sau materialism consecvent pînă la capăt, sau falsitatea şi confuzia idealismului filozofic" [2].

Lenin lega indisolubil lupta împotriva revizionismului cu dezvoltarea creatoare a teoriei marxiste. Pentru el, a înţelege marxismul înseamnă a-l dezvolta mai departe. Lenin a repurtat victoria în lupta împotriva revizionismului pentru că a opus dogmatismului şi pedanteriei pseudo-urmaşilor lui Marx adevăratul marxism, adică marxismul creator,

[1] Vezi şi *Scînteia*, nr. 4211 din 10 mai 1958.
[2] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 14, E.S.P.L.P., 1954, p. 332.

marxismul viu. Istoria socialismului şi a democraţiei în Europa occidentală, istoria mişcării revoluţionare ruse, experienţa mişcării muncitoreşti internaţionale — iată, după părerea lui Lenin, materialul necesar pentru a făuri organizaţia şi tactica eficace a proletariatului. Însă „prelucrarea" acestui material, arată Lenin, trebuie să fie personală, deoarece modele de-a gata nu există.

Lenin nu a transpus în mod mecanic tezele *Capitalului* lui K. Marx în aprecierea realităţii ruse. Sprijinindu-se pe teoria marxistă, el analizează în lucrările sale situaţia creată la sfîrşitul secolului al XIX-lea şi interpretează, în concordanţă cu această analiză, tezele fundamentale ale învăţăturii marxiste. Imitarea lui Marx, arată Lenin, nu trebuie să fie în nici un caz o simplă copiere. „Imitarea şi împrumutarea sînt pe deplin legitime în măsura în care constatăm şi în Rusia aceleaşi procese *fundamentale* ale dezvoltării capitalismului, aceleaşi sarcini *fundamentale* ale socialiştilor şi ale clasei muncitoare, dar ele nu trebuie să ducă în nici un caz la uitarea *particularităţilor* Rusiei, care trebuie să-şi găsească o *expresie deplină* în particularităţile programului nostru. Anticipînd, arătăm pe loc că aceste particularităţi se referă, în primul rînd, la sarcinile şi mijloacele noastre politice de luptă ; în al doilea rînd, la lupta împotriva tuturor rămăşiţelor regimului patriarhal, precapitalist şi la modul special de a pune problema *ţărănească*, mod provocat de această luptă" [1].

Este în această indicaţie leninistă răspunsul clar dat tuturor încercărilor revizioniste de a nega valabilitatea universală a marxism-leninismului, a legilor generale ale construirii socialismului şi a absolutiza particularităţile naţionale.

Lenin a ştiut ca nimeni altul să utilizeze metodele cercetării marxiste în analiza unei situaţii economice şi politice nou create. El a dat în lucrările sale un exemplu de interpretare suplă a capitalismului rus cu toate trăsăturile lui specifice, înfăţişînd tabloul unitar al realităţii ruse a un sistem determinat de relaţii de producţie, şi indicînd calea de înlăturare a acestei orînduiri. Intelectualitatea socialistă, arăta Lenin, trebuie să lichideze cu iluziile sale, „căutînd sprijin în dezvoltarea reală a Rusiei, şi nu într-o dezvoltare aşa cum o doreşte ea ; în relaţiile social-economice reale, şi nu în cele posibile. Activitatea ei TEORETICĂ să se orienteze în direcţia *studierii concrete a tuturor formelor pe care le prezintă antagonismul economic din Rusia...*" [2].

Fiecare pagină scrisă de Lenin denotă o neobişnuită suplete a gîndirii. Nici o urmă de şablon şi de doctrinarism. „A cerceta, a studia, a descoperi, a ghici, a sezisa particularităţile naţionale, specificul naţional al metodelor *concrete* ale fiecărei ţări de a îndeplini sarcina internaţională *unică*, de a obţine victoria asupra oportunismului şi a doctrinarismului stîngist din sînul mişcării muncitoreşti, de a răsturna burghezia şi de a instaura republica sovietică şi dictatura proletară — iată sarcina principală a momentului istoric prin care trec toate ţările înaintate (şi nu numai cele înaintate)" [3].

[1] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 4, E.P.L.P., 1953, p. 215.
[2] *Ibidem*, vol. 1, Ed. P.M.R., 1950, p. 288.
[3] V. I. Lenin, *Opere alese în două volume*, vol. II, ed. a II-a, E.S.P.L.P., 1954, p. 626.

În elaborarea problemelor teoretice ca şi a celor tactice, Lenin pornea întotdeauna, ca mare dialectician, de la ideea că istoria revoluţiei este întotdeauna mai bogată în conţinut, mai variată, mai multilaterală, mai vie, „mai vicleană", decît îşi închipuie cele mai bune partide, avangardele cele mai conştiente ale claselor celor mai înaintate. De aceea sarcina organizaţiilor de partid şi a conducătorilor partidelor constă tocmai în elaborarea printr-o muncă îndelungată, perseverentă, variată şi multilaterală a cunoştinţelor şi experienţei necesare, a simţului politic tot atît de necesar ca şi cunoaşterea şi experienţa, pentru rezolvarea justă şi rapidă a celor mai complexe probleme politice.

Luptînd împotriva oportunismului de dreapta, Lenin demasca în acelaşi timp fără cruţare *spiritul doctrinar* al „celor de stînga", care se ridicau împotriva acordurilor cu alte partide.

Atît înainte, cît şi după Revoluţia din Octombrie istoria bolşevismului a cunoscut numeroase acorduri cu alte partide, inclusiv cu unele partide burgheze. Lucrul principal asupra căruia atrăgea atenţia Lenin era că în problemele tactice ale politicii fiecărui moment istoric esenţial este să vezi problemele în care se manifestă forma compromisurilor inadmisibile, trădătoare, oportunismul funest pentru clasa revoluţionară şi să-ţi îndreptăţi toate eforturile în lupta împotriva acestor compromisuri.

Lenin amintea mereu partidelor comuniste din toate ţările necesitatea de a aplica tactica unui front unic. Totul este să ştii să aplici această tactică astfel încît să ridici şi nu să scazi nivelul general al conştiinţei proletare, al spiritului revoluţionar, al capacităţii de a lupta şi de a învinge.

În lucrarea *Stîngismul — boala copilăriei comunismului,* Lenin sfătuieşte pe comuniştii englezi „să unească toate cele patru... partide şi grupuri într-un singur partid comunist pe baza principiilor Internaţionalei a III-a şi a participării obligatorii în parlament" şi să propună conducătorilor partidului laburist un „compromis", un acord electoral, pentru a înfrînge blocul reacţionar al liberalilor şi conservatorilor existent în acea perioadă, asigurînd astfel posibilitatea creării unui guvern laburist. Dacă comuniştii vor milita pentru această alianţă păstrînd totodată „libertatea totală de agitaţie, propagandă şi activitate politică", masele vor începe să-i urmeze şi comuniştii vor putea lupta împotriva liderilor reacţionari ai partidului laburist, aflaţi sub influenţa burgheză.

Indicaţiile lui Lenin cu privire la un front unic al proletariatului internaţional capătă o deosebită importanţă în epoca noastră, cînd unitatea de acţiune a oamenilor muncii din toate ţările în lupta împotriva ameninţării unui nou război mondial, reprezintă o necesitate arzătoare. Urmînd indicaţiile lui Lenin, partidele comuniste elaborează permanent noi forme ale politicii unităţii de acţiune. Consfătuirea partidelor comuniste şi muncitoreşti. a subliniat din nou, cu tărie, necesitatea ca partidele comuniste să militeze pentru stabilirea unei colaborări cu partidele socialiste, atît în lupta pentru îmbunătăţirea condiţiilor de viaţă a oamenilor

muncii, pentru pace între popoare cît şi în lupta pentru cucerirea puterii şi construirea socialismului.

Cu 50 de ani în urmă, Lenin vorbea cu clarviziune despre proletariat ca despre adevăratul stăpîn al lumii de mîine. Întreaga experienţă a clasei muncitoare, toate lecţiile istoriei, arăta Lenin, ne învaţă că nici un pas înainte nu poate fi cîştigat decît în lupta împotriva clasei capitaliştilor şi a slujitorilor ei — revizioniştii. Rezultatul acestei lupte poate fi numai victoria clasei muncitoare, înlăturarea definitivă a sistemului capitalist de producţie şi abolirea tuturor formelor de exploatare a omului de către om.

Luptînd împotriva reformismului în mişcarea muncitorească, Lenin scria în anul 1918: „Marea nenorocire a Europei — şi marele pericol pentru ea — este că *nu există în Europa un partid revoluţionar*. Există partide ale trădătorilor de teapa lui: Scheidemann, Renaudel, Henderson, Webb et Co., sau ale lacheilor de teapa lui Kautsky. Nu există un partid revoluţionar.

Desigur că o puternică mişcare revoluţionară a maselor poate să îndrepte acest neajuns, dar el rămîne o mare nenorocire şi un mare pericol“ [1].

În epoca actuală, situaţia s-a schimbat fundamental. Mişcarea comunistă internaţională a devenit o mare forţă a contemporaneităţii. Epoca actuală este epoca triumfului ideilor marxiste, al învăţăturii marxiste, dezvoltate şi ridicate la o înălţime nemaiatinsă în lucrările marelui Lenin, în lucrările adepţilor şi discipolilor lui, în hotărîrile Partidului Comunist al Uniunii Sovietice şi ale altor detaşamente ale mişcării comuniste mondiale. Aserţiunile teoreticienilor oportunişti cu privire la inconsistenţa ştiinţifică a marxism-leninismului, la faptul că el s-ar fi „învechit“, se spulberă atunci cînd sînt confruntate cu viaţa reală, cu istoria dezvoltării marxismului şi cu activitatea de transformare revoluţionară a clasei muncitoare. Practica mişcării universale muncitoreşti, a construirii socialismului în U.R.S.S. şi în ţările de democraţie populară, care se dezvoltă pe baza aplicării în viaţă a ideilor marxism-leninismului, arată că aceasta este o învăţătură de neînvins a contemporaneităţii. Pătrunzînd în conştiinţa a sute de milioane de oameni, marxismul a devenit o puternică forţă motrice a istoriei contemporane. Cînd, acum mai bine de 60 de ani, V. I. Lenin şi-a început activitatea revoluţionară, capitalismul mai domina încă în mod absolut pe globul pămîntesc. În cîteva decenii însă s-au produs schimbări radicale, s-a înfăptuit o revoluţie fundamentală în destinele omenirii şi această cotitură este legată de ascensiunea victorioasă a ideilor marxism-leninismului. Prin faptele lor, comuniştii au dovedit pe scară mondială maselor de oameni ai muncii vitalitatea teoriei marxist-leniniste şi capacitatea lor, nu numai de a propaga, dar şi de a traduce în viaţă, în cele mai grele condiţii, măreţele idealuri ale socialismului.

Viitorul aparţine comunismului!

---

[1] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 28, E.S.P.L.P., 1955, p. 100.

БОРЬБА ЛЕНИНА ПРОТИВ РЕВИЗИОНИЗМА В РАБОЧЕМ ДВИЖЕНИИ

КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ

Данное исследование задается целью синтетически охватить некоторые главные выводы, вытекающие из борьбы В. И. Ленина против ревизионизма.

Подчеркивая актуальность ленинской критики ревизионизма, или правого оппортунизма, автор указывает, как охарактеризовал Ленин политическую линию и социальные корни ревизионизма, а также идеологические источники последнего. Ревизионизм является попыткой подменить все положения марксизма либерально-буржуазной идеологией. В центре внимания Ленина стояло отмежевание революционной демократии от либерализма.

Ленин постоянно подчеркивал интернациональный характер ревизионизма, ставя вопрос о борьбе с ним во всех его разнообразных аспектах.

Борьба марксизма-ленинизма с ревизионизмом развивалась вокруг основных вопросов марксистской теории и практики пролетарского движения. Ленин разоблачил утверждения ревизионистов, которые, умалчивая о постоянном обострении социальных противоречий в капиталистическом обществе, достигшем стадии империализма, восставали против классовой борьбы, социалистической революции и диктатуры пролетариата. Ленин доказал теоретическую необоснованность и реформистский, подрывной характер идеи возможности превращения путем эволюции „самотеком" капитализма в социализм. Не исключая возможности мирного перехода власти в руки пролетариата, руководимого партией, марксизм-ленинизм подчеркивает, что это означает не „угасание" классовой борьбы, а лишь ее развитие в особых революционных формах. Ленин постоянно подчеркивал необходимость усвоить все формы и методы классовой революционной борьбы.

Ревизионизм восставал также и против революционной марксистской партии, отрицая принцип демократического централизма, подрывая партийную дисциплину и стремясь свести партию рабочего класса на уровень обыкновенных буржуазных партий. Применение ленинских принципов партии нового типа включает неуклонную непримиримость по отношению к ревизионизму. Весь опыт борьбы КПСС выявляет в полной мере решающее значение этого требования.

Автор указывает на значение ленинской критики философских воззрений, выдвинутых ревизионистами. Ленин доказывает, что в этой области сущность ревизионизма сводится к замаскированной лживой претензией „обновить" марксизм попытке подменить диалектический и исторический материализм различными вариантами идеалистической буржуазной философии.

Ленин неразрывно связывал борьбу против ревизионизма с делом творческого развития марксистской теории. В. И. Ленин был непримири-

мым врагом рутины, педантизма и догматизма. Вся деятельность Ленина является в высшей степени ярким воплощением неоднократно формулированного им самим требования действенно и творчески применять марксизм, единственный истинно критический и революционный метод конкретного изучения жизненных явлений.

Ленин сочетал борьбу против правого оппортунизма с борьбой против доктринерского, левацкого фракционного духа.

В своем исследовании автор, ссылаясь на современный опыт борьбы против ревизионизма, подчеркивает, что весь ход социального развития современной эпохи блестяще подтвердил актуальность и справедливость ленинских тезисов.

LA LUTTE DE LÉNINE CONTRE LE REVISIONNISME AU SEIN DU MOUVEMENT OUVRIER

RÉSUMÉ

L'étude se propose d'embrasser synthétiquement quelques-unes des principales conclusions qui se dégagent de la lutte menée par Lénine contre le revisionnisme.

L'auteur souligne l'actualité de la critique léniniste du revisionnisme, ou opportunisme de droite, et montre la manière dont Lénine a caractérisé la ligne politique et les racines sociales de ce mouvement ainsi que ses sources idéologiques. Le revisionnisme est une tentative de remplacer, à tous les égards, le marxisme par l'idéologie bourgeoise libéraliste. La question de la séparation du libéralisme et de la démocratie révolutionnaire était au centre de l'attention de Lénine.

Lénine a toujours souligné le caractère international du revisionnisme, et a posé — sous tous ses aspects, qui sont multiples — la question de la lutte à mener contre cette tendance.

Cette lutte entre le marxisme-léninisme et le revisionnisme s'est déroulée autour des problèmes fondamentaux de la théorie marxiste et de la pratique du mouvement prolétarien. Lénine a démasqué les assertions des revisionnistes qui, tout en dissimulant l'acuité toujours croissante des contradictions sociales au sein de la société capitaliste, arrivée au stade de l'impérialisme, s'élevaient contre la lutte de classe, contre la révolution socialiste et contre la dictature du prolétariat. Lénine a démontré l'inconsistance théorique et le caractère réformiste de diversion qui s'attache à l'idée d'une prétendue transformation évolutive, allant «de soi», du capitalisme au socialisme. Tout en n'excluant pas l'éventuel passage du pouvoir, par des voies pacifiques, aux mains du prolétariat dirigé par le parti, le marxisme-léninisme souligne que cela ne signifie pas la cessation de la lutte de classe, mais seulement son développement dans des formes révolutionnaires spécifiques. C'est pourquoi Lénine a toujours insisté sur la nécessité de connaître et de pratiquer toutes les formes et toutes les méthodes révolutionnaires de la lutte de classe.

Le revisionnisme s'est, en même temps, élevé contre le parti révolutionnaire marxiste, niant les principes du centralisme démocratique, sapant la discipline du parti, tâchant de ravaler le parti de la classe ouvrière jusqu'au niveau des partis bourgeois habituels. L'application des principes léninistes relatifs au parti de type nouveau implique l'intransigeance à l'égard du revisionnisme. L'entière expérience du P.C.U.S., acquise dans la lutte, met fortement en évidence l'importance décisive de cette exigence.

L'auteur expose ensuite l'importance de la critique léniniste des conceptions philosophiques professées par les revisionnistes. Lénine faisait remarquer que, dans ce domaine, l'essence du revisionisme se réduit à l'essai — camouflé sous la prétention mensongère de «renouveler» le marxisme — de remplacer le matérialisme dialectique et historique par différentes variantes de l'idéologie bourgeoise.

Lénine a lié de façon indissoluble la lutte contre le revisionnisme et la préoccupation du développement créateur de la théorie marxiste. Il a été un adversaire implacable de la routine, de la pédanterie et du dogmatisme. L'œuvre léniniste toute entière représente la plus éclatante réalisation de l'exigence — formulée bien des fois par Lénine lui-même — d'appliquer, d'une manière vivante et créatrice, le marxisme, seule méthode véritablement critique et révolutionnaire, à l'étude concrète des phénomènes de la vie.

Lénine a joint à la lutte contre l'opportunisme de droite, celle contre l'esprit doctrinaire, sectaire, gauchiste.

Au cours de son étude, l'auteur souligne — à propos de l'expérience contemporaine de la lutte contre le revisionnisme — le fait que toute l'évolution du développement social au cours de l'époque contemporaine confirme de façon éclatante l'actualité brûlante et la validité des thèses léninistes.

DESPRE TERTIUM NON DATUR (II)

CONCLUZII

DE

ACAD. AT. JOJA

Am analizat poziţiile principale — aristotelică, chrysippiană, hegeliană, logistică — faţă de problema lui *tertium non datur*. Formulat cu vigoare de către Aristotel, însă uimitor înmlădiat în domeniul evenimentelor viitoare contingente, principiul terţiului exclus a fost prins în focul unei critici negativiste de către sofişti, confirmat apoi cu rigiditate de către Chrysippos şi mai ales de Diodoros Cronos, înmlădiat de Epicur, subpreţuit de Hegel în forma sa tradiţională, dar lărgit într-o perspectivă dialectică — şi în cele din urmă, a fost eliminat din unele sisteme logistice.

Problema, atît de acută şi de importantă, a terţiului exclus nu poate fi rezolvată satisfăcător nici de pe poziţiile logicii formale clasice, nici de pe acelea ale logicii simbolice, pentru că cea dintîi priveşte static legile şi formele logice, iar cea de-a doua le tratează formalistic (ceea ce face atît originalitatea, cît şi limitarea ei). Problema legilor logicii în general, a legii terţiului exclus în particular, nu poate fi exhaustiv rezolvată decît de pe poziţiile logicii dialectice, care asumă, în acelaş timp, funcţia de ştiinţă a formelor concrete de raţionament, ca şi pe cea de metalogică sau metateorie (în sensul de teorie despre teoriile logice). Nu avem pretenţia de a rezolva problema terţiului exclus, ci numai de a sublinia posibilitatea de a o rezolva de pe poziţiile logicii dialectice.

În acest spirit, socotim că, în logică, trebuie să plecăm de la dihotomia *adevăr-fals*, reflectare exactă sau inexactă a realităţii obiective.

Cunoaşterea nu e însă un proces simplu şi rectilin, ci complex şi asimptotic.

„Cunoaşterea, zice Lenin, este apropierea veşnică, infinită a gîndirii de obiect. *Reflectarea* naturii în gîndirea omului trebuie înţeleasă nu într-un fel „mort", „abstract", *nu fără mişcare*, NU FĂRĂ CONTRADIC-

ŢII, ci în PROCESUL veşnic al mişcării, al apariţiei contradicţiilor şi al rezolvării lor" [1].

Dihotomia logică nu trebuie înţeleasă ca fiind dată o dată pentru totdeauna, într-o formă absolută, ci ca fiind în devenire logică, trecînd de la adevăruri relative la adevărul absolut, care e suma adevărurilor relative, sigma lor. Deşi logicul e considerat ca esenţial extra-temporal, există o temporalitate logică definind mişcarea conceptelor de la alpha la omega, de la prima formulare aproximativă şi aproximantă la formularea plenitudinară, multilaterală, poliscopică, atotcuprinzătoare, care practic se desăvîrşeşte de-a lungul generaţiilor. „Suveranitatea gîndirii, spune Engels, se realizează la un şir de oameni care gîndesc într-un mod cu totul nesuveran ; cunoaşterea, avînd un drept necondiţionat la adevăr, se realizează printr-o serie de erori relative ; nici una, nici cealaltă nu pot fi realizate pe deplin decît printr-o durată la infinit a vieţii omenirii.

Avem din nou aceeaşi contradicţie, ca şi mai sus, dintre caracterul gîndirii omeneşti, reprezentat în mod necesar ca absolut, şi realizarea ei prin indivizi a căror gîndire este limitată, contradicţie care nu poate fi rezolvată decît de progresul infinit, de succesiunea, practic infinită, cel puţin pentru noi, a generaţiilor omeneşti. În acest sens gîndirea omenească este în aceeaşi măsură suverană ca şi nesuverană, iar posibilităţile ei de cunoaştere sînt în aceeaşi măsură nelimitate şi limitate. Suverană şi nelimitată prin natura ei, prin misiune, prin posibilitatea, prin scopul ei istoric final ; nesuverană şi limitată prin realizarea individuală şi prin realitatea ei din fiecare moment dat" [2].

Temporalităţii ca proces de cunoaştere de-a lungul generaţiilor — îi corespunde temporalitatea logică, procesul de trecere de la a, b, c,... la omega, deci la sigma adevărurilor relative, la adevărul absolut. Nu numai atît — de la aspectul a, b, c, al unui obiect sau grup de obiecte la sigma aspectelor şi relaţiilor, interdependenţelor, corelaţiilor şi solidarităţiilor obiectului sau grupului de obiecte şi conceptelor şi propoziţiilor respective. „*Ansamblul tuturor* laturilor fenomenului, ale realităţii şi *raporturile* lor (reciproce) — iată din ce se compune adevărul. Raporturile (= trecerile = contradicţiile) conceptelor = principalul conţinut al logicii, *şi* aceste concepte (precum şi raporturile, trecerile, contradicţiile lor) sînt arătate ca reflexe ale lumii obiective. Dialectica *lucrurilor* creează dialectica *ideilor* şi nu invers" [3].

Fireşte, temporalitatea logică e de altă natură decît cea fizică — e o temporalitate conceptuală, noetică, reflectare în forme specifice a celei materiale.

Un autor francez admite noţiunile de „timp logic şi anterioritate logică". „Fiind admis, spune el, că orice propoziţie poate, **a priori**, să fie acceptată, (să primească valoarea A), respinsă (să primească valoarea B) sau rezervată (să primească valoarea T), orice sistem de valori atribuit propoziţiilor unei teorii şi care va fi incompatibil cu regulele logicii, de o

---

[1] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, E.S.P.L.P., Bucureşti, 1956, p. 162.
[2] Fr. Engels, *Anti-Dühring*, E.S.P.L.P., Bucureşti, 1955, p. 100.
[3] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, p. 163.

parte, cu axiomele teoriei, de altă parte, va defini un moment (instant) logic al teoriei" [1].

Temporalitatea şi devenirea logică circumscriu în anumite limite — în limitele unui moment logic — principiul identităţii abstracte (A = A) şi impun şi suprapun principiul identităţii concret-dialectice (A = A, A″, A‴ etc., A= multiplicitatea aspectelor, formelor, relaţiilor şi solidarităţilor sale). *Eo ipso,* principiul contradicţiei abstracte e şi el afectat de temporalitatea logică şi corectat şi lărgit de principiul predicaţiei complexe contradictorii (A = A B).

Principiul terţiului exclus e şi el afectat de temporalitatea logică şi urmează a fi inflexionat — ceea ce s-a produs, cum am văzut, în problema evenimentelor viitoare contingente ca şi în logica intuiţionistă (Brouwer-Heyting) şi în logicile plurivalente (Lukasiewicz-Post).

În partea I a acestei cercetări, am înfăţişat limitările pe care le suferă principiul terţiului exclus, în logica aristotelică a viitoarelor contingente, în logica hegeliană ca şi în logica tri- şi plurivalentă.

„S-a propus, scrie Von Orman Quine, chiar revizuirea legii logice a terţiului exclus ca un mijloc de a simplifica mecanica cuantică — şi ce deosebire există în principiu între o astfel de schimbare şi schimbarea prin care Kepler a înlocuit pe Ptolemeu, sau Einstein pe Newton, sau Darwin pe Aristotel" [2].

„Intr-o logică Ln de valori n, observă Piaget, ajungem la un principiu al lui „n exclus" înlocuind terţiul exclus. Acest principiu este $(p \vee \bar{p})$, adică în limbaj de negaţii $(\bar{p} \vee \bar{\bar{p}})$ pentru n = 2. Dat fiind că propoziţia de rang n este singura exclusă, el devine, în general : $\bar{p} \vee \bar{\bar{p}} \vee \bar{\bar{\bar{p}}}$... pînă la n negaţii" [3].

Este limpede că, sub presiunea dezvoltării ştiinţei, principiul terţiului exclus a suferit inflexiuni profunde, ajungîndu-se pînă la „suspendarea" [4] lui în intuiţionalismul lui Brouwer-Heyting sau la lărgirea considerabilă în logica plurivalentă.

Ştiinţa modernă, dezvăluind complexitatea microparticulelor şi realizînd un determinism micro-fenomenal statistic, a dus la reconsiderarea principiului terţiului exclus.

Din excursul istoric schiţat în partea I şi din considerarea principiului terţiului exclus, tragem concluziile următoare :

Dihotomia adevăr-fals este imprescriptibilă în logică — logica nu poate funcţiona în afara sau deasupra ei. Recunoaştem legitimitatea, originalitatea şi fecunditatea logisticii care se aşază într-un plan formalistic, rezervîndu-şi dreptul de a face combinaţii diverse asupra regulilor şi simbolurilor, fără a ţine (provizoriu) seama de aplicabilitatea lor în

---

[1] Fr. Moch, *Oui, non, peut-être,* în *Dialectica,* 35—36, Edition du Griffon, Suisse.
[2] Von Orman Quine, *From a logical Point of View,* Harvard University Press — Cambridge, Massachusetts — 1953, p. 43.
[3] J. Piaget, *Traité de Logique, Essai de logistique opératoire,* Librairie Collin, Paris, 1948, p. 400.
[4] Von Orman Quine, *op cit.,* p. 125 n.

lumea obiectivă — însă aceste încercări şi combinaţii, în primul rînd, pornesc de la datele furnizate de lumea obiectivă şi, în al doilea rînd, se justifică, mai curînd sau mai tîrziu, prin aplicabilitatea lor la lumea obiectivă, tot aşa cum se originează şi se justifică, în ultima analiză, construcţiile matematice în aplicabilitatea lor la lumea obiectivă.

Aceasta, lumea obiectivă, este *punctum a quo* şi *punctum ad quod* e suspendată arta combinatorie a logisticianului.

In afară de această originare şi sosire, totul nu e decît deşertăciune şi formalism (în sensul peiorativ al cuvîntului).

Nici o formă de pozitivism şi de formalism nu poate înlătura dihotomia adevăr-fals. „Pentru ştiinţa modernă, scrie J. Ullmo, raţiunea n-are un conţinut permanent : nu există un dat raţional. Raţiunea nu se defineşte ca un ansamblu de principii : ea e puterea de a opera după anumite reguli ; ea e esenţialmente o activitate. Raţionalismul este astfel convingerea că activitatea raţională va putea să construiască sisteme care se vor egala diversităţii fenomenelor“ [1]. Chiar în formula neopozitivistă a autorului, activitatea de cunoaştere nu se poate exercita în afara dihotomiei adevăr-fals, sistemele construite trebuind să se „egaleze“ fenomenelor, să le reflecte.

Dacă considerăm o logică cu patru valori — adevăr, plauzibilitate, implauzibilitate, fals — dihotomia subtinde politomia, căci plauzibilitatea şi implauzibilitatea apar, în fond, ca intermediare, între adevăr şi fals, plauzibilitatea evoluînd spre adevăr, iar implauzibilitatea spre fals.

In sistemul lui Post, există şi valori de adevăr care pot fi notate cu 1, 2, 3..., (n — 1), şi n^2. Aceste valori de adevăr nu pot fi totuşi, concepute decît prin raportarea la valoarea fundamentală a logicii — adevărul — şi ele pot fi considerate, într-o interpretare dialectică, drept n momente ale procesului de reflectare a lumii exterioare.

Adevărul nu poate fi expulzat nici din logica cea mai formalistică, nici chiar din logica combinatorie (elaborată de Schönfinkel, Rosser, Kleene, Curry şi Feys).

Intr-o carte recentă — probabil, primul tratat de logică combinatorie — Haskell B. Curry şi Robert Feys definesc logica combinatorie ca „o ramură a logicii matematice care se ocupă cu fundamentele ultime. Scopul ei este analiza unor astfel de caractere de bază încît sînt considerate de obicei ca acordate“ [3]. E vorba de procesele de substituire, indicate prin întrebuinţarea variabilelor, de clasificarea entităţilor construite prin aceste procese în tipuri şi categorii etc.

Conceptul de adevăr-fals e aproape absent în logica combinatorie, totuşi Curry şi Feys observă că „atunci cînd un sistem formal e considerat în legătură cu o aplicare, trebuie să distingem două genuri ale conceptului de adevăr (truth concept). Adevărul unei teoreme elementare a sistemului formal e determinat de natura abstractă a teoriei însăşi.

---

[1] J. Ullmo, *La pensée scientifique moderne*, Flammarion, Paris, 1958, p. 229.

[2] Paul C. Rosenbloom, *The Elements of Mathematical Logic*, Dover Publications, New York, 1950, p. 51.

[3] H. B. Curry and Robert Feys, *Combinatory Logic*, North-Holland Publishing Company, Amsterdam, 1958, p. 1.

Validitatea și acceptabilitatea sînt proprietăți ale sistemului ca un întreg în relații cu materia dată ; dacă materia e empirică, și ele sînt empirice. Dacă analogul contensiv al unei teoreme elementare e găsit fals, aceasta nu afectează adevărul teoremei ; aceasta arată numai invaliditatea interpretării. Pentru o materie empirică validitatea poate fi numai determinată ipotetic. Într-un astfel de caz, un sistem convenabil și util e considerat a fi acceptabil atîta timp cît nici o nevalabilitate nu e cunoscută ; cînd o nevalabilitate e descoperită, sistemul trebuie părăsit sau modificat" [1].

Prin urmare, chiar din punctul de vedere al logicii combinatorii, fie înăuntrul sistemului formal, fie în legătură cu lumea obiectivă, conceptul de adevăr nu poate fi eliminat.

Naturam expelles furca, tamen usque recurret.

De sigur e vorba de adevăr formal. Nu e vorba de adevăr material, concret, de cutare sau cutare adevăr, de adecuarea cutărei sau cutărei propoziții la realitatea obiectivă afirmată sau negată.

E vorba de adevărul operațiilor logice, de adevărul, mai întîi, a principiilor logice, care nu sînt niște simple reguli, ci, reflectînd poziții generalisime ale realității, organizează și conduc activitatea gîndirii.

Ele au această capacitate de organizare a gîndirii tocmai fiindcă reflectă în *ordine cogitandi* forme și poziții de extremă generalitate în *ordine essendi*.

Principiile logice sînt adevărate, nu simple simboluri și scheme convenționale, asumate ca atare de logician. Dacă n-ar fi adevărate — formal adevărate —, dacă nu s-ar raporta adecvat la adevăr, de ce le-ar asuma logicianul și ce utilitate operațională ar prezenta ele ? De unde le-ar veni eficiența ?

Cum remarcă Marie-Louise Roure : legile logice implică totuși toate, cu titlul de postulat universal, un principiu prim, fără de care nici nu ar avea vre-un sens logic, anume principiul non-contradicției.

Toți logicienii recunosc în mod evident aceasta cînd atribuie spiritului omenesc capacitatea de a construi sisteme pur formale, supuse numai condiției de a fi coerente" [2].

Figurile silogismului :

M — P	P — M	M — P	P — M
S — M	S — M	M — S	M — S
S — P	S — P	S — P	S — P

sînt adevărate, fiindcă procesele obiective, care se produc *materialiter* și pe care ele le reproduc *formaliter*, sînt schematic aceleași.

$$M(x) \supset xP(x),\ S(x) \supset xM(x),\ S(x) \supset xP(x)$$

e formal adevărat, fiindcă reflectă procesul obiectiv și e suficient să-i dăm un conținut material, pentru ca *adaequatio rei et intellectus* să apară evidentă.

---

[1] H. B. Curry and Robert Feys, *op. cit.*, p. 23.

[2] M. L. Roure, *Logique et Métalogique*, E. Vitte Ed., Paris, 1957, p. 159.

Implicația „$p \supset q$" e adevărată și de aceea e logicește fecundă.

$p \vee \bar{p}$ e adevărat în logică, fiindcă *in re* un lucru e el-însuși și nu altceva, fiindcă e sau animal sau plantă, sau bun conducător de căldură sau nu.

Dintre principiile logice, terțiul exclus e legat imediat de problema adevărului și falsului, desparte nemijlocit adevărul de fals.

O judecată e sau adevărată sau falsă ; principiul terțiului exclus trece ca o linie între adevăr și fals.

Între adevărul absolut și negația lui = *tertium non datur* — opuse ca doi poli, adevăr și eroare se exclud și principiul capătă deplina lui valoare.

Privit însă ca proces gnoseologico-istoric raportul se înmlădiază. Între a și a : b, c, d... *dantur*. Privit ca cunoaștere a aspectelor, formelor și relațiilor multiple, n *datur*.

Prin urmare :

simpliciter = tertium non datur :
secundum quid = tertium datur.

Logica, spune Hegel, „nu e universalul abstract, ci universalul care întrupează în el bogăția particularului".

„Excelentă formulă : „Nu numai universalul abstract", ci universalul care întruchipează în el bogăția particularului, a individualului, a singularului (întreaga bogăție a particularului și a singularului !) ! !"[1].

Și această observație se aplică și la particularitatea momentelor cunoașterii și la raportul între propoziții în cadrul procesului cognitiv alpha-omega.

Înmlădierea se aplică *secundum quid* principiul terțiului exclus, fiindcă se aplică *in re*.

„Fiecare lucru concret, spune Lenin, fiecare ceva concret se află în raporturi diferite și adesea contradictorii cu tot restul, ergo el este el însuși și altceva" [2].

Aceasta explică înmlădierile ce s-au adus terțiului exclus de la Aristotel la Lukasiewicz-Post.

Concluzia noastră este : *menținerea fermă a principiului terțiului exclus ;* nici vorbă nu poate fi de abolirea lui ci numai de *înmlădierea*, de *inflexionarea* lui potrivit complexității științei moderne, reflectare aproximantă a realității obiective inepuizabile în multiformitatea ei.

Dihotomia adevăr-fals — bază a gîndirii — impune menținerea lui cu fermitate.

Complexitatea obiectelor și pozițiilor lor relaționale, devenirea, mișcarea lor, ca și procesualitatea și complexitatea procesului de cunoaștere impun inflexionarea lui.

Afirmarea principiului terțiului exclus împiedică căderea în sofistică ; afirmarea inflexionării lui împiedică căderea în metafizică. Această

---

[1] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, p. 71.
[2] *Ibidem*, p. 108.

poziție — pe care o socotim obiectivă — ferește gîndirea de Scylla scepticismului și sofisticii și de Charybda metodei metafizice.

Subliniem că valorile „nici fals, nici adevărat", „adevăr parțial", „eroare parțială" nu pot nimici opoziția logică între adevăr și fals, nu o pot nega decît *secundum quid,* fiindcă ele se definesc în raport cu adevărul și cu negarea lui.

Bazîndu-se pe indicațiile lui Lenin, poziția adoptată aci corespunde, credem, dezvoltării științei moderne și naturii legilor logice. Ea menține cu tărie principiul terțiului exclus, dîndu-i o fermitate care nu degenerează în rigiditate metafizică și o flexibilitate care nu degenerează în neprincipialitate și confuzionism sofistic. Recunoscînd necesitatea unei atitudini ferme față de terțiul exclus, această poziție îi conferă maleabilitate, ceea ce corespunde structurii gîndirii și obiectului, și admite posibilitatea manifestării, în unele cazuri, la un principiu al terțiului *supervenient.*

Exempli gratia, considerăm ca manifestări ale terțiului supervenient — inflexionare a terțiului exclus :

1) existența semanticului pur fără valoare enunciativă în domeniul exologic al propozițiilor interogative, imperative, precative, exclamative etc. Dat fiind că acestea nu au valoare enunciativă, ele sînt în afara dihotomiei adevăr-fals și, prin urmare, principiul terțiului exclus nu le afectează ;

2) existența trihotomiei adevăr-fals-non-sens, în care non-sensul fiind exologic, principiul terțiului exclus nu se aplică ;

3) în procesualitatea cunoașterii de la alpha la omega, de la adevărurile parțiale la sigma lor, adevărul absolut, ca și în reflectarea multiplicității aspectelor și pozițiilor relaționale (Lenin : „fiecare lucru e în raporturi diverse și adesea contradictorii cu tot restul — ergo e el- însuși și altceva") principiul terțiului exclus se inflexionează ;

4) aplicarea terțiului exclus e suspendată în cazul evenimentelor viitoare contingente („bătălia navală de mîine") ;

5) aplicarea terțiului exclus e inflexionată și adeseori suspendată în mecanica cuantică (cel puțin, în faza actuală a cunoștințelor) ;

6) terțiul exclus e suspendat în colecțiile infinite (Brouwer) ;

7) de asemenea este suspendat în propozițiile indecidabile, în care sînt deopotrivă indemonstrabile un enunț p și enunțul contradictoriu non-p (teorema lui Gödel).

Pe cîtă vreme, atunci cînd am examinat legea identității, am formulat o lege dialectică supraordonată legii abstract - formale a identității — legea identității concrete ; pe cîtă vreme, în ce privește legea contradicției, am formulat o lege a predicației complexe contradictorii (e drept, privind numai planul intrapropozițional) — în ce privește terțiul exclus, nu vedem posibilă o lege simetrică supraordonată legii terțiului exclus, ci numai o inflexionare a acesteia, terțiul supervenient reprezentînd numai această inflexionare.

Aceasta se datorește faptului că legea terțiului exclus se leagă în mod nemijlocit de dihotomia adevăr-fals, baza însăși a gîndirii și a științei logice.

Această legătură organică, intimă, logică şi gnoseologică, între legea terţiului exclus şi problema adevărului nu îngăduie formularea unei legi supraordonate, ci cum am arătat, numai înmlădierea legii terţiului exclus.

★

În *Dialectica naturii,* Engels scrie: „Ştiinţa gîndirii este, prin urmare, ca oricare alta, o ştiinţă istorică, ştiinţa dezvoltării istorice a gîndirii omeneşti. Acest lucru prezintă importanţă şi pentru aplicarea practică a gîndirii la domeniile experimentale. Căci, în primul rînd, teoria legilor gîndirii nu este cîtuşi de puţin acel „adevăr etern" stabilit o dată pentru totdeauna pe care raţiunea filistină îl leagă de termenul „logică". Chiar logica formală a rămas de la Aristotel pînă astăzi un cîmp de discuţii violente" [1].

Legile gîndirii au preocupat în mod deosebit pe logicieni de-a lungul secolelor de la Aristotel la George Boole, Morgan şi Brouwer. Legea terţiului exclus este astăzi, cum am văzut, obiectul unor dezbateri pasionate. La începutul acestei discuţii stau sofiştii şi Aristotel (*De Interpretatione,* IX) — la celălalt capăt sau intuiţioniştii (Brouwer, Heyting), Gödel, Lukasiewicz şi Post.

Ştiinţa reclamă un organon dialectic. Construirea lui trebuie să înceapă prin reexaminarea şi reconstrucţia legilor logice, între care legea terţiului exclus — linie de demarcaţie între adevăr şi fals — ocupă un loc de importanţă capitală.

După părerea noastră, legile logice pot fi derivate dintr-una fundamentală, legea identităţii (concrete), între ele existînd o solidaritate şi o generaţiune logică. Dacă A = A (A—< A), urmează că A nu poate fi simultan A şi B (~ (p.~ p)), de unde = ceva e sau A sau B ($p \vee \bar{p}$).

Identitatea generează non-contradicţia, căci dacă A = A, A nu e B., deci A e sau A sau B.

Aceasta în ordinea formal-abstractă.

Principiile sînt solidare şi constituie un tot organic.

În ordinea formal-concretă: dacă A = sigma momentelor, aspectelor şi poziţiilor sale relaţionale, A = AB (plan intrapropoziţional), deci A e — cum observă Hegel şi Lenin — terţ. „**Există** un al treilea termen chiar în această propoziţie, însuşi A este al treilea termen, deoarece A poate fi şi + A şi — A" [2]. Legile logice nu pot fi privite decît organic, suspendate de principiul identităţii concrete, *fons a quo* al logicii. Logistica are dreptul să formuleze principii diverse ca = principiul comutaţiei =

$$AB \text{ —}< BA$$
$$A + B \text{ —}< B + A$$

principiul asociaţiei =

$$(AB)\ C \text{ —}< A\ (BC)$$
$$(A + B) + C \text{ —}< A + (B + C) \text{ —}$$

[1] Fr. Engels, *Dialectica naturii,* E.S.P.L.P., 1954, p. 28.
[2] V. I. Lenin, *Caiete filozofice,* p. 107.

principiul distribuției =

$$A\ (B + C) \prec AB + AC$$
$$AB + C \prec (A + C)\ (B + C) -$$

principiul silogismului =

$$\alpha < \beta \cdot \beta < \gamma \cdot \supset \alpha < \gamma$$

principiul dublei negații =

$$\overline{\overline{A}} = A - \text{etc.}$$

Însă această atomizare a gîndirii, această disociere a principiilor logice e contrară structurii gîndirii și destramă sistemul logic, îi rupe unitatea și introduce arbitrarul. E cazul să spunem: disjecta corporis membra.

Gîndirea e unitară în diversitatea ei.

Exprimînd o opinie foarte răspîndită în logistică, un autor afirmă că „principiile identității, terțiului exclus și contradicției au fost tradițional considerate ca unicele principii logice fundamentale. Aceasta e o absolută eroare. Ele nu sînt nici mai mult, nici mai puțin importante decît celelalte principii" [1].

Deși autoarea are o atitudine comprehensivă față de logica aristotelică, socotim că opinia formulată de ea — exprimînd sentimentul comun al logisticienilor — e neîntemeiată și trădează o inspirație pozitivist-nominalistă. Principiile formulate în logica simbolică pot fi derivate din principiul identității (concrete sau abstracte).

Dar asupra raportului principiilor gîndirii în logica aristotelică și în logica simbolică — problemă de însemnătate fundamentală pentru orientarea cercetării logice — vom reveni cu alt prilej.

O TERTIUM NON DATUR (II)

КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ

В логическом мышлении доминирует дихотомия истинного и ложного; между тем познание — процесс не простой, а сложный и асимптотический.

Ленин писал: «Познание есть вечное, бесконечное приближение мышления к объекту. *Отражение* природы в мысли человека надо понимать не „мертво", не „абстрактно", *не без движения*, не БЕЗ ПРОТИВОРЕЧИЙ, а в вечном ПРОЦЕССЕ движения, возникновения противоречий и разрешения их» [1]. Дихотомия истинного и ложного находится в логическом становлении: она переходит от относительных истин к абсолютной истине, являющейся Σ относительных истин. Хотя логич-

[1] L. S. Stibling, *A Modern Introduction to Logic*, note Methuen — London, 1953, p. 191.

[2] В. И. Ленин, Философские тетради, стр. 168, ОГИЗ, 1947.

ное считается по существу вневременным, все же существует логическая временность, определяющая движение понятий, практически совершающееся во время развития истории человечества.

Временности как процессу познания соответствует логическая временность, переход от альфа к омега, от аспектов a, b, c одного объекта или группы объектов к Σ аспектов, отношений, взаимосвязей и взаимозависимостей объекта или группы соответствующих объектов с понятиями и предложениями, их выражающими.

Логические временность и становление ограничивают принцип абстрактного тождества (A=A) и требуют соблюдения принципа конкретного тождества (A=A′, A″,A‴ и т.д.; A = многообразие аспектов, форм, отношений и взаимозависимостей). Принцип исключенного третьего сам подвергается изменениям под воздействием логической временности, значит он должен быть смягчен, что и произошло, между прочим, в De interpretatione (de oppositionibus in futuris contingentibus), как и в интуиционистской логике (Брауэр — Гейтинг) и в многозначных логиках (Лукасевич — Пост). Дихотомия царит в логике. Ни одна форма неопозитивизма или формализма не может ее уничтожить. Понятие истины проникает в любое мышление и любую логику. Оно сохраняется даже в комбинаторной логике. Понятие истины (truth concept) обсуждается Карри и Фейсом в Combinatory Logic. Ясно, речь идет всегда о формальной истине, об истине логических принципов и операций.

Принцип исключенного третьего непосредственно связан с вопросом истинного и ложного.

Между абсолютной истиной и ее отрицанием = tertium non datur.

Все же, рассматриваемое как логический процесс, отношение становится более гибким. Между альфа и омега, a, b, c, i. . . dantur,

simpliciter = tertium non datur —
secundum quid = tertium datur.

Очевидно, следует решительно сохранить принцип исключенного третьего, но нужно сделать его более гибким, чтобы он получил возможность выражать оттенки научного мышления.

Сложность объектов и их взаимозависимых положений, их становление обусловливают большую его гибкость. Сохранение принципа исключенного третьего ограждает мышление от софистики; придание ему большей гибкости защищает его от метафизического метода.

Например, принцип исключенного третьего делается более гибким и переходит в principium supervenientis tertii в следующих случаях:

1) при наличии чисто семантического — без апофантического значения — в внелогической области вопросительных, повелительных и тому подобных предложений;

2) при наличии политомии: истина — ложь — бессмысленность;

3) в процессе познания, от относительных истин к абсолютной истине, так же как и в отражении многообразия аспектов и взаимозависимых положений объекта;

4) приложимость исключенного третьего не распространяется на область будущих случайных событий (futura contingentia : „завтрашний морской бой");

5) приложимость исключенного третьего смягчается и часто прерывается в квантовой механике;

6) приложимость исключенного третьего прерывается в случае бесконечных коллекций (Брауэр);

7) приложимость исключенного третьего прерывается в разрешимых предложениях неопределенного смысла (Гедел).

Следовательно, принцип исключенного третьего выводится, как и принцип противоречия, из основного принципа тождества (абстрактного и конкретного).

Логические принципы солидарны и образуют одно органическое целое.

Символическая логика имеет действительно право формулировать различные и независимые принципы, такие как принцип коммутативности, ассоциативности, дистрибутивности, силлогизма, тождества, двойного отрицания и т. д., но в конечном счете все эти логические принципы могут быть сведены к принципу тождества.

Считать их обсолютно независимыми свойственно позитивистской и номиналистской концепции.

LE PROBLÈME DU TERTIUM NON DATUR (II)

RÉSUMÉ

La pensée logique est dominée par la dichotomie du vrai et du faux, toutefois la connaissance n'est pas un processus simple, mais complexe et asymptotique.

La connaissance, dit Lénine, doit être entendue «non d'une façon «morte», «abstraite», *non sans mouvement*, SANS CONTRADICTIONS, mais dans le PROCESSUS éternel du mouvement, de la naissance des contradictions et de leur résolution». La dichotomie du vrai et du faux est en devenir logique ; elle passe des vérités relatives à la vérité absolue, qui est le Σ des vérités relatives. Bien que le logique soit considéré comme essentiellement atemporel, il y a pourtant une temporalité logique qui définit le mouvement des concepts, lequel pratiquement s'accomplit au cours de l'histoire de l'humanité.

A la temporalité, en tant que processus de connaissance, répond la temporalité logique, passage de alpha à oméga et de l'aspect a, b, c d'un objet ou d'un groupe d'objets au Σ des aspects, des relations, des interdépendances et des solidarités de l'objet ou du groupe d'objets respectifs à des concepts et des propositions qui les expriment.

La temporalité et le devenir logiques limitent le principe de l'identité abstraite (A=A) et imposent le principe de l'identité concrète (A=A', A'', A''', etc. ; A= la multiplicité de ses aspects, formes, relations et solidarités). Le principe du tiers exclu est lui-même affecté par la temporalité logique ; par conséquent, il doit être infléchi — ce qui, d'ailleurs, s'est produit dans *De Interpretatione (de oppositionibus in futuris contingentibus)*, aussi bien que dans la logique intuitionniste de Brouwer — Heyting et dans les logiques plurivalentes (Lukasiewicz-Post). La dichotomie est souveraine en logique. Aucune forme de néopositivisme ou de formalisme ne saurait la faire disparaître. La notion de vérité sous-tend toute pensée et toute logique. Elle persiste même dans la logique combinatoire. Le *truth concept* est discuté par Curry et Feys dans leur *Combinatory Logic*. Evidemment, il s'agit toujours de vérité formelle, de la vérité des principes et des opérations logiques.

Le principe du tiers exclu se rattache directement au problème du vrai et du faux.

Entre la vérité absolue et sa négation = *tertium non datur.*

Cependant, considéré comme processus logique, le rapport s'assouplit. Entre alpha et oméga, a. b. c. i... *dantur.*

simpliciter = tertium non datur

secundum quid = tertium datur

L'auteur estime qu'il faut maintenir fermement le principe du tiers exclu, mais qu'il faut l'assouplir, afin de le rendre apte à exprimer les nuances de la pensée scientifique.

La complexité des objets et de leurs positions relationnelles, leur devenir, déterminent son assouplissement. Le maintien du principe du tiers exclu préserve la pensée de la sophistique = son assouplissement la préserve de la méthode métaphysique.

Exempli gratia, le principe du tiers exclu s'assouplit et évolue en un *principium supervenientis tertii* dans les situations suivantes :

1) existence du sémantique pur sans valeur apophantique, dans le domaine exologique des propositions interrogatives, impératives, etc ;

2) existence de la polytomie vraif—faux—non-sens ;

3) dans le processus de la connaissance, des vérités relatives à la vérité absolue, ainsi que dans le reflet de la multiplicité des aspects et positions relationnelles de l'objet ;

4) l'application du tiers exclu est suspendue dans l'hypothèse des *futura contingentia* (the sea-battle to-morrow) ;

5) l'application du tiers exclu est assouplie et parfois suspendue dans la mécanique des quanta ;

6) le tiers exclu est suspendu dans le cas des collections infinies (Brouwer) ;

7) il est également suspendu dans le cas des propositions indécidables (Gödel).

En conclusion, l'auteur estime que le principe du tiers exclu dérive, comme le principe de contradiction, du principe fondamental de l'identité (abstraite et concrète).

Les principes logiques sont solidaires et forment un tout organique.

La logique symbolique a certainement le droit de formuler des principes divers et indépendants, tels que ceux de commutation, d'association, de distribution, du syllogisme, de l'identité, de la double négation, etc., mais, en dernière instance, tous ces principes logiques sont réductibles au principe d'identité.

Les considérer comme irréductiblement indépendants est le propre d'une conception positiviste et nominaliste.

DESPRE UNELE PROBLEME ALE CAUZALITĂȚII ÎN MEDICINĂ

DE

ACAD. ȘT.-M. MILCU

1. Cauzalitatea este unul din conceptele sau categoriile filozofice care reflectă realitatea obiectivă în generalitatea ei. Alături de conceptele de materie, spațiu, timp, obiect, subiect, unitate, diferență, contradicție, lege și reguli, cauzalitatea intră în definiția cunoașterii științifice.

Prin cauzalitate se urmărește cunoașterea naturii, a modului cum acționează o cauză, a capacității unui lucru sau fenomen de a deveni cauză, cunoașterea legăturii dintre cauză și efect. Cauzalitatea constituie baza determinismului, după care orice fenomen are o cauză și după care aceleași cauze produc întotdeauna aceleași efecte — de unde rezultă caracterul universal și permanent al legilor care guvernează universul.

În problema determinismului și a cauzalității se ciocnesc pozițiile materialiste și idealiste în știință și filozofie. Consultarea istoriei filozofiei, ca și a savanților care au elaborat teorii și generalizări ale cunoașterii științifice, ne arată realitatea acestui fenomen. Este suficient să amintim categoriile de cauzalitate ale lui Leibniz, Kant și ale altor filozofi idealiști pe de o parte și conceptele de cauzalitate în sistemul lui Democrit, Descartes, Bacon sau Spinoza.

Promovarea indeterminismului fizic de către filozofia idealistă contemporană a reactualizat marea dispută care s-a dus de-a-lungul timpurilor între cele două sisteme.

Pentru noi, cei care sîntem obișnuiți să experimentăm cu scopul de a descoperi cauza și mecanismul unui fenomen biologic, sau să observăm bolnavii pentru a descoperi cauzele îmbolnăvirii, conținutul metafizic pe care filozofii idealiști l-au acordat noțiunii de cauză și principiului determinist constituie o absurditate. Poziția extremă în această interpretare o are idealismul kantian, care a considerat cauzalitatea ca o lege constitutivă a spiritului uman, inerentă, deci aprioric, care imprimă acest caracter cunoștințelor noastre pentru a le face inteligibile. Rezultă deci că ea ar exista înainte de experiență și în afara ei.

Caracterul idealist al diverselor şcoli sau sisteme filozofice îşi găseşte în conţinutul cauzalităţii o caracterizare fără echivoc. Cu drept cuvînt Lenin a susţinut că problema cauzalităţii are o mare importanţă pentru a defini linia ideologică a unui sistem filozofic.

In epoca modernă, în jurul cauzalităţii şi determinismului s-au dus cele mai înverşunate controverse.

Pentru noi este foarte clar că o cunoaştere ştiinţifică nu este posibilă fără cunoaşterea cauzelor care determină apariţia fenomenelor. S-ar ajunge astfel la agnosticism, ştiinţa ar fi redusă la o masă enormă de fapte descrise într-un chip mai mult sau mai puţin sistematizat.

Este foarte uşor să constatăm că negarea posibilităţii cunoaşterii cauzelor fenomenelor sau adoptarea unui determinism logic care atribuie cauzalitatea raţiunii, situează determinismul în afara fenomenelor naturii şi alimentează fatalismul şi fideismul, care sînt ostile spiritului ştiinţific.

Orice om de ştiinţă care studiază fenomenele naturii admite că acestea sînt determinate de legi cauzale pe care caută să le descopere şi în acest fel să le cunoască, să le prevadă şi să le dirijeze. Insuficienta cunoaştere a fenomenelor şi relaţiilor dintre ele în toată complexitatea lor la un moment dat nu justifică întru nimic indeterminismul. In orice epocă istorică, gradul de exactitate al cauzalităţii este determinat de posibilităţile de cunoaştere a realităţii concrete. Concepţia materialist-dialectică ne învaţă că dezvoltarea ştiinţei înseamnă o mai exactă cunoaştere a naturii şi prin aceasta o mai precisă cauzalitate.

★

2. In medicină, cunoaşterea cauzelor bolilor şi a fenomenelor biologice, ce se petrec în omul sănătos sau bolnav, are o importanţă tot aşa de mare ca şi în restul ştiinţelor.

Medicina a făcut progrese în aceste domenii numai în măsura în care au progresat cunoştinţele etiologice şi patogenice. Cele două categorii amintite sînt fundamentale pentru concepţia ştiinţifică a medicinii şi hotărătoare pentru progresele ştiinţelor medicale şi pentru înlăturarea empirismului.

Se poate afirma, fără a greşi, că uriaşa dezvoltare a medicinii moderne este datorită în bună parte elaborării unei etiologii ştiinţifice, deci a unui determinism care reflectă realitatea obiectivă a fenomenului normal sau patologic.

O contribuţie de mari proporţii în cunoaşterea cauzelor bolilor infecţioase a fost adusă în secolul al XIX-lea de microbiologie şi în secolul nostru de virusologie. Cunoaşterea ştiinţifică a cauzelor multor boli epidemice a permis dezvoltarea unei patologii a bolilor infecţioase, care au în epoca noastră cel mai riguros şi bine cunoscut determinism.

Studiul cauzelor este de nedespărţit de cunoaşterea mecanismului lor de acţiune. Dacă acesta ar lipsi, ar rezulta o sistematizare care n-ar duce mai departe cauzalitatea fenomenelor. Felul cum acţionează o cauză care produce o boală, sau o modificare în organism, corespunde atît cauzalităţii, cît şi mecanismului său patogenic.

Tot determinismului în biologie îi datorăm apariția și uriașa dezvoltare a medicinii experimentale, care caracterizează, fără îndoială, medicina modernă. În medicina experimentală studiul factorilor morbizi și a modului lor de acțiune asupra sistemelor de reglare locală sau generală se împletesc indisolubil cu mecanismele complexe de apariție, de evoluție și de dispariție a unei boli sau unui sindrom.

Putem deci recunoaște în conținutul etiologiei aplicate în medicină, care se ocupă de studiul cauzelor fenomenelor morbide, pe lîngă sensul etimologic și cel filozofic, o categorie clinică și una experimentală. În etiologia clinică și cea experimentală există un fond comun, dar și elemente care le diferențiază.

★

Un prim caracter este dat de spontaneitatea cauzală a etiologiei clinice față de cea provocată în medicina experimentală. Este de la sine înțeles că în prima postură medicul trebuie să descifreze o cauzalitate care a acționat în unele cazuri într-o perioadă de timp foarte depărtată de momentul observației sale. Noi stabilim ca agent cauzal infecția cu *Treponema pallidum* în sifilisul terțiar după zeci de ani de la apariția bolii sau un traumatism psihic în provocarea unui hipertiroidism emotiv mult timp după acțiunea acestuia. Totdeauna sîntem obligați să descifrăm printr-o anamneză judicioasă ce factor poate fi ridicat la rangul de cauzal între numeroșii factori morbizi capabili să determine apariția unei boli. Factorul timp intervine hotărîtor în etiologismul clinic. Noțiunea de latență, de evoluție inaparentă, de minimă intensitate, cu remisiuni și recidive, face ca descifrarea cauzei unei îmbolnăviri să devie o problemă grea, insolubilă, fără o anamneză completă, fără un spirit analitic și sintetic în același timp.

Cauzalitatea clinică este definită nu numai prin parametrul cronologic, dar și prin complexitatea etiologică. Analiza îmbolnăvirii ne arată că în acel moment dat a existat nu o cauză unică, ci un complex de cauze, care în ansamblu a promovat dezadaptarea și ruperea barierelor de apărare ale organismului. Nu există o cauză unică a unui fenomen morbid. Etiologia este plurivalentă. Factorii etiologici diverși au un rol diferit în determinismul morbid. Analiza modului de apariție a unei pneumonii ne arată clar că pentru apariția bolii a trebuit să fie prezent și activ, în același timp, un complex etiologic: pneumococul, expunerea la frig prelungit și intens cu stressare consecutivă, debilitatea organismului prin subalimentație cantitativă și calitativă sau prin intoxicații cronice; de asemenea, predispoziția morbidă prin scăderea capacității de apărare locală. Nu este suficient ca în căile respiratorii să pătrundă pneumococul — care de altfel este purtat ca saprofit de numeroși indivizi — pentru a apare o pneumonie, dacă nu sînt active celelalte cauze. Pe de altă parte, toți factorii accesorii nu o pot determina fără existența pneumococului. În consecință, în etiologia generală se diferențiază o cauză eficientă sau absolut necesară pentru apariția fenomenului și condiții care permit cauzei eficiente să acționeze; aceste condiții nu pot provoca singure boala. Exemplul comentat ne arată relația dintre cauza eficientă și condiții

care la rîndul lor nu se situează pe acelaşi plan. În categoria factorilor condiţionali unii sînt exogeni ca frigul, traumatismele etc., iar alţii endogeni ca slaba rezistenţă la boală sau predispoziţia care poate fi ereditară, congenitală sau dobîndită.

După o primă perioadă în care s-a acordat cauzelor eficiente un rol exagerat, s-a observat că un loc tot atît de hotărîtor îl au cauzele condiţionale exogene şi în special cele endogene. Este de accepţiune curentă astăzi că pătrunderea unui germen patogen în organism nu înseamnă îmbolnăvirea lui. S-a dezvoltat o adevărată patogenie şi terapie a bolilor, îndreptată spre organism, urmărind dezvoltarea capacităţii de apărare generală şi locală împotriva factorilor eficienţi cauzali. Există o interrelaţie a factorilor care compun complexul etiologic, într-o formă dinamică, schimbătoare de la individ la individ şi, pentru acelaşi individ, deosebită în epoci diferite ale existenţei sale. În patologia endocrină condiţia endogenă are un rol mult mai important decît în patologia infecţioasă. Bolile endocrine sînt un rezultat al ruperii echilibrului hormonal la nivelul sistemelor regulatoare, la nivelul ţesuturilor endocrino-secretoare, a metabolismului intermediar sau a ţesuturilor efectoare. În timp ce cauze minime ca intensitate şi reduse ca durată pot provoca apariţia unor boli endocrine într-un organism cu un sistem endocrin labil şi neadaptat, cauze puternice active acţionînd timp îndelungat nu pot decît în cazuri extreme să rupă o homeostazie endocrină echilibrată şi puternică. În această relaţie cauza eficientă devine condiţie, iar condiţia devine cauză eficientă, deşi aparenţele ar pleda pentru contrariul, întrucît labilitatea şi debilitatea sistemului endocrin al unui individ este constantă, iar o emoţie, o infecţie sau un alt agent este ocazional şi determină numai cronologic momentul clinic.

Descifrarea complexităţii unei boli devine o intervenţie mintală mult mai complexă decît ar părea la prima vedere. Sintetizarea în formula matematică imaginată de Göttstein: $M = V.D.$, în care M = boala, V = cauza eficientă, D = dispoziţia, nu poate fi acceptată decît în cazul unei interrelaţii dialectice.

Realitatea este mai complexă decît o redă simbolizarea formulei. Este necesar să arătăm că, de fapt, fiecare termen al ecuaţiei are un conţinut care depăşeşte o notaţie simplă.

Astfel, factorul D este alcătuit din componente condiţionale exogene şi endogene. Aşa cum este exprimată de autor, factorul condiţional se reduce numai la dispoziţie, care în realitate este predominent endogenă, dar actualizată la rîndul ei într-un anumit moment de cauza eficientă şi de unii factori condiţionali.

În acest fel, dispoziţia are un caracter dinamic variabil cu sens pozitiv sau negativ în cadrul procesului etiologic. Ea este eliberată de caracterul fatalist al sensului de predispoziţie ereditară, care conduce, inevitabil şi independent de factorii de mediu condiţionali, la îmbolnăvire. În numeroase cazuri ea nici nu se poate manifesta, datorită absenţei factorilor condiţionali necesari.

Problema cauzei endogene se complică şi mai mult datorită faptului că ea nu se reduce, ca în formula citată, numai la predispoziţie. Această

este numai fața negativă a procesului de apărare. În realitate, tot atît de hotărîtor intervine factorul de rezistență la boală.

Rezultă deci că în cauzalitatea endogenă trebuie să se diferențieze cauzele condiționale defavorabile, adică predispoziția la îmbolnăvire și acelea favorabile sau de rezistență. D din formula citată devine $D + R$ și necesită schimbarea notației.

În bolile ereditare rolul cauzelor exogene condiționale dispare. Fenomenul morbid apare, indiferent de condițiile de mediu, așa cum o arată fără echivoc malformațiile. În aceste cazuri, în formulă dispare V sau cauza eficientă și notația morbidă devine $M = D$. Aceasta este situația în retinita pigmentară, hemofilie, sindrom Lawrence-Moon-Bidle și alte boli ereditare.

Nu e mai puțin adevărat că în unele împrejurări cauza eficentă acționează asupra organismului cu atîta violență și masivitate încît rolul factorilor endogeni este redus pînă la anulare. Un exemplu de acest fel îl constituie marile boli epidemice sau traumatismele extrem de violente și masive. În aceste cazuri ecuația devine $M = E$.

În lumina acestor considerații, ecuația propusă este prea simplă. Ar putea să fie înlocuită cu ecuația :

$B = E \frac{D}{R} Cn$ în care B = boală, E = cauza eficientă, D = predispoziția la îmbolnăvire, R = rezistența la îmbolnăvire și Cn = cauzele condiționale exogene.

Pe de altă parte, experiența clinică ne arată că boala ca efect al constelației cauzale nu constituie un fenomen unic. Boala, la rîndul ei, poate fi complexă și poate avea caracterul de asociație a mai multor boli nelegate patogenic sau caracterul de polimorfism morbid dacă patogenia este comună.

Tuberculoza pulmonară și suprarenală la același individ, diabetul zaharat și cel insipid printr-un lues pancreatic, respectiv diencefalohipofizar, pot constitui exemple în acest sens.

★

Tot așa de bogată în consecințe este interrelația dintre cauză și efect. Fenomenul este unanim recunoscut atît în științele naturii, cît și în cele sociale. Efectul poate acționa asupra cauzei în sens pozitiv sau negativ.

În endocrinologie, cel mai cunoscut exemplu în acest sens îl constituie interacțiunea dintre stimulinele hipofizare și glandele periferice.

Sub influența gonado-stimulinei hipofizare, ovarul secretă foliculină, care la rîndul ei frînează secreția de gonado-stimulină ; tireo-stimulina face să crească cantitatea de hormon tiroidian secretat, iar acesta la rîndul lui inhibă secreția de tireo-stimulină.

Acest aspect al cauzalității, considerat la nivelul organismului, poate lua înfățișarea unei cauzalități înlănțuite în care cauza A produce efectul B, acesta, la rîndul său, devine cauză pentru efectul C și așa mai departe. Exemple de acest fel pot fi considerate complicațiile în patologia generală și evoluția spre complexitate a unui sindrom endocrin, care

devine în timp din uni-glandular, pluri-glandular sau acţiunea unui hormon care dezlănţuie o serie de efecte prin interrelaţie succesivă.

Sînt cunoscute astfel efectele succesive ale unei doze de insulină. O cantitate minimă de insulină (cauza *A*) administrată unui om sau animal produce ca efect imediat o hiperglicemie (efect *B*); hiperglicemia la rîndul ei produce o descărcare de adrenalină (efect *C*); acest hormon stimulează secreţia de corticotrop hipofizar (efect *D*) care devine cauză la rîndul său şi produce secreţia de cortizon (efect *E*) şi aşa mai departe. Înlănţuirea dintre cauză şi efect cu transformarea lor succesivă este foarte clară şi fecundă pentru înţelegerea proceselor morbide.

Problema interrelaţiei dintre cauză şi efect cu schimbarea semnificaţiei aduce în discuţie limitele acestui fenomen şi felul cum organismul închide acest tip de reacţie la un agent perturbant. Aici intervin, pentru lichidarea fenomenului, mecanismele de reglare ale homeostaziei.

Caracterul dialectic al etiologiei complexe şi al poziţiei pe care o cauză o poate avea în generarea unui proces morbid, este dată şi de calitatea efectului produs. Postulatul determinismului materialist despre aceeaşi cauză ce produce întotdeauna aceleaşi efecte, trebuie corectat prin adaosul „în aceleaşi condiţii". Aceasta înseamnă de fapt că orice cauză produce un efect într-o interdependenţă cu factorii multipli care sînt distribuiţi în spaţiu şi timp. Aşa se explică de ce aceeaşi cauză eficientă nu produce totdeauna aceleaşi efecte şi de ce efecte identice sînt produse de cauze diferite. Stressarea prin frig poate da naştere la o gamă extrem de variată de boli: reumatism, pneumonie, pleurită, amigdalită, o nevrită facială etc., dar la rîndul ei o nevrită poate fi provocată nu numai de frig, ci şi de o intoxicaţie alcoolică, de o intoxicaţie chimică sau bacteriană. În patologia endocrină o suprasolicitare emotivă poate da naştere la hipertiroidism, la o amenoree prin blocaj, la o insuficienţă sexuală masculină, iar dacă se prelungeşte — la diverse forme de hipercorticism. În acelaşi timp, o hipertiroidie poate fi provocată nu numai de stressul emotiv, ci şi de o hiperfuncţie hipofizară, tireotropă tumorală, printr-o infecţie cronică hipertiroidizantă, prin insuficienţă ovariană etc.

★

În constelaţia etiologică pot fi discutate şi alte aspecte. Unul dintre cele mai interesante este cel al cauzelor întîmplătoare. Dacă în etiologia clinică, cauza întîmplătoare are un rol secundar, clinicianul, căutînd să o izoleze pentru a o elimina din raţionament, în medicina experimentală factorii cauzali întîmplători trebuie să fie consideraţi sub un unghi diferit. Factorul întîmplător care tulbură apariţia sau desfăşurarea unui fenomen poate avea în complexul etiologic un rol hotărîtor care decide rezultatul final sau pe acela de semnalizator al unui fenomen necunoscut. Orice experimentator poate fi întîmpinat de factori întîmplători nedoriţi, care trebuie eliminaţi ca negativi, dar nu ca regulă generală. Tot ce ne apare în studiul cauzalităţii trebuie să reţină atenţia noastră. În istoria ştiinţelor sînt exemple celebre în care factorii cauzali întîmplători au deschis calea unor descoperiri epocale.

Să reamintim de descoperirea penicilinei care şi-a avut punctul de plecare în infectarea cu Penicilium a unei culturi de stafilococ. Pata clară care indică topirea coloniilor de stafilococ nu a scăpat ca factor întîmplător cauzal acuității de observator a lui Flemming. Cauza fenomenului observat a fost integrată într-o nouă serie experimentală care i-a descifrat determinismul şi a condus în final la izolarea penicilinei şi la seria impunătoare a antibioticelor.

Teoria despre bolile inaparente care au clarificat unele aspecte obscure ale epidemiologiei şi endemiologiei moderne au pornit de la observaţia întîmplătoare a modului cum evoluează infecţia tifică la cobai, făcută de Ch. Nicolle.

Cunoaşterea rolului paratiroidelor în metabolismul calciului şi în apariţia tetaniei, cunoscută cu multe decenii în urmă, o datorăm extirpării întîmplătoare a paratiroidelor în primele tiroidectomii chirurgicale.

★

In acest moment şi în legătură cu problema despre rolul întîmplării în cauzalitatea ştiinţifică, este necesar să comentăm probabilitatea cauzală.

Caracterul vast al complexităţii cauzale, intervenţia uneori greu de descifrat a factorilor condiţionali şi eficienţi, caracterul incert al relaţiei dintre cauză şi efect, au fost corectate prin introducerea calculului statistic. Calculul matematic a ridicat exigenţa concluziilor şi raţionamentului etiologic şi le-a dat un mai înalt grad de certitudine.

Studiul determinismului fenomenelor de masă nu se poate dispensa astăzi de reprezentarea matematică. O mare importanţă o au în special valorile sigmei, ale indicelui de siguranţă şi diferenţa semnificativă. Reprezentarea matematică a fenomenelor caută să înlăture din punct de vedere etiologic factorii întîmplători care nu sînt esenţiali pentru apariţia fenomenelor. Evident, este vorba de un alt punct de vedere despre caracterul şi valoarea cauzelor întîmplătoare.

In medicina experimentală, determinismul fenomenelor cercetate are cîteva aspecte proprii. Spre deosebire de observaţia fenomenelor ce apar în natură în afara voinţei noastre, în ştiinţa experimentală trebuie să organizăm producerea unui fenomen pe care îl urmărim pe baza unei ipoteze. In acest proces cauzalitatea ocupă un loc decisiv. Fără realizarea complexului etiologic fenomenul nu se va produce. Şi în acest caz intervin toate aspectele comentate în alineatul precedent. Un rol hotărîtor în stabilirea cauzelor în experiment îl are tehnica de cercetare. Determinismul fenomenelor experimentale este decisiv influenţat de metodologie şi tehnică. Studiul acestui capitol nu este posibil fără o cunoaştere a tehnicii şi practicii în domeniul respectiv.

Calitatea rezultatelor experimentale este adînc influenţată de condiţii şi de factorii întîmplători.

★

In ansamblul faptelor şi ideilor expuse, apare clară marea complexitate a etiologiei în medicină. Regăsim în acest domeniu întreaga problematică a cauzalităţii şi determinismului din restul ştiinţelor.

Trebuie să combatem subaprecierea şi studiul insuficient al etiologiei atît în activitatea clinică, cît şi în cea experimentală. Adeseori anamneza şi momentul apariţiei unei boli sînt tratate formal în cadrul schemei unei foi de observaţie. Insuficienta şi neglijenta redactare a caietului experimental trădează o stare de spirit asemănătoare.

In descifrarea etiologică a fenomenului morbid clinic sau experimental este necesară cunoaşterea bazei filozofice a cauzalităţii.

Materialismul dialectic oferă cea mai corectă şi cuprinzătoare posibilitate de a înţelege caracterul cauzalităţii în natură. Spre deosebire de diferitele forme ale cauzalităţii metafizice, materialismul dialectic ne arată că etiologia trebuie studiată pe baza unui număr de principii, care ar putea fi formulate astfel :

1. Orice fenomen are o cauzalitate obiectivă care permite cunoaşterea ştiinţifică a lumii.
2. Caracterul obiectiv al legăturii cauzale dintre fenomene este verificat de practică.
3. Apariţia, evoluţia şi dispariţia fenomenelor în natură se desfăşoară pe baza unei determinări care exprimă relaţia dintre cauză şi efect.
4. In apariţia unui fenomen intervine un complex de factori care se află în interdependenţă.
5. In apariţia unui fenomen cauza eficientă intervine într-un complex de condiţii, într-o interdependenţă de întindere şi intensitate variabilă.
6. Intre cauză şi efect există o interacţiune ; prima face să apară efectul, iar acesta, la rîndul său, influenţează cauza.
7. In interacţiunea particulară dintre cauză şi efect locurile se pot inversa în interacţiunea generală. O cauză într-un fenomen poate deveni efect într-altul şi invers.

★

In lumina acestor teze, problema cauzalităţii în medicină capătă o importanţă asupra căreia sîntem datori să reflectăm şi să o reconsiderăm în activitatea noastră ştiinţifică.

Endocrinologia clinică şi experimentală ne oferă un vast cîmp de studiu al cauzalităţii. Prin caracterul ei integrativ şi conexiunile intime cu sistemul nervos, endocrinia participă la cauzalitatea morbidă ca factor eficient sau mai frecvent condiţional.

Una din problemele cele mai interesante din acest punct de vedere este cea a sistemului endocrin ca factor condiţional în patologia generală. Intreaga temă a constituţiei morbide endocrine, a terenului sau predispoziţiei aparţine acestui domeniu.

О НЕКОТОРЫХ ВОПРОСАХ ПРИЧИННОСТИ В МЕДИЦИНЕ

КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ

В процессе познания явлений природы причинность занимает основное место.

Причинность является основой детерминизма, согласно которому любое явление имеет свою причину и одни и те же причины всегда вызывают одни и те же следствия; отсюда вытекает повсеместный и неизменный характер законов, управляющих вселенной.

На уровне детерминизма и причинности встречаются широким фронтом философы и ученые. На этом же уровне определились материалистические или идеалистические позиции в науке и философии.

В медицине знание причин болезней и биологических явлений, происходящих в здоровом или больном человеке, столь же важно, как и знание причин разных явлений в остальных науках.

В этой области медицина прогрессировала лишь в той мере, в которой прогрессировали знания в области этиологии и патогенеза.

Научное познание причин многих эпидемических болезней дало возможность развиться патологиии инфекционных болезней, которым свойствен строго и в настоящее время хорошо изученный детерминизм.

Детерминизм в биологии вызвал также появление и огромное развитие экспериментальной медицины, несомненно характерной для современной медицины.

В этиологии можно различить клиническую и экспериментальную причинность, имеющие общую основу и ряд отличительных признаков.

Спонтанность по отношению к наблюдающему, сложность и латентный период характеризуют клиническую причинность. Здесь существует не одна причина, а целый причинный комплекс.

В причинном комплексе следует отличать условные этиологические факторы от действующей или определяющей причины.

Между этими двумя категориями существует динамическая взаимозависимость. В некоторых случаях при появлении болезненного состояния решающими являются условные факторы, а не действующая причина, неспособная одна вызвать заболевание.

Условные факторы внутри организма или вне его являются решающими при появлении врожденных болезней и становятся предрасполагающими при некоторых условиях среды в случае инфекционных болезней и при интоксикациях. Чем более значительна и деятельна определяющая причина в течение длительного периода времени, тем больше снижается, вплоть до полного исчезновения, роль условных факторов.

Между причиной и следствием также существует комплексное и динамическое соотношение. В ряде явлений причина вызывает следствие, которое, в свою очередь, становится причиной вторичного следствия и т. д. Эта причинная связь приводит в движение комплексные механизмы, регулирующие и защищающие организмы.

Диалектическая причинность доказывает несостоятельность постулата, утверждающего, что в одних и тех же условиях данная причина всегда вызывает, без дополнительного вторичного фактора, одно и то же следствие.

Случайные причины представляют собой следствие условных факторов, изменяющих направление определеяющего усилия или выявляющих возникновение нового явления, происшедшего независимо от замыслов наблюдателя.

Случайные причины нарушают точность определения некоторых явлений путем интерференции их причинности на различных уровнях. Теория вероятности пробует устранить этот аспект причинности.

Необходимо учитывать большое значение случайных причин в прогрессе наук.

Диалектический материализм дает возможность наиболее правильно и полно понять характер причинности в природе. В отличие от различных форм метафизической причинности, диалектический материализм доказывает, что этиологию нужно изучать на основе ряда принципов, которые можно формулировать следующим образом.

1. Всякое явление имеет объективную причинность, позволяющую научно познавать мир.

2. Объективный характер причинной связи между явлениями проверен на практике.

3. Возникновение, эволюция и исчезновение явлений в природе протекают на основании предопределения, выражающего отношение между причиной и следствием.

4. При возникновении какого-либо явления действует комплекс факторов, находящихся во взаимозависимости.

5. При возникновении какого-либо явления действующая причина проявляется в комплексе условий, во взаимозависимости с непостоянными протяжением и силой.

6. Между причиной и следствием существует взаимодействие: причина вызывает появление следствия, а последнее влияет, в свою очередь, на причину.

7. Причина и следствие, взаимодействующие в частном случае, могут поменяться местами в общем взаимодействии явлений. То, что является причиной в одном явлении, может стать следствием в другом и наоборот.

QUELQUES PROBLÈMES DE LA CAUSALITÉ EN MÉDECINE

RÉSUMÉ

Dans la connaissance des phénomènes de la nature, la causalité occupe une place fondamentale.

La causalité constitue la base du déterminisme, d'après lequel tout phénomène a une cause et les mêmes causes produisent toujours les mêmes effets — d'où le caractère universel et permanent des lois qui régissent l'univers.

C'est au niveau du déterminisme et de la causalité que se rencontrent, sur une large échelle, les philosophes et les savants. Et c'est au même niveau qu'ont été définies les positions matérialistes ou idéalistes dans les sciences et dans la philosophie.

En médecine, la connaissance des causes des maladies et des phénomènes biologiques, qui se manifestent chez l'homme sain ou bien chez le

malade, est tout aussi importante que la connaissance des causes des phénomènes dans les autres sciences.

Dans ce domaine, la médecine n'a fait de progrès que dans la mesure où nos connaissances en étiologie et en pathologie ont elles-mêmes progressé.

La connaissance scientifique des causes de beaucoup de maladies épidémiques a permis le développement de la pathologie des maladies infectieuses, maladies qui sont soumises au déterminisme le plus rigoureux et, à notre époque, le mieux connu.

En biologie, nous devons au déterminisme l'apparition et l'immense développement de la médecine expérimentale, qui caractérise, sans aucun doute, la médecine moderne.

En étiologie, on peut distinguer une causalité clinique et une causalité expérimentale, qui ont un fonds commun et une série de caractères différenciels. Le caractère spontané par rapport à l'observateur, la complexité et le temps de latence, caractérisent la causalité clinique. Il n'y a pas de cause unique, mais un complexe causal.

Le caractère complexe de la causalité oblige à différencier les facteurs étiologiques conditionnels et la cause efficiente ou déterminante.

Il y a entre les deux catégories une interdépendance dynamique. Dans certains cas, les facteurs décisifs de l'apparition d'un phénomène morbide sont les facteurs conditionnels et non la cause efficiente qui, à elle seule, n'est pas susceptible de provoquer la maladie.

Les facteurs conditionnels de l'intérieur de l'organisme ou les facteurs exogènes sont décisifs de l'apparition des maladies congénitales et deviennent prédisposants, dans certaines conditions de milieu, dans les maladies à caractère infectieux ou dans les intoxications. Plus la cause déterminante est massive et active pendant un temps prolongé, plus l'importance des facteurs conditionnels diminue, jusqu'à disparaître.

De cause à effet, il y a également une relation complexe et dynamique.

Dans une série de phénomènes, une cause produit un effet qui, à son tour, devient la cause d'un second effet, et ainsi de suite. Cette causalité en chaîne met en mouvement les mécanismes complexes de régulation et de défense des organismes.

La causalité dialectique infirme le postulat relatif à une cause qui — dans les mêmes conditions — produit toujours le même effet, sans se compléter par le second terme.

Les causes fortuites appartiennent aux facteurs conditionnels, qui modifient la direction d'un effort déterminé ou mettent en évidence l'apparition d'un autre phénomène, produit hors des intentions de l'observateur.

Les causes fortuites troublent l'exactitude des déterminations de certains phénomènes par interférence de leur causalité à différents niveaux. Le calcul des probabilités cherche à éviter cet aspect de la causalité.

Il est nécessaire de retenir la grande importance des causes fortuites, pour le progrès des sciences.

Le matérialisme dialectique offre la possibilité la plus correcte et la plus complète de comprendre le caractère de la causalité dans la nature. A la différence des diverses formes de la causalité métaphysique, le maté-

rialisme dialectique montre que l'étiologie doit être étudiée en vertu d'un certain nombre de principes, que l'on pourrait formuler comme suit :

1. Tout phénomène a une causalité objective qui permet la connaissance scientifique du monde.

2. Le caractère objectif du lien causal entre phénomènes est vérifié par la pratique.

3. L'apparition, l'évolution et la disparition des phénomènes dans la nature se déroulent en raison d'une détermination qui exprime la relation de cause à effet.

4. Une complexité de facteurs, en interdépendance réciproque, intervient dans l'apparition de tout phénomène.

5. La cause efficiente, qui intervient dans l'apparition d'un phénomène, est soumise à un complexe de conditions, en interdépendance d'étendue et d'intensité variables.

6. Il y a interaction entre la cause et l'effet : la première fait apparaître l'effet et celui-ci influence à son tour la cause.

7. Les places respectives de la cause et de l'effet, dans l'interaction particulière entre ceux-ci, peuvent être inverses dans l'interaction générale. Ce qui, dans un phénomène, constitue la cause, peut devenir effet dans un autre, et inversement.

PROBLEMA STATULUI — PRINCIPALĂ ARENĂ DE LUPTĂ ÎNTRE MARXISM-LENINISM ŞI REVIZIONISM

DE

M. NEMŢEANU

Problema statului a fost şi este, mai ales în epoca noastră, — al cărei conţinut principal îl constituie transformarea revoluţionară a societăţii în direcţia socialismului — „problema cea mai arzătoare, focarul tuturor problemelor practice“ [1], arena unei deosebite înfruntări între marxism-leninism şi diferitele concepţii burgheze sau revizioniste. Lenin atrage în mod deosebit atenţia că problema avută în vedere este una „atît de fundamentală, atît de esenţială a întregii politici, încît nu numai în aceste vremuri furtunoase, revoluţionare, prin care trecem în prezent, ci şi în vremurile cele mai paşnice, vă veţi lovi în fiecare zi, în orice ziar, în orice chestiune economică sau politică de această problemă : ce este statul, în ce constă esenţa lui, însemnătatea lui... [2].

Preocupările în legătură cu problema statului sînt în subordonare directă faţă de interese de clasă de însemnătate vitală, deoarece problema se referă nu la un aspect sau altul ci la elementul fundamental al dictaturii unei anumite clase în societate. Concepţia ştiinţifică, marxist-leninistă, despre locul şi rolul statului în societate, se bazează pe necesitatea istorică a lichidării statului burghez, a instaurării dictaturii proletariatului, dînd putinţa lămuririi maselor cu privire la ceea ce au de făcut pentru eliberarea lor de sub jugul capitalului.

Justeţea consideraţiilor de mai sus se impune o dată mai mult în legătură cu încercarea de a desprinde unele coordonate în care se înscriu actualmente denaturările revizioniste în teoria generală a statului. Diferitele studii şi lucrări de-alungul cărora se afirmă şi se încheagă aceste denaturări, ilustrează cu o ascuţime deosebită unitatea dintre cercetarea sociologică şi interesul practic-politic, prin propăvăduirea unor teorii care nu fac decît să dezorienteze şi să dezarmeze clasa muncitoare, să prejudicieze în mod grav lupta ei, slujind astfel interesele de clasă ale burgheziei.

---

[1] V. I. Lenin, *Despre stat*, E.S.P.L.P., p. 24.
[2] *Ibidem*, p. 6.

Nu ne propunem să cuprindem în paginile ce urmează toate încercările contemporane de a revizui teoria marxist-leninistă asupra statului. Dar, chiar limitată doar la unele aspecte esențiale ale problemei statului, — cum ar fi definirea esenței statului, statul și socialismul, problema democrației socialiste — confruntarea marxism-leninismului cu revizionismul este revelatoare pentru ilustrarea caracterului profund științific al concepției proletare despre lume, pentru înțelegerea scopului ideologic și politic diversionist al teoriilor revizioniste. Această confruntare va putea pune în lumină justețea deplină a unei importante aprecieri din documentele partidului nostru cu privire la programul Uniunii Comuniștilor din Iugoslavia, și anume aceea care reliefează identitatea dintre diferitele teze din acest program și tezele susținute de reprezentanții revizionismului pe plan internațional. Părăsind învățătura marxist-leninistă despre caracterul de clasă al statului, atribuind statului capitalist contemporan „funcții independente" de esența sa burgheză și tendința de a se situa „deasupra societății", negînd în fapt necesitatea dictaturii proletariatului și caracterul ei calitativ deosebit față de statul exploatator, programul U.C.I. se situează pe poziții antimarxiste și antisocialiste, el colectînd, așa după cum se arată în articolul redacțional din ziarul „Scînteia", *Cu privire la proiectul de program al Uniunii Comuniștilor din Iugoslavia* [1], tezele cu o mai largă sau mai restrînsă circulație în cercurile revizioniste internaționale, pentru a le închega într-un fel de catehism al revizionismului contemporan.

ÎN CE CONSTĂ ESENȚA STATULUI?

În ciuda diversității lor aparente, teoriile revizioniste despre stat au o determinare socială, de clasă, comună și pornesc de la un unghi de vedere neștiințific, în perspectiva căruia statul apare desprins de realitățile sociale ce-i dau naștere; transmutînd problema pe planul speculațiilor goale de conținut concret, social-istoric, revizioniștii ajung să vorbească despre societate, stat, individ, în general, atribuind în mod denaturat marxism-leninismului teza separării și opoziției dintre stat și societate, dintre societate și individ, în orice condiții sociale, în orice moment istoric. Scopul unor atari manevre speculative e limpede: ștergerea deosebirilor esențiale, disimularea contradicției ireconciliabile dintre statul claselor exploatatoare și statul socialist, prin atribuirea aceleiași abstracte separări atît primului cît și celui de-al doilea.

Un asemenea unghi de vedere dă, de pildă, notă caracteristică studiului asupra statului pe care Maximilien Rubel — sub pretextul că reconstituie gîndirea lui Marx — îl întreprinde în cadrul volumului intitulat *Karl Marx, Essai de biographie intellectuelle* [2]. Elementele esențiale de care Rubel leagă apariția și existența statului sînt de genul acestora: separarea societății civile de societatea politică, separarea individului ca cetățean politic de individul ca realitate empirică, sepa-

[1] Vezi *Scînteia* nr. 4218 și 4219 din 18 și 20 mai 1958.
[2] M. Rubel, *Karl Marx, Essai de biographie intellectuelle*, Marcel Rivière, 1957.

rarea vieţii publice a *individului* de *viaţa sa privată* etc. Pe aceeaşi poziţie se situează şi un alt socialist francez, Pierre Rimbert. În interpretarea falsificată pe care o dă viziunii lui Marx asupra statului, Rimbert afirmă că „descoperind separarea existentă între stat şi societatea civilă, Marx a pus degetul pe cauza care face din stat un aparat birocratic de dominaţie" [1]. La rîndul său, P. Bonnel pretinde a descifra într-un mod marxist esenţa statului, consemnînd ca element fundamental al ei „separarea statului de societate".

O amplă şi explicită expunere a unei asemenea poziţii neştiinţifice, în mod denaturat atribuită marxismului, aparţine unui studiu apărut în revista iugoslavă de limbă franceză *Questions actuelles du socialisme* — „Statul şi societatea" — şi semnat de Liubo Tadici [2]. Autorul începe prin a se delimita de aprecierile formale, frecvente în sociologia burgheză ; el foloseşte drept motto al articolului său un text în care Marx priveşte punerea abstractă a problemelor ca pe un pericol de prim ordin al ştiinţei despre societate. Tocmai abstractismul şi formalismul cercetării sociale burgheze, pe care Tadici le denunţă, sînt însă acelea care străbat în studiul lui întreg modul de abordare şi rezolvare a principalelor aspecte din teoria statului.

Întreaga definiţie a statului — în mod abuziv declarată marxistă — este construită pe afirmarea unei opoziţii abstracte între stat şi societate. „Opoziţia dintre stat şi societate şi nu identitatea lor — susţine Liubo Tadici — aceasta este principala concluzie a teoriei marxiste" [3]. Pornind de aici, aprecierea esenţei statului este axată pe aceea că statul ar întruchipa „opoziţia dintre interesul individual şi interesul colectiv", că el ar fi o forţă care nu reprezintă cu adevărat interesele comune, un fenomen a cărui trăsătură hotărîtoare ar consta în poziţia sa de „generalitate ireală" şi „comunitate aparentă" faţă de membrii societăţii.

Este oare cuprins în toate aceste afirmaţii — după cum pretinde Tadici — elementul hotărîtor, „principala concluzie" a marxismului în teoria statului ? Hotărît nu.

Pentru a demonstra acest fapt vom recurge la unele referiri istorice. Elaborarea multilaterală a teoriei marxiste asupra statului a cunoscut o etapă istorică iniţială — identificabilă, de pildă, într-o operă de tinereţe a lui Marx cum este *Contribuţii la critica filozofiei hegeliene a dreptului* — în care Marx — îndreptînd ascuţişul criticii împotriva teoreticienilor ce identificau statul cu întreaga societate — a formulat concluzia îndreptăţită că statul claselor exploatatoare nu reprezintă întreaga societate, denunţîndu-l, în consecinţă, ca pe un fals reprezentant al societăţii. Pentru a argumenta această importantă concluzie, Marx a remarcat — în lucrarea amintită — varietatea aspectelor care dovedesc absenţa realei reprezentări a întregii societăţi de către stat, ajungînd la următoarele concluzii : statul e separat de societate ca atare, interesele particulare ale unora sînt în fapt separate de „interesele generale" care ar fi trebuit să le sintetizeze, „treburile generale" promovate în stat nu sînt treburile poporului ci o existenţă iluzorie,

[1] *La Revue Socialiste*, nr. 11 (nov. 1957), p. 446.
[2] *Questions actuelles du socialisme*, nr. 45 (nov.-dec.), 1957.
[3] *Ibidem*.

nereală, a acestora, sub acest raport statul fiind doar o iluzie, o abstracție a societății reale.

În dezvoltarea teoriei marxiste asupra statului, formularea acestor concluzii a deschis însă istoricește drumul unor alte întrebări: dacă statul nu reprezintă în mod real ci abstract, aparent, iluzoriu, întreaga societate, dacă „interesele generale" afirmate în activitatea lui nu sînt în mod real interesele tuturor — ale cui sînt interesele care trec drept „generale" și pe cine „reprezintă" în mod real statul? Oare toate interesele individuale și particulare prezente în societate se deosebesc și se opun „intereselor generale" promovate de către stat? Se află statul într-o stare de „separare" și chiar de „opoziție" față de societate ca atare, în întregimea ei?

Răspunsul științific dat acestor întrebări s-a concretizat la clasicii marxismului prin formularea *caracterului de clasă* al statului, prin teza că, dacă nu reprezintă întreaga societate și interesele tuturor membrilor ei, statul reprezintă în schimb *o anumită clasă*, pozițiile, interesele și voința colectivă a clasei care exercită dominația în societate și al cărei instrument el este. O dată cucerită această unică apreciere științifică a statului, relevarea caracterului de clasă ca trăsătură hotărîtoare a statului este prezentă în întreaga operă a întemeietorilor marxismului, străbătînd ca un fir roșu fiecare analiză referitoare la activitatea și dezvoltarea istorică a statului. Semnificațiile majore ale criticii la care Marx și Engels au supus societatea bazată pe clase antagoniste în general și societatea burgheză în special — lucrări capitale ale marxismului matur cum ar fi *Manifestul Partidului Comunist, Originea familiei, a proprietății private și a statului, Războiul civil din Franța* etc. — nu pot fi deslușite fără să se aibă în vedere faptul că la baza analizei stă înțelegerea statului ca un fenomen definit de esența și funcțiunea sa de clasă. La capătul unei fundamentate și științifice interpretări a materialului istoric, special consacrată urmăririi condițiilor în care a apărut și acționează statul, Engels scria, după cum se știe, următoarele: „Dat fiind că statul a luat ființă din nevoia de a ține în frîu antagonismul dintre clase; dat fiind că, în același timp, el a luat ființă chiar din conflictul dintre aceste clase, el este de regulă statul clasei celei mai puternice, al clasei dominante din punct de vedere economic, care, cu ajutorul lui, devine dominantă și din punct de vedere politic, dobîndind astfel noi mijloace pentru oprimarea și exploatarea clasei asuprite. Astfel, statul antic era înainte de toate statul proprietarilor de sclavi... după cum statul feudal a fost organul nobilimii, ...și, după cum statul reprezentativ modern este instrumentul de exploatare a muncii salariate de către capital" [1]. Este aici relevată, într-o formulare rămasă clasică, esența poziției marxiste în înțelegerea și explicarea fenomenului statal.

În dezvoltarea istorică a teoriei marxiste asupra statului, denunțarea falsității teoriei despre caracterul reprezentativ al statului, sezisarea contradicțiilor reale dintre interesele „generale" afirmate de stat și interesele diferiților indivizi, a constituit deci *premisa* formulării caracterului

[1] K. Marx—F. Engels, *Opere alese în două volume*, vol. II, E.S.P.L.P., 1955, p. 347—348.

de clasă ca *element definitoriu* al statului, premisa caracterizării acestuia ca „mașină pentru reprimarea unei clase de către alta" [1], ca „putere organizată a unei clase pentru asuprirea alteia" [2]. „După Marx — subliniază cu putere Lenin — statul este un organ de *dominație*, un organ de *asuprire* a unei clase de către o altă clasă" [3]. Formularea caracterului de *clasă*, este „principala concluzie", piatra unghiulară a poziției marxiste în definirea statului.

Tocmai acest caracter de clasă caută, în fel și chip, să-l escamoteze diferiții teoreticieni revizioniști de felul celor asupra cărora ne-am oprit. Să ne referim în continuare la studiul lui Liubo Tadici. Nu se poate spune că, parcurgîndu-l, nu întîlnești afirmații cum ar fi aceea că, „în cel mai bun caz", statul „poate fi" personificarea intereselor comune ale membrilor clasei aflate la putere. Dar, rămînînd în genere la nivelul lucrării din tinerețe a lui Marx, în care era cuprinsă mai mult premisa decît esența definiției integrale a statului, Tadici acordă extrem de rarelor referiri la *conținutul de clasă al statului un loc minor*; el *formulează continuu* rezerve și îngrădiri în manifestarea istorică a acestui aspect, impunînd de fapt ca dominantă viziunea denaturată a unui stat opus în mod abstract „societății", stat față de care „individul" ca atare ar fi doar o „alegorie" și un „subiect imaginar".

Pentru Tadici, ca și pentru alți falsificatori ai marxismului, lucrările de tinerețe ale lui Marx — și îndeosebi *Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului* — elaborate în perioada cînd încă nu era încheiat procesul trecerii lui Marx la materialism și comunism, reprezintă rezultatul ultim, culmea gîndirii marxiste, constituie un fel de prag absolut la care se oprește cu încăpățînare reconstituirea viziunii lui Marx asupra statului. De pildă, în volumul amintit al lui Rubel, materialul marxist referitor la problema statului aparține în proporție covîrșitoare lucrărilor lui Marx din tinerețe. Fenomenul e asemănător în cazul lui Henri Lefebvre, a cărui broșură antimarxistă, intitulată în mod abuziv, *Problèmes actuels du marxisme*, se limitează, în explicarea problemei statului, la comentarea acelorași texte datînd din anii 1842—1843. Edificator pentru substratul de clasă și funcția socială a unui atare mod de a pune problema este faptul că revizioniști ca Lefebvre sau Rubel se întîlnesc în acest punct cu inveteratii critici catolici ai marxismului. Pornind de la aceleași texte, părintele iezuit J. Y. Calvez, în voluminosul său tom *La pensée de Karl Marx*, se străduiește să încetățenească în marxism aceleași formule despre „statul ca abstracție a ființei noastre reale" despre „sciziunea între cetățean și om privat" [3].

În lumina confruntării cu realitatea obiectivă, cu practica social-istorică, statul nu apare însă în opoziție cu „societatea" în general ci numai cu o parte definită istoric a societății, în timp ce altei părți îi exprimă și îi slujește cît se poate de fidel interesele. Pentru clasele exploatatoare, pentru proprietarii monopolurilor, statul capitalist contemporan nu reprezintă nicidecum o „generalitate ireală", o „comunitate ilu-

[1] K. Marx—F. Engels, *op. cit.*, p. 510.
[2] *Ibidem*, p. 33.
[3] J. Y. Calvez, *La pensée de Karl Marx*, Edition du Seuil, 1956, p. 177, 184.

zorie" față de care membrii acestei clase se constituie ca o „alegorie" ca un „subiect imaginar". Este cunoscut faptul că, în condițiile împletirii aparatului de stat cu monopolurile, ale subordonării nemijlocite a aparatului de stat monopolurilor, în țări capitaliste ca S.U.A. și-au făcut loc pe scară largă fenomene de pătrundere masivă a reprezentanților nemijlociți ai monopolurilor în activitatea politică, de ocupare de către aceștia a posturilor cheie din conducerea de stat (ministrul apărării, secretarul de stat, consilieri ai președintelui și alți înalți funcționari de stat din S.U.A. sînt sau au fost directori ai unor mari corporații capitaliste) de îmbinare directă a activității de stat cu activitatea lor privată, capitalistă. În ce ar putea oare consta, în cazul capitaliștilor cumularzi ai funcțiilor de conducători de întreprinderi particulare și de conducători de stat, acea „sciziune între cetățean și om privat", între „public" și „privat" — în care Calvez, Rubel, Tadici și alți teoreticieni antimarxiști pretind a sezisa esența statului ? E fără putință de tăgadă că aici e vorba nu de o sciziune ci de o identificare completă. Tocmai de aceea, în definirea științifică, marxist-leninistă, a statului, accentul cade nu pe momentul „separării", al „sciziunii" statului de societate, ci pe cel al *unității* și *legăturii* indisolubile dintre *stat* și *clasa* care îl folosește ca instrument al dominației sale — singurul element în stare să explice rațiunea de a fi a statului și chiar momentul derivat al „separării" statului de acea parte a societății — exploatată și asuprită de către clasa dominantă.

Atacul revizionist împotriva definiției marxist-leniniste a statului se desfășoară într-o diversitate de căi, menite a disimula caracterul de clasă al statului. Spre ilustrare îl citățm din nou pe Pierre Rimbert care, manifestîndu-și deschis nemulțumirea față de o definiție a statului prin funcția sa de clasă, propune o altă definiție, „forma pe care o îmbracă statul într-un moment dat este în funcție de raportul forțelor sociale în societate" [1], care nu implică recunoașterea funcțiunii de clasă a statului. O mărturisește de altfel chiar Rimbert, cînd găsește definiției sale meritul de a înregistra și acele situații în care „dacă aceste raporturi de forță nu sînt în favoarea nici unei clase, aceasta înseamnă că statul este instrumentul de dominație al unei birocrații" [2] și nu al unei clase. Dar materialul istoric pe care el îl invocă — monarhia absolută sau bonapartismul — privește situații apărute în mod excepțional în istorie, accidentale — după cum a subliniat în repetate rînduri Engels — care nu țin de esența și legitatea dezvoltării sociale. Ceea ce Rimbert — ca și alți teoreticieni burghezi și revizioniști — consideră a fi o lacună a teoriei marxiste despre stat — faptul că ea nu permite o înțelegere a statului și în afara claselor — este în fond meritul ei cel mai important, expresia vie a soliditații și caracterului ei științific.

---

[1] *La Revue Socialiste*, nr. 111 (nov.), 1957, p. 446.
[2] *Ibidem*.

STATUL ŞI PROBLEMA „ALIENĂRII"

Substituirea pe care o operează Tadici şi ceilalţi falsificatori ai marxismului în definirea statului, atunci cînd ei pun în umbră caracterul de clasă şi îi găsesc esenţa într-o abstractă separare şi opoziţie „stat-societate", se dovedeşte a avea o ţintă precisă, rezervată fiind a servi ca piesă într-un mecanism teoretic scrupulos întocmit. Într-adevăr, în articolul din *Questions actuelles du socialisme*, de pildă, opoziţia amintită, abstractizată, este punctul de plecare al unei încercări de scoatere a statului cu totul în afara societăţii, de îndepărtare a statului din sfera claselor şi de aşezare a lui undeva deasupra acestora. De mult învechita teorie burgheză a statului situat deasupra claselor reapare astfel din meandrele unei analize care, recunoscînd formal antagonismele de clasă, atribuie în fapt statului funcţia abstractă de „a modera interesele particulare", susţine că statul „se separă" chiar de interesele clasei exploatatoare, constituindu-se exclusiv ca „putere independentă", ca „organizaţie specială... în afara societăţii" [1]. O dată scos de sub influenţa şi acţiunea concret-istorică a societăţii, în rîndul trăsăturilor esenţiale ale statului — considerate a fi „inerente fiinţei însăşi a puterii" — sînt trecute „tendinţele spre autonomie" „tendinţa întăririi centralizării"[2] — cu alte cuvinte trăsături care ar urma să închege imaginea unui stat reprezentînd prin definiţie o „viaţă alienată" [3], o înstrăinare cu neputinţă de anihilat.

În centrul teoriilor revizioniste asupra statului este astfel adusă tema „alienării", căreia i se atribuie — textual, la Lefebvre, de pildă — locul de „noţiune centrală a filozofiei". În cartea pomenită a lui Calvez, alienarea este menită a explica întreg destinul omenirii, redus de circumstanţă la diferite ipostaze ale alienării — alienare religioasă, filozofică, politică, socială, economică — în rîndul cărora se rezervă un loc şi existenţei de stat, clasificată drept „alienare politică" a omului. Găsind la rîndu-i în stat o ilustrare a alienării, Rubel ajunge a considera mînuirea acestei categorii în analiza statului ca pe o operaţie fără de care „opera ştiinţifică a lui Marx şi-ar pierde coerenţa sa şi semnificaţia sa profundă. Nu este de loc vorba despre un capriciu de tinereţe — ne încredinţează în continuare exegetul francez — este vorba dimpotrivă despre *fundamentele însesi ale întregii opere teoretice*..." [4].

Cum se înlănţuie în sistematica denaturării concepţiei lui Marx asupra statului ideile care invocă fenomenul de alienare ca pe un fundament al unei explicaţii ultime? Mai întîi, statul ca atare, esenţa puterii de stat, este identificată cu înstrăinarea în una din manifestările ei multiple: „Marx consideră — scrie Pierre Bonnel — că statul prin esenţă este alienare..." [5]. Urmează apoi trecerea în seama puterii de stat — devenită moment al alienării — a întreg „răului" care aparţine în general alienării,

---

[1] *Questions actuelles du socialisme*, nr. 45/1957, p. 25.
[2] *Ibidem*, p. 27.
[3] *Ibidem*, p. 29.
[4] M. Rubel, *op. cit.*, p. 73.
[5] *La Revue Socialiste*, nr. 113, ianuarie 1958, p. 108.

localizarea acestui „rău" în însăși esența puterii de stat, pe care, chipurile, ar însoți-o inevitabil cu prezența sa pe tot parcursul existenței ei: „Că este în el însuși un rău, aceasta e sigur" scrie despre stat Rimbert [1]; „A se recunoaște răul în puterea politică ca atare" este ceea ce cere Rubel [2]; „Marx și Engels au ajuns să considere statul ca un rău necesar" —scrie Lefebvre [3]. Toate aceste teorii extind în mod arbitrar aprecierile lui Marx și Engels față de statul claselor exploatatoare asupra statului în general, ajungînd la postularea existenței unei opoziții între statul ca atare (și în special statul socialist, spre denigrarea căruia țintesc ideologii revizionismului contemporan) și libertatea umană. Pasul următor constă în ridicarea criticii ascuțite exercitate de Marx la adresa statului burghez, la rangul unei critici de principiu exercitate asupra statului în general; pe această bază, falsificarea este înfăptuită, din partea diferiților teoreticieni burghezi și revizioniști, în termeni uimitor de asemănători: „Atacîndu-l pe Hegel, Marx vizează statul în general" [4] (Lefebvre); „Ceea ce Marx vizează de-alungul criticii statului „burghez" este statul ca atare" [5] (Pierre Bonnel); „În critica statului burghez, Marx... vizează orice stat politic, natura însăși a statului..." [6] (Calvez). Nu mai rămîne decît să i se atribuie lui Marx, astfel falsificat, vederi de-a dreptul anarhiste în problema statului, ceea ce se și petrece: „Anarhismul este sensul profund al concepției pe care Marx „o are despre stat — scrie M. Rubel [7], în asentimentul deplin al lui Bonnel: „Rubel are dreptate: gîndirea marxistă în ordine politică este anarhistă" [8].

Iată-ne în felul acesta ajunși la ceea ce constituie de fapt resortul întregului mecanism. Dacă menirea de a încarna o „alienare", de a fi în opoziție cu societatea și deasupra acesteia reprezintă o trăsătură fundamentală a statului, proprie esenței sale, dacă în această esență primează, deci, este hotărîtor, nu caracterul de clasă al statului ci cel de „alienare", de „opoziție" și „independență" față de clase — urmează de aici că oricît de profundă ar fi schimbarea conținutului de clasă al statului — fie ea de proporțiile sfărîmării statului exploatator și creării statului socialist, calitativ deosebit — statul este predestinat a rămîne în esență mereu același, în mîinile oricărei clase s-ar afla, cu tendințe neschimbate spre „autonomie" și „independență", conservînd implacabil o alienare de societate pe care nici revoluția socialistă nu ar putea-o cu nimic atenua. Terenul este astfel pregătit pentru a se formula revendicarea unui „socialism fără stat" (Lefebvre), pentru considerarea statului socialist în rînd cu statul claselor exploatatoare, drept „abstracție opusă individului", „colectiv-abstract" drept un fel de „rău necesar" pe care clasa muncitoare ar fi „nevoită să-l tolereze în cursul perioadei de trecere

---

[1] *La Revue Socialiste*, nr. 111/1957, p. 448.
[2] M. Rubel, *op. cit.*, p. 105.
[3] Citat după *La Nouvelle Critique*, nr. 95, 1958, p. 105.
[4] Citat după *Cahiers du communisme*, nr. 4, 1958, p. 569.
[5] *La Revue Socialiste*, nr. 113, 1958, p. 108.
[6] J. Y. Calvez, *La pensée de Karl Marx*, p. 184.
[7] M. Rubel, *Karl Marx, essai de biographie intellectuelle*, p. 65.
[8] *La Revue Socialiste*, nr. 113/1958, p. 108.

de la capitalism la socialism" [1]. Întreg sistemul complicatelor construcții teoretice își dezvăluie așadar rațiunea ultimă în încercarea de a contesta necesitatea cuceririi puterii politice de către clasa muncitoare și instaurării dictaturii proletariatului, în îndreptarea unor atacuri concentrice — în termeni care în cazul lui Tadici întrec adesea în violență atacurile celor mai aprigi critici burghezi — la adresa statului socialist, a esenței și a rolului său în construirea socialismului.

Cum stau însă în realitate lucrurile ?

Apărut istoricește pe temeiul împărțirii societății în clase antagoniste, ca instrument de dominație al claselor exploatatoare asupra maselor exploatate, statul și-a dezvăluit cu prisosință, de-a lungul orînduirilor cu clase exploatatoare caracterul său de clasă, opoziția în care se afla față de interesele și năzuințele oamenilor muncii, ale majorității societății. Antagonismul dintre stat și majoritatea societății în aceste orînduiri își are așadar explicația sa concret-istorică, derivînd din conținutul concret istoric, de clasă, al statului, din împrejurarea că în toate aceste orînduiri statul corespunde unei alcătuiri social-economice întemeiată pe dominația minorității exploatatoare asupra majorității exploatate a societății. Este evident că în aceste condiții concrete, *ca rezultat al caracterului său de clasă*, statul este înstrăinat, „alienat" de interesele majorității societății, că pentru această majoritate și *numai pentru ea*, „comunitatea" pe care i-o oferă statul este aparentă, mincinoasă. Există însă elemente pentru a se susține că, o dată ce statul devine un instrument al clasei muncitoare, o dictatură a proletariatului, se păstrează neatinsă „înstrăinarea" care își găsea anterior expresia în ființa și acțiunea statului ? Un răspuns de tip revizionist dat acestei întrebări înlocuiește prin speculație indicațiile experienței istorice oferite de existența și acțiunea statelor de tip socialist. Dar speculația nu a putut servi niciodată și nu poate servi nici în prezent drept adevăr științific.

Este limpede, de pildă, că, devenit instrument al construirii socialismului, statul își păstrează neștirbit caracterul de clasă, aflat întotdeauna intim și structural legat de existența sa ca stat. Dar, în timp ce caracterul de clasă al statului semnifică, în orînduirile cu clase exploatatoare, esența profund antipopulară a acestuia (dictatura unei minorități exploatatoare) caracterul de clasă al statului de tip socialist, ca stat al dictaturii proletariatului, *radical schimbat în conținutul său concret, exprimă, pentru* prima dată în istorie, acțiunea și organizarea ca stat a majorității societății, dictatura acestei majorități împotriva minorității doborîte de la putere. Practica făuririi și acțiunii statului nostru democrat-popular vădește tocmai natura nouă a acestuia, caracterul său profund popular. Bazele sale istorice au fost puse în cursul unei îndelungate lupte revoluționare a maselor conduse de partid și sînt de aceea o creație populară, opera poporului însuși ; toate acțiunile pe care le înfăptuiește statul nostru în procesul construcției socialiste urmăresc promovarea intereselor celor mai largi mase, sînt menite a le asigura bunăstarea materială

[1] Vezi art. cit. al lui L. Tadici în *Questions actuelles du socialisme*, nr. 45, 1957, p. 30, 32.

și înflorirea vieții lor spirituale ; întreaga activitate a statului nostru se sprijină pe participarea activă a maselor înseși, pe antrenarea acestora la înfăptuirea transformărilor socialiste.

Prin ce și-ar putea dovedi așadar persistența, în asemenea condiții, înstrăinarea de societate — pe care diferiți revizioniști o înfățișează ca fiind proprie și statului socialist ? Oare prin aceea că în cazul statului socialist majoritatea societății, și în cele din urmă întreaga societate, masele populare conduse de partid, sînt forțele care aleg și investesc cu putere organele statului, care le controlează și le trag la răspundere pentru activitatea lor, care participă nemijlocit la înfăptuirea funcțiilor de stat și-și găsesc expresia voinței lor în toate acțiunile statului ? Dacă pe baza unui asemenea material de viață mai poate fi susținută „alienarea", atunci e neîndoios caracterul diversionist — antimarxist și antisocialist — al tuturor acestor perorații burgheze și revizioniste.

Realitatea ne arată că, exprimîndu-și esența calitativ deosebită prin aceea că încetează să mai fie o mașină de asuprire a majorității de către minoritate, pentru a întruchipa, în schimb, dictatura proletariatului, instrumentul conducerii treburilor obștești de către oamenii muncii conduși de partid, statul socialist nu este nici un „rău necesar" și nici vre-un fel de „corp străin" ci o parte *integrantă* și *inalienabilă* a socialismului, pînă în comunismul deplin. În conformitate cu cerințele obiective ale procesului de construcție socialistă și ținînd seama de uriașele posibilități pe care le oferă această esență nouă a statului, oamenii muncii din țara noastră, sub conducerea partidului, folosesc statul lor democrat popular ca pe principalul instrument al transformării societății, găsesc în exercitarea cu succes și tot mai largă a funcțiilor acestuia, în întărirea lui continuă, chezășia succesului luptei lor pentru socialism.

ÎN CE CONSTĂ DEMOCRAȚIA SOCIALISTĂ ?

Țelul politic reacționar al denaturărilor revizioniste în problema statului se limpezește și mai mult atunci cînd e abordată problema democrației, a criteriilor de apreciere ale acesteia și mai ales a deosebirii între democrația burgheză și democrația socialistă. Unicul criteriu științific pentru aprecierea democrației a fost dat de către concepția materialistă a istoriei ; acesta constă în reliefarea ca element fundamental a caracterului de clasă al democrației, a împrejurării dacă în viața de stat sînt exprimate interesele claselor exploatatoare sau ale maselor populare. Numai avînd în primul rînd în vedere *în mîinile cărei clase* se află puterea politică și economică, putem trage fundamentala linie de demarcație între democrația burgheză — expresie a intereselor minorității exploatatoare — și democrația socialistă — regim, după cunoscuta definiție leninistă, în chip nou dictatorial (împotriva burgheziei) și în chip nou democratic (pentru proletari și masele populare în general). Într-o manieră tipic revizionistă, Tadici substituie criteriului de conținut un criteriu ținînd de înfățișarea exterioară a puterii de stat, deosebirea hotărîtoare între democrația burgheză și cea socialistă devenind aceea că democrația burgheză are o organizare reprezentativă, în timp ce cea socialistă tre-

buie să fie o „democrație directă" [1]. Pentru a ajunge la identificarea statului socialist cu unul burghez, Tadici folosește ca pretext suplimentar consemnarea abstractă a existenței unui sistem reprezentativ în amîndouă cazurile. Ar urma de aici că între organizarea statelor socialiste, bazate pe sistemul reprezentativ, și sistemul „reprezentativ" al democrației burgheze, nu există deosebiri substanțiale, că organizarea reprezentativă a statului socialist (într-un mod nou reprezentativ — ceea ce uită intenționat revizionistul jugoslav) s-ar opune participării directe a maselor la exercitarea funcțiilor statului. Deci: fiindcă e reprezentativ și nu constituie o „democrație directă", statul socialist nu ar fi în realitate socialist.

Să încercăm consistența și a acestor teze, supunîndu-le confruntării cu faptele, cu situația reală existentă la nivelul formelor de organizare ale statului nostru democrat-popular.

Esența nouă, calitativ deosebită față de democrația burgheză, ca și superioritatea democrației noastre socialiste, se manifestă, la nivelul formelor organizării de stat, prin închegarea unui mecanism de stat reprezentînd însăși organizarea și acțiunea maselor populare conduse de partid, mecanism menit și capabil să înlesnească participarea mereu mai largă a maselor la înfăptuirea funcțiilor statului și să ofere un cadru organizatoric trainic dezvoltării democratismului socialist. Tadici închide ochii în fața faptului că organele puterii de stat din țările socialiste nu pot fi definite numai prin caracterul lor de stat ci și prin aceea că reprezintă *cele mai largi organizații de masă*, forme de organizare populară cu ajutorul cărora masele participă *direct* la conducerea treburilor de stat și obștești.

Practica activității de stat din țara noastră dovedește că, folosind un sistem reprezentativ de organizare statală, puterea populară îi dă pentru prima dată adevărata sa valoare și menire, transformîndu-l într-un sistem care nu numai că nu împiedică participarea nemijlocită a maselor la viața obștească, dar o asigură în mod efectiv.

Să ne referim mai întîi la organul suprem, legiuitor, al puterii de stat. Este știut că în țara noastră acest rol revine unei instituții real reprezentative — Marea Adunare Națională — formată ca rezultat al alegerii directe, de către cele mai largi mase, a reprezentanților lor și care reflectă *în mod nemijlocit*, prin compoziția și activitatea sa, voința maselor de alegători. Cei 437 deputați ce compun actualmente Marea Adunare Națională, au fost aleși în mod direct prin acordarea liberă a votului lor de către aproape 11,5 milioane de alegători. Întruchiparea adecvată și deplină a esenței socialiste a puterii în această formă a organizării de stat o ilustrează elocvent prezența a 324 deputați muncitori și țărani muncitori în compoziția sa și lipsa oricărui reprezentant al claselor exploatatoare. Astfel alcătuită, Marea Adunare Națională funcționează ca instituție care își subordonează în diferite trepte organele executive și de dispoziție din întreg ansamblul mecanismului de stat.

Trăsături asemănătoare vin să definească și modul de exercitare a puterii locale de stat. Sfaturile populare sînt și ele organe reprezentative alese, cu o compoziție ce se alcătuiește în urma exprimării prin vot a hotă-

[1] *Questions actuelles du socialisme*, nr. 45/1957, p. 37—38.

ririi masei locale de alegători. În virtutea autorității pe care le-o conferă emanația lor nemijlocită din rîndurile maselor de oameni ai muncii, Sfaturile populare se constituie ca organe locale prin care masele populare exercită efectiv puterea lor de stat pe plan local. În martie a.c., peste 11,8 milioane de alegători au învestit cu putere în mod *direct*, prin votul lor, pe cei 137.790 deputați aflați în prezent în compoziția Sfaturilor populare. Participarea directă a maselor se reflectă nu numai în mecanismul alcătuirii organelor locale ci reprezintă un pivot al întregii activități a acestora, astfel concepută și desfășurată încît să se sprijine pe o largă prezență și acțiune populară.

Ce sînt toate aceste elemente ale vieții de stat din țara noastră dacă nu imagini vii ale participării conștiente *nemijlocite*, a maselor în cele mai variate domenii ale vieții de stat și obștești? Pe ce temeiuri reale se poate atunci bizui o caracterizare a statului nostru ca forță ce are tendința de a se situa deasupra societății? cum poate fi considerată organizarea reprezentativă a statului nostru ca identică cu cea burgheză decît sfruntînd în mod nerușinat realitatea? Ca urmare a deținerii puterii de către clasa muncitoare în frunte cu partidul ei, și pe baza materială oferită de proprietatea obștească asupra mijloacelor de producție, democrația socialistă se înfăptuiește în țara noastră — ca și în toate țările socialiste — ca o democrație autentică, reală, ca o adevărată domnie a poporului, în timp ce democrația burgheză își reliefează pe zi ce trece caracterul său exploatator, antipopular, tinzînd să degenereze în fascism.

☆

Am selectat mai sus din rîndul denaturărilor pe care diverși teoreticieni revizioniști le oferă drept „vederi fundamentale ale teoriei clasice marxiste", pe acelea care fixează în trăsături caracteristice punctul de vedere revizionist contemporan în teoria generală a statului. În ceea ce îl privește pe sociologul iugoslav Tadici, intenționat am lăsat la o parte acele momente din articolul său în care argumentarea teoretică este înlocuită cu falsificarea vădit răuvoitoare și calomnioasă a realității țărilor socialiste, momente care revendică nu atît exercitarea unei critici teoretice cît mai curînd o chemare la ordine pe planul eticii profesionale. Spiritul revizionist care domină copios ansamblul articolului lui Tadici, este însă atît de evident încît îl obsedează pînă și pe autor. Încercarea de a se absolvi, din motive lesne de înțeles, de acest neplăcut patronaj, este evidentă în declarații cum ar fi, de pildă, aceea că aprecierea tezelor sale drept revizioniste, în divergență cu indicațiile marxism-leninismului, presupune demonstrarea faptului că întemeietorii marxismului au apărat „nu teoria pieirii ci teoria întăririi statului". Sugerînd o relație contradictorie absolută între cele două aspecte — pieirea și întărirea statului în socialism — Tadici nu face însă decît să vădească o dată în plus o poziție metafizică și deformatoare, o totală ignorare sau — ceea ce pare mai verosimil — o totală denaturare a învățăturii marxist-leniniste. În realitate, cei doi termeni ai problemei nu numai că nu se exclud reciproc — și nu pot fi deci sezisați astfel în marxism — ci dimpotrivă; dialectica dezvoltării statului în socialism constă tocmai în

aceea că împrejurările pieirii lui treptate în faza superioară a comunismului se pregătesc și se creează nu prin slăbirea anarhică ci în deosebi prin întărirea statului socialist, prin folosirea mereu sporită a acestuia ca instrument al construcției și dezvoltării socialiste, așa cum au subliniat în diverse rînduri Marx, Engels și Lenin.

Problema statului prilejuiește trecerea în revistă, într-o serie de importante aspecte, a opoziției de neîmpăcat dintre marxism-leninism și revizionism, impunînd încă o dată concluzia că o analiză teoretică poate urma calea științifică și rodnică numai de pe pozițiile marxismului revoluționar, care se întemeiază pe reflectarea întocmai a realității obiective și pe slujirea fidelă a cauzei proletariatului.

ВОПРОС ГОСУДАРСТВА—ГЛАВНАЯ АРЕНА БОРЬБЫ МАРКСИЗМА—ЛЕНИНИЗМА С РЕВИЗИОНИЗМОМ

КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ

В настоящем исследовании автор задался целью сопоставить марксистко-ленинскую точку зрения на некоторые аспекты общей теории государства с искажением этой точки зрения современным ревизионизмом и указать на основании этих сопоставлений действительное классовое назначение ревизионистских искажений — дезориентировать и обезоружить рабочий класс, а также и то, что в программу СКЮ входит только концентрация подобных ревизионистских теорий из разных стран для составления современного ревизионистского катехизиса.

В связи с вопросом определения государства — существенных элементов ему свойственных — в настоящем исследовании указывается, что различные ревизионисты подходят к этому вопросу с отвлеченной точки зрения, считая, что „отделение" государства от общества, отвлеченный „раскол" между гражданином и частным человеком, является существенным элементом, в то время как на основании действительности марксизм-ленинизм считает, что элементом, определяющим государство, является его классовый характер, его роль как орудия диктатуры какого-либо класса в обществе. Ревизионисты, указывает автор исследования, уделяют особое внимание моменту, в действительности второстепенному и подчиненному, „отделения" государства от общества, для того чтобы таким образом представить государство как формацию, стоящую выше общества и классов, в то время как научное определение подчеркивает нерасторжимое единство между государством и классом, использующим его в качестве орудия своего господства.

Переходя к другому аспекту вышеуказанной теории, автор указывает, что различные ревизионисты рассматривают вопрос государства в свете „отчуждения", для того чтобы государственная власть после отожествления ее с понятием отчужденности считалась по своему существу „злом" и, следовательно, была обречена оставаться „злом" в руках каких бы общественных сил она ни находилась. Целью этого искажения является отрицание необходимости диктатуры пролетариата и нападки

на социалистическое государство, которому приписываются черты, свойственные исключительно государству эксплоататорских классов.

Последняя часть исследования, посвященная некоторым вопросам социалистической демократии, показывает на живом примере, что прямое участие масс социалистической организации государства доказывает необоснованность ревизионистских попыток противопоставлять эту организацию так называемой „прямой демократии" и отличать социалистическую демократию от буржуазной по формальным критериям.

В заключение указывается, что вопрос государства дает таким образом повод произвести обзор непримиримого противоречия между марксизмом и ревизионизмом.

LE PROBLÈME DE L'ÉTAT — PRINCIPALE ARÈNE DE LA LUTTE ENTRE LE MARXISME-LÉNINISME ET LE REVISIONNISME

RÉSUMÉ

L'auteur se propose de confronter les conceptions marxistes-léninistes pour ce qui est de certains aspects de la théorie générale de l'État avec la dénaturation de ces conceptions, tentée par le revisionnisme contemporain. Se basant sur cette confrontation, il tente de faire ressortir la fonction réelle, de classe, des dénaturations revisionnistes — visant à désorienter et à désarmer la classe ouvrière — ainsi que le fait que le programme de l'U.C.Y. ne fait que concentrer les théories revosionnistes de différents pays, en un catéchisme du revisionnisme contemporain.

A propos de la définition de l'Etat — des éléments essentiels propres à l'Etat — l'étude relève le fait que certains revisionnistes abordent cette question sous un angle abstrait, considérant comme un élément essentiel la «séparation» de l'État et de la société, la «scission» abstraite entre le citoyen et l'homme privé, tandis que — fondé sur les indications de la réalité — le marxisme-léninisme a établi que l'élément définissant l'Etat est le caractère de *classe* de ce dernier, sa qualité d'instrument de la dictature d'une classe dans la société. Les revisionnistes, soutient l'auteur de l'étude, mettent l'accent sur le moment — dérivé et subordonné — de la «séparation» de l'Etat et de la société, pour présenter de cette manière l'Etat comme étant situé au-dessus de la société et des classes, tandis qu'une définition scientifique met l'accent sur le moment de l'unité indissoluble entre l'Etat et la classe qui s'en sert comme instrument de sa domination.

L'auteur passe ensuite à un autre aspect de la question, et affirme que certains revisionnistes abordent le problème de l'Etat du point de vue de «l'aliénation», pour que, ainsi identifié à une hypostase de l'aliénation, le pouvoir d'Etat soit apprécié comme un «mal» dans son essence même, pouvoir prédestiné à rester un «mal», aux mains de n'importe quelles forces sociales il pourrait passer. Le but de cette dénaturation est de contester la

nécessité de la dictature du prolétariat et d'attaquer l'Etat socialiste, auquel on attribue certaines caractéristiques qui sont exclusivement celles de l'Etat des classes exploiteuses.

La dernière partie de l'étude, consacrée à certains problèmes de la démocratie socialiste, démontre par des faits vivants que la participation *directe* des masses à l'organisation de l'Etat socialiste prouve l'inanité des tentatives revisionnistes d'opposer cette organisation à la soi-disant «démocratie directe» et de distinguer la démocratie socialiste de la démocratie bourgeoise d'après des critériums formels, extérieurs.

Ainsi, le problème de l'Etat fournit l'occasion — est-il dit dans la conclusion — de passer en revue l'opposition irréductible entre le marxisme révolutionnaire et le revisionnisme.

ÎMPOTRIVA DENATURĂRILOR ANTIMARXISTE ALE TEORIEI CLASELOR *

DE

I. ALUAȘ

Marxismul a devenit centrul de gravitate al gîndirii sociale contemporane. Afirmația de mai sus are două aspecte. E vorba, pe de o parte, de succesele incontestabile ale concepției marxist-leniniste, de confirmarea strălucită de către practică, în decursul secolului scurs de la formularea ei inițială. Ea a devenit călăuza de zi cu zi a activității partidelor comuniste și muncitorești, un bun al maselor care luptă pentru a scutura jugul exploatării capitaliste, ca și al acelora care construiesc noua societate socialistă, cîștigînd nenumărați aderenți sinceri și pasionați în rîndurile intelectualității de pretutindeni. Pe de altă parte, ea se impune, chiar împotriva voinței lor, adversarilor deschiși sau falșilor prieteni. E prezentă în polemica deschisă pe care o poartă ideologii burgheziei împotriva ei, e prezentă și în acele scrieri în care nu este amintită, dar în care autorii respectivi, fără s-o pomenească, își orînduiesc astfel gîndurile, ideile, pentru ca să lovească în ea, să o slăbească, dorind să-i dea, a nu știu cîta oară, „lovitura de grație". Chiar un sociolog burghez ca Moris Ginsberg este nevoit să recunoască că „marxismul este singura formă de filozofie a istoriei din secolul al XIX-lea care și-a păstrat influența..."

Încercarea sociologului francez Georges Gurvitch de a „depăși" teoria marxistă a claselor confirmă cele spuse mai înainte. Însuși Gurvitch nu poate nega că apariția teoriei marxiste a claselor a marcat o piatră de hotar în sociologie, a pus temeliile înțelegerii științifice a problemei claselor și a luptei de clasă, că de atunci și pînă azi ea constituie *centrul* în raport cu care se precizează, se cristalizează, orice nouă (mai bine zis pretins nouă) poziție în această problemă. El ne dă însă posibilitatea să facem cunoștință cu una din multele încercări soldate cu tot atîtea eșecuri, de a demonstra „îngustimea" teoriei marxiste a claselor și de a construi o „nouă" teorie, opusă celei marxiste.

---

* Pe marginea cursului public citit de profesorul Georges Gurvitch la Sorbona *Le concept de classe sociale de Marx à nos jours*, Paris, 1954.

Gurvitch este unul dintre intelectualii burghezi care cochetează cu marxismul, împrumută cîte ceva din el, denaturîndu-l însă în ansamblu, oferind, sub lozinca înnoirii, nu puțină hrană doctrinei sociale a revizionismului contemporan.

Teoria lui Gurvitch, pe care el și-o denumește pompos *„hiperempirism dialectic"*, se situează în realitate la antipodul concepției materialiste a istoriei. Tipic pozitivist, el refuză să se pronunțe asupra realității universului independent de relația lui cu spiritul nostru, considerînd că teoria sa nu-și poate avea punctul de plecare nici în spiritualism, nici în materialism, nici în mistică... Orientarea pozitivistă, care deschide larg porțile idealismului subiectiv, reiese limpede din critica de ansamblu pe care o face gîndirii sociale a secolului al XIX-lea îmbibată, după el, de „false probleme". Asemenea „false" probleme ar fi nici mai mult nici mai puțin decît aceea a progresului istoric, a factorilor dominanți în istorie (inclusiv teoria factorului economic, a lui Marx), problema legilor sociologice.

Sub masca unei simpatii de suprafață față de învățătura marxistă, Gurvitch denaturează esența sa, prezentînd drept înnoiri ale marxismului, teorii și idei reacționare, care n-au nimic a face cu concepția materialistă a istoriei, fiind în flagrantă contradicție cu ea.

Criteriul valorii științifice a teoriilor supuse analizei de către Gurvitch este considerat a fi nu practica social-istorică ci propria sa concepție. Gurvitch are vana pretenție de a da o definiție mai bogată, mai multilaterală, mai științifică a claselor decît marxism-leninismul. In realitate, definiția sa nu numai că nu duce nici cu un pas înainte teoria claselor — ceea ce e și imposibil de pe o altă poziție decît cea a materialismului istoric — ci dimpotrivă, o denaturează. Mergînd pe căile bătătorite ale ideologiei burgheze, sociologul francez, deși explicit nu spune asta, urmărește să sugereze că s-ar situa deasupra punctului de vedere al uneia sau alteia dintre clasele existente, în aprecierea direcției de dezvoltare a societății capitaliste contemporane, că ar fi un spectator absolut „obiectiv", „nepărtinitor".

Iată de pildă, o astfel de judecată „nepărtinitoare". Criticînd capitalismul contemporan, afirmînd formal că nu crede în posibilitatea salvării lui prin nici o formulă, Gurvitch precizează imediat că nu crede nici în rolul istoric al proletariatului, în posibilitatea construirii societății fără clase, ceea ce arată că el susține în realitate necesitatea conservării capitalismului. Pretenția de „obiectivitate" nu rezistă unei analize cît de cît serioase ; concepția despre clase profesată de sociologul francez nu depășește limitele unei ideologii corespunzătoare intereselor de clasă ale burgheziei. După el, idealul societății viitoare posibile este un „colectivism pluralist", opus atît colectivismului sovietic care — afirmă Gurvitch laolaltă cu doctrinarii revizionismului contemporan — nu e „socialism adevărat", cît și — pretinde el — capitalismului monopolist. Printre posibilele ieșiri din criza societății capitaliste contemporane, el admite pe cea a reîntoarcerii la vechiul liberalism. Mai e oare nevoie să amintim că aceste perspective ale viitorului — schițate de Gurvitch — sînt ireale, utopice, și, mai ales, reacționare și că numai proletariatul, în fruntea maselor asuprite, poate asigura victoria forțelor revoluționare, înstaurînd statul dictaturii proletariatului și construind societatea socialistă ?

Cursul lui Gurvitch cuprinde trei mari capitole : Teoria marxistă a claselor, sociologia nemarxistă despre clase, și propria concepție asupra claselor. Iată, pe scurt, conținutul primei părți, cu deosebire punctele principale ale criticii la adresa marxism-leninismului.

În viziunea denaturată a sociologului francez, evoluția concepției lui Marx despre clase ar fi trecut prin trei etape principale.

1) În operele de tinerețe (pînă la *Manifestul Partidului Comunist*), Marx cercetează problema claselor din punctul de vedere al istoriei, filozofiei și sociologiei. Deși folosește un bogat material, cules din operele de tinerețe a lui Marx, Gurvitch ajunge la concluzii care falsifică gîndirea lui Marx, încercînd să dilueze la extrem unele rezultate prețioase dobîndite de întemeietorul socialismului științific în această perioadă a vieții lui.

2) A doua etapă în elaborarea de către Marx a teoriei claselor ar începe de la 1848 și ar cuprinde operele *istorico-economice* (*Revoluție și contrarevoluție în Germania, 18 Brumar al lui Ludovic Bonaparte* și altele). Autorul se oprește, îndeosebi, în această secțiune a cursului, asupra problemei ideologiei și a raportului ei cu conștiința de clasă în concepția lui Marx. Lui i se pare că se pot distinge 13 sensuri ale termenului de ideologie, 8 folosite în operele lui Marx și 5 de către „urmașii" lui (printre care este citat și K. Mannheim...).

Gurvitch ignorează însă tocmai teza marxistă fundamentală, care constituie baza explicației materialist-istorice a ideologiei, raportul între baza economică și suprastructura ideologică a societății. Și mai evidentă e denaturarea caracterizării făcută de către Marx naturii și esenței învățăturii create de el. Pentru Marx, arată Gurvitch, ideologia proletară este cu totul deosebită de ideologiile anterioare, inclusiv de ideologia burgheză ; ea reprezintă o depășire a tuturor ideologiilor anterioare. Pînă aici nimic de obiectat. Dar, iată ce se spune mai departe : „...ea (ideologia proletară— *n.n*) e o cunoaștere eliberată de orice raport cu cadrul social, ea atinge adevărul total, complet, absolut, care se afirmă în afara oricărui cadru de referință" (p. 30). Rîndurile de mai sus vădesc o simplistă și vulgară înțelegere a naturii ideologiei socialiste, atribuită în mod fals lui Marx, dar aparținîndu-i în realitate lui Gurvitch. Unde și cînd a afirmat Marx că ideologia socialistă este „o cunoaștere eliberată de orice raport cu cadrul social" ? Nicăieri și nicicînd. E vorba doar de faptul că, în condițiile capitalismului, a fost posibilă elaborarea unei teorii științifice a dezvoltării istorice de pe pozițiile de clasă ale proletariatului, deoarece interesele de clasă ale acestuia (spre deosebire de interesele de clasă ale burgheziei) coincid cu sensul cerințelor obiective ale dezvoltării progresive a societății de azi și, deci, ele singure nu se opun ci favorizează cunoașterea obiectivă a societății și legilor ei ; e vorba, deci, nu de o așa zisă independență a marxism-leninismului față de cadrul social ci de o dependență precisă, fără echivoc, de interesele, soarta, viitorul unei anumite *clase* — proletariatul — și prin ea de acelea ale majorității zdrobitoare a celor ce muncesc.

3) Trecînd la a treia și ultima etapă a dezvoltării teoriei claselor de către Marx, Gurvitch se oprește mai pe larg asupra *Capitalului*. Falsificînd tezele marxiste, Gurvitch susține că din *Capitalul* (mai ales în vol. II) ar reieși tendința lui Marx de a lega apariția claselor de nașterea și dezvoltarea

industriei capitaliste. Cu alte cuvinte, clasele ar exista numai în orînduirea burgheză și nici o altă orînduire anterioară nu le-ar fi cunoscut. (După cum vom vedea mai tîrziu, această teză e centrală, în teoria sociologului francez, care încearcă, denaturîndu-l pe Marx, să și-l ia ca aliat).

Există însă, în opera întemeietorilor marxism-leninismului, texte clare, devenite clasice, care infirmă fără drept de apel pretinsa teză atribuită în mod denaturat lui Marx. E suficient să ne amintim de celebra formulare din *Manifestul Partidului Comunist* referitoare la istoria societății (începînd cu orînduirea sclavagistă) ca istorie a luptelor de clasă.

Neîntemeiată și total eronată este și o altă afirmație a lui Georges Gurvitch, din care reiese că Marx *înclina* să creadă în posibilitatea apariției unei noi clase în cadrul capitalismului, așa zisa clasă *tehno-birocratică*. „Am putea să ne întrebăm dacă Marx spre sfîrșitul vieții sale nu presimțea posibilitatea formării unei noi clase, constituită de grupul tehno-birocratic, și dacă el nu făcea o aluzie discretă la faptul că n-ar fi exclus că această grupă, la apogeul capitalismului, să poată intra în lupta atît cu clasa burgheză cît și cu proletariatul" (p. 37). Și de data aceasta, pentru a da un fundament mai solid propriei sale concepții despre clase (el însuși înclină să creadă în posibilitatea existenței clasei tehno-birocratice și a dublului conflict amintit mai sus), Gurvitch nu se sfiește să recurgă la falsificarea grosolană a lui Marx.

Mai departe, el trece în revistă, de-a valma, concepțiile lui Engels, Kautsky, Bernstein, Lenin, Buharin, Lukács asupra claselor. Toți sînt considerați ca urmași și continuatori ai lui Marx. Analiza trădează o superficialitate în spatele căreia se ascunde denaturarea contribuției lui Engels și Lenin la teoria marxistă a claselor. Engels e considerat un simplu „popularizator" al lui Marx. Definiția leninistă a claselor nu este nici măcar amintită. Aici apare cum nu se poate mai limpede adevărata față a „obiectivității" sub masca căreia Gurvitch își etalează jongleriile sale antimarxiste. Considerînd în bloc atît leninismul cît și teoriile pseudomarxiste ale revizioniștilor de teapa lui Kautsky, Bernstein, Buharin, el șterge în fond deosebirile fundamentale între marxism-leninismul revoluționar și jalnicele încercări de a goli de conținut marxismul pentru a-l pune în slujba intereselor burgheziei. Caracterul neștiințific și scopul diversionist al unui atare mod de abordare a problemei nu pot fi ascunse.

Partea întîia a cursului se încheie cu o încercare de *analiză critică* a concepției marxiste asupra claselor. Marxismul reprezintă, e nevoit să recunoască Gurvitch, o importantă și valoroasă „descoperire sociologică", care — se grăbește el imediat să arate pentru a îndepărta orice echivoc asupra poziției sale antimarxiste — n-a fost niciodată precizată în conținutul și în elementele sale.

În concepția atribuită în mod fals marxismului de către sociologul francez, clasele se disting între ele prin: a) rolul pe care-l au în producție, distribuție, circulație; b) participarea la antagonismul social — lupta de clasă; c) conștiința de clasă, căreia îi corespunde o ideologie politică și socială.

Nu e greu de constatat prezentarea substanțial denaturată a definiției marxiste a claselor, înlăturarea *elementului esențial*, care singur permite

distingerea claselor sociale ca grupări istoricește determinate. E vorba de *relațiile de proprietate*. Gurvitch respinge orice încercare de a lega soarta claselor de cea a proprietății private. Ele au apărut, continuă el, numai o dată cu nașterea capitalismului și avem toate motivele să presupunem continuarea existenței lor și în comunism. Ca să nu lase nici o îndoială asupra propriei sale concepții, el afirmă că „...proprietatea mijloacelor de producție poate să fie o consecință a diviziunii (societății — *n.n.*) în clase în loc să constituie fundamentul ei" (acestei diviziuni) (p. 13).

Oricît ar sublinia Gurvitch însemnătatea teoriei marxiste a claselor, oricîte fățarnice cuvinte laudative ar scrie la adresa lui Marx, nu poate fi acoperit faptul că, în fond, el elimină din învățătura marxistă sufletul ei viu, elementul fundamental fără de care concepția științifică despre clasele sociale își pierde întreaga sa importanță *metodologică* pentru știința istoriei : înțelegerea istoriei de pînă acum ca istorie a luptelor de clasă, cît și valoarea sa *practică*, ca bază teoretică a luptei de clasă a proletariatului în vederea înlăturării proprietății capitaliste și construirii societății fără clase.

Subredă este și încercarea lui Gurvitch de a nega valoarea determinismului istoric, descoperit de Marx. El substituie înțelegerii materialist-dialectice a determinismului, teoria economist-vulgară a determinismului și apoi acuză marxismul de o interpretare strîmtă, unilaterală a acestuia. Învățăturii marxiste despre determinismul istoric el îi opune așa zisa teorie a determinismului global, circular, cît și a determinismului specific fenomenului social particular.

Georges Gurvitch se consideră unul dintre apărătorii *determinismului* în sociologie. Acestei probleme i-a închinat o lucrare voluminoasă intitulată — *Determinismes sociaux et liberté humaine* (Paris 1955). Ce valoare mai au declarațiile lui solemne despre apărarea determinismului în sociologia contemporană, e ușor de înțeles însă în lumina celor de mai sus. „Singurele legi ce pot fi valabile în sociologie — scrie el — sînt legile probabilităților, întemeiate pe statistică, dar ele nu sînt aplicabile decît unui domeniu foarte restrîns, de preferință bazei materiale (a societății — *n.n.*) ...și comportamentului colectiv" [1]. În afara individualului, unicului, arată Gurvitch, în istorie pot fi stabilite doar raporturi *funcționale* și nu *cauzale*. *A* se schimbă în funcție de *B*, *B* în funcție de *C*, dar *nu* din cauza lui *B* sau C. În cadrul corelațiilor funcționale pot fi descoperite legi ale probabilităților și nimic mai mult. Țelul lui Gurvitch este — după cum se vede — acela de a „elibera" definitiv sociologia de conceptul de lege; (el o arată explicit atunci cînd scrie : *„Conceptul de Tip — social calitativ și discontinuu*, a eliminat sau poate să înlocuiască în sociologie conceptul de lege" [2]. Și nu numai atît. Conceptul de libertate în accepția gurvitchiană ruinează din temelii interpretarea sa „deterministă" a istoriei. Suflul libertății, după el, poate în orice moment să intervină ca un fenomen exterior și să răstoarne, să dea peste cap, rețeaua determinismelor sociale. Individul intervine cu libertatea sa în țesătura structurilor sociale și-și permite un gest care îi aduce o mare satisfacție morală ; dar nimeni nu-i poate garanta

[1] *La vocation actuelle de la Sociologie*, Paris, 1950, p. 47.
[2] Georges Gurvitch, *op. cit.*, p. 48.

că gestul nu-i va fi nefast. Și deoarece nu se poate ști cum se vor combina multiplele „determinisme" sociale, deoarece Gurvitch respinge existența legilor generale, valabile pentru întreaga evoluție istorică, deoarece *actul liber* se poate pune deacurmezișul determinismului structurii sociale date, nu e posibilă nici o previziune istorică ; orice acțiune conștientă de transformare revoluționară a societății în sensul indicat de legile ei obiective este, așadar, după Gurvitch, logic imposibilă sau cel puțin hazardată. În concepția lui Gurvitch, intervenția libertății în țesătura complexă și contradictorie a determinismelor sociale, răstoarnă previziunile, schimbă direcțiile de dezvoltare a proceselor sociale date. Programele oricărui partid politic oferă — după el — o perspectivă iluzorie a rezultatelor ce se pot obține în luptă. (Aceasta se referă mai ales la partidul comunist). Gurvitch pretinde că este clădit pe nisip programul de luptă care precede construirea unei societăți fără clase și care promite înlăturarea inegalității sociale generate de rînduielile capitaliste. Acestea sînt concluziile vădit reacționare la care el ajunge și în vederea fundamentării cărora se desfășoară întreaga sa gamă de „argumente".

Gurvitch prezintă, așadar, în mod denaturat tezele marxiste despre determinismul istoric și oferă problemei astfel de soluții care nu numai că nu duc cu nici un pas înainte cercetarea științifică, așa cum pretinde el, dar dărîmă orice pilon de sprijin pentru o teorie deterministă a istoriei.

Marxiștii contemporani sînt acuzați de interpretarea dogmatică a lui Marx, de incapacitate creatoare, etc. Dar fie-ne permis să-l întrebăm pe Gurvitch : cu ce contribuie el la dezvoltarea „marii descoperiri sociologice" a lui Marx, dacă elimină sufletul ei viu, elementul ei de bază (raportul cauzal între proprietatea privată și clasele sociale, legile ce guvernează relațiile dintre clase, existența luptei de clasă ca motor al dezvoltării societății cu clase antagoniste etc.) ? Pretenția „înnoirii", dezvoltării marxismului, rămîne pretenție și caracterul „științific" al soluțiilor lui Gurvitch, aparatajul „științific" cu care operează, rămîn aparențe. Teoria marxistă nu poate fi aprofundată și dezvoltată creator decît de pe poziții revoluționare, marxist-leniniste și nu de pe pozițiile pe care se situează sociologul burghez francez.

Concepției idealiste a determinismului, precum și eclectismului teoriei factorilor, marxism-leninismul le opune o concepție strict științifică a cauzalității și legității în istorie. Marx, Engels, Lenin, nu au ignorat complexitatea problemei (scrisorile lui Engels asupra materialismului istoric pot fi citate ca mărturii grăitoare în această privință), au insistat mereu asupra corelației complexe dintre factorul economic și cel ideologic, dar, sprijiniți pe fapte ei au demonstrat rolul determinant al factorului economic față de cel ideologic în explicarea procesului istoric. A renunța la aceste teze înseamnă a renunța la orice explicare științifică a devenirii istorice. A-l lăuda pe Marx în *vorbe*, și a-i respinge pas cu pas, teză cu teză, *substanța* învățăturii lui, iată sensul criticii lui Gurvitch. Metodă de altfel veche, folosită de mulți dușmani erijați în „admiratori" ai lui Marx, metodă larg răspîndită azi în rîndul revizioniștilor. De altfel, filiația dintre ideile acestora și teoriile de tip gurvitchian nu e greu de stabilit. Doctrina socială a revizionismului contemporan evidențiază în mod limpede împrumutul substanțial de idei realizat de actualii „novatori" revizioniști ai marxis-

mului din ideologia burgheză contemporană (inclusiv din tezele gurvitchiene).

Georges Gurvitch mai are cîteva obiecții la adresa teoriei marxiste a claselor. Să ne oprim puțin asupra lor. Una din ele se referă la conceptul marxist al conștiinței de clasă. Este, în această privință, inacceptabilă orientarea lui Gurvitch spre o autonomizare a conștiinței de clasă față de baza economică, de interesele de clasă pe care ea se clădește.

Fără să nege rolul intereselor economice în geneza conștiinței de clasă, Gurvitch împinge această relație pe un plan cu totul secundar și pune accentul pe cercetarea conștiinței de clasă „în sine".

Aceeași tendință se observă și în explicarea legăturii dintre „antagonismul conștiințelor colective" și antagonismul real, social-economic. Conflictele de credință, aprecieri, chiar de percepere a lumii exterioare de către diferite clase, sînt uneori mai importante decît „conflictele de interese economice" — scrie el [1]. Drept dovadă, se citează atitudinea diferită a clasei muncitoare din Anglia, Germania, Rusia, față de burgheziile respective în timpul și după primul război mondial, atitudinea ce s-ar explica prin *diferențierea* existentă în conștiința politică a claselor respective. Dar cum se explică însăși această diferențiere ? Făcînd abstracție de situația economică și socială *diferită*, de interesele într-un anumit sens diferite și apelînd doar la factorul conștiință, noi nu *explicăm* nimic ci *constatăm*, superficial, un fapt. Oprindu-se numai la acest indiciu, Gurvitch poate deduce posibilitatea atenuării sau înlăturării conflictelor de clasă nu prin rezolvarea contradicțiilor obiective ci prin aplanarea lor pe planul conștiinței (să zicem prin slăbirea, degradarea conștiinței de clasă a proletariatului, adormirea ei). Idee scumpă tuturor ideologilor burghezi cît și reformiștilor și revizioniștilor.

Lenin a dezvăluit în profunzime cauzele pătrunderii oportunismului în rîndurile mișcării muncitorești, cauzele obiective, economico-sociale care au dus la încețoșarea conștiinței de clasă a „aristocrației" muncitorești, la transformarea ei într-o remorcă a capitalismului (coruperea ei de către burghezia din metropole, cu ajutorul profitului realizat pe spinarea popoarelor coloniale). Lenin ne oferă soluția științifică a acestei probleme. Gurvitch nu face decît să încerce a introduce confuzii acolo unde deja a fost făcută lumină.

Lipsite de fundament științific sînt și observațiile cu privire la numărul claselor în capitalism și la momentul istoric al apariției lor. Ceea ce îl nemulțumește pe Gurvitch în legătură cu prima problemă este teza marxistă referitoare la polarizarea societății capitaliste în cele două clase fundamentale : burghezie și proletariat. „...Realitatea lucrurilor rezistă fără încetare *mitului* unei lupte finale circumscrise între două clase—scrie el [2].

Această teză antimarxistă, împărtășită de mulți sociologi burghezi, este reluată și în teoriile revizioniste. Sociologul polonez Stanislas Ossowski, de pildă, consideră diviziunea dichotomică a societății în clase ca fiind simplificatoare și vulgarizatoare, în conflict cu ceea ce el numește „expe-

[1] Georges Gurvitch, *op. cit.*, p. 58.
[2] *Ibidem*, p. 59.

rienţa cotidiană". Rădăcinile unei astfel de explicaţii a structurii de clasă s-ar găsi după el în faptul că *„unele societăţi"* *(sublinierea noastră — I. A.)* se apropie mai mult sau mai puţin de schema bipartită decît altele [1], cît şi *„subiectivismului"* uneia sau alteia dintre clase. „Pentru muncitorii uzinei, societatea se compune din muncitori şi capitalişti" — scrie Ossowski [2], insinuînd că muncitorul simplifică tabloul societăţii capitaliste, „denaturează realitatea structurii de clasă, *cînd vrea să scoată în relief (subl. noastră)* ceea ce este mai important din punctul de vedere al perspectivei clasei" [3]. Neţinînd seama de realitatea societăţii capitaliste, Ossowski atacă direct concepţia marxist-leninistă despre diviziunea societăţii capitaliste în clase, întemeiată pe „raporturile de proprietate", pe motivul că ea ar intra în conflict cu faptul că bogăţia este impusă gradaţiunii şi că există o întreagă scară de poziţii intermediare între bogaţi şi săraci. Ceea ce — uită el să adauge — nu neagă însă opoziţia ireductibilă între principalele (şi nu unicele) clase ale societăţii capitaliste.

Aceleiaşi idei revizioniste sînt exprimate şi în programul Partidului Socialist din Austria. Realitatea, susţin oportuniştii austriaci, infirmă tezele lui Marx cu privire la polarizarea societăţii capitaliste în două clase — proletariat şi burghezie. În locul unei astfel de diviziuni — argumentează ei — au apărut „o mulţime de clase şi grupe ale populaţiei ; de asemenea, în locul antagonismului ireconciliabil între ambele clase a apărut un întreg complex de interese diferite care pot, în diverse forme, să se îmbine". Ossowski, ca şi oportuniştii austrieci, în deplin acord cu tezele lui Gurvitch, caută să găsească argumente în favoarea „atenuării" antagonismului dintre clase, a împăcării, armonizării intereselor lor. Ideea păcii sociale, a colaborării paşnice între clase sociale cu interese economice iremediabil opuse — în cadrul unei societăţi capitaliste veşnice şi neschimbătoare — iată concluziile politice reacţionare la care ajung un sociolog burghez, socialiştii de dreapta cu pretenţii de reprezentanţi ai intereselor „vitale" ale proletariatului, ca şi sociologul de la Varşovia care profesează în numele marxismului.

Faptele infirmă fără drept de apel acestei „teorii". Realitatea confirmă nu ştergerea parţială a distanţei dintre exploatatori de exploataţi, ci adîncirea prăpastiei care-i separă, confirmă tezele marxist-leniniste cu privire la polarizarea societăţii spre cele două extreme.

Să dăm cîteva cifre. Numărul meseriaşilor independenţi a cunoscut următoarea evoluţie de la 1870 pînă la 1914 (în S.U.A.) (în procentaj faţă de populaţia activă) :

1870, 40,4%; 1910, 27,0%; 1900, 14,4%; 1914, 14,3% [4]

În acelaşi timp, a crescut mult numărul muncitorilor şi funcţionarilor (ei reprezintă azi 82% din populaţia activă) şi tot mai mari bogăţii se concentrează în mîini din ce în ce mai puţine. Cinci sute companii din S.U.A. dau mai mult de 50% din întreaga producţie, deţin 59% din acţiu-

---

[1] Vezi *La vision dichotomique de la stratification sociale*, Cahier Int. de Soc. V. XXII. 1957, p. 25.

[2] *Ibidem*, p. 27.

[3] *Ibidem.*

[4] Vezi *Cahiers du communisme*, nr. 4/1958, p. 581.

nile firmelor și au angajați aproximativ 50% din numărul total al muncitorilor. Centralizarea capitalului s-a accentuat în mod deosebit în ultimele decenii. Azi 0,1% corporații dețin peste 50% din toate capitalurile americane. În aceleași State Unite ale Americii, 1% din populație posedă 50% din bogăția națională, iar 87% din populație abia 8%. Se vede cît de departe de realitate sînt tezele cu privire la „apropierea claselor extreme" în condițiile de astăzi, la posibila „armonie" a intereselor de clasă, deși Ossowski susține că în S.U.A. diviziunea dichotomică a societății *nu* trebuie căutată în relațiile dintre „bogați și săraci", ci „în relațiile dintre populația neagră și populația albă" [1]. Desigur, discriminarea rasială există în statul „democrației adevărate", dar ea nu „acoperă", nu înlătură contradicțiile dintre clasa muncitoare și burghezia americană. Căci despre ce altceva ne vorbesc grevele de masă ce izbucnesc din ce în ce mai des în ultimul timp, în pofida politicii oportuniste, trădătoare, a vîrfurilor conducătoare sindicale.

Iluzia unui capitalism popular suferă un eșec din ce în ce mai evident. „Oamenii muncii din țările capitaliste trăiesc astăzi în asemenea condiții care-i silesc tot mai mult să se convingă de faptul că singura ieșire din situația grea în care se găsesc este socialismul" se arată în Hotărîrea Consfătuirii partidelor comuniste și muncitorești care a avut loc la Moscova în noiembrie 1957.

Iată deci că teoria lui Gurvitch, confruntată cu practica, își dovedește inconsistența și netemeinicia. Ea constituie o incalificabilă încercare de denaturare a marxism-leninismului. Marxiștii n-au afirmat niciodată că în capitalism există numai două clase. Marx și Lenin au demonstrat doar existența procesului de diferențiere și polarizare a societății spre cele două clase fundamentale: burghezia și proletariatul. Încercarea lui Gurvitch de a și-l asocia pe Marx la demonstrarea apariției unei așa-zise clase noi, tehno-birocratice se dovedește nefundată și falsificatoare. Intrepretarea „Capitalului" în acest sens e pură denaturare, așa cum arătam mai sus. Trebuie semnalat că ideea unei clase noi, tehno-birocratice, în măsură să se opună și să-și subordoneze atît proletariatul cît și burghezia, se bucură de o largă popularizare în lumea capitalului. De ea se agață cu disperare acei politicieni care nădăjduiesc să salveze capitalismul, în plin proces de descompunere, prin intermediul acestei „a treia forțe". Intr-un alt mod, ideea este folosită cu multă insistență de către alți numeroși dușmani ai socialismului, deschiși sau deghizați în straie revizioniste, pentru a indica apariția unei „noi" clase în U.R.S.S. și în țările de democrație populară. Ne referim, de pildă, la încercarea renegatului Djilas de a demonstra — sfruntînd în mod nerușinat realitatea — apariția în toate țările socialiste a „noii clase", birocratice, — după cum o numește el. Trebuie semnalată aci și înrudirea teoretică dintre teza gurvitchiană și unele idei cuprinse în programul U.C.I. După cum se știe, în acest program se afirmă că în țările socialiste se conturează tot mai clar o forță socială nouă, „independentă", care ar sta deasupra claselor și în *egală măsură* s-ar opune lor. E vizibilă esența comună a celor două teze, una aparținînd sociologului burghez

[1] S. Ossowski, *loc. cit.*, p. 28.

Gurvitch și cealaltă programului U.C.I. După cum reiese limpede din cele de mai sus, autorii programului U.C.I. plătesc tribut ideologiei burgheze, părăsind punctul de vedere de clasă, marxist-leninist, în aprecierea fenomenelor sociale contemporane.

Considerațiile lui Gurvitch relative la teoria marxistă a claselor se încheie prin afirmația că unul din principiile fundamentale ale marxismului, anume rolul proletariatului în transformarea socialistă a societății, nu ar avea nimic comun cu analiza științifică a procesului istoric, ci ar reprezenta mai mult un fel de idee mistică, întemeiată pe o credință. Deși recunoaște că proletariatul e chemat să înlăture capitalismul, Gurvitch consideră însă că poziția proletariatului nu ar fi „excepțională", că nu-i va permite întemeierea unei *societăți fără clase* și rezolvarea tuturor problemelor vieții sociale și individuale (p. 61).

Încă o dată sociologul francez se autodemască, dezvăluind ținta ultimă a speculațiilor sale antimarxiste, pentru că afirmarea imposibilității proletariatului de a construi societatea fără clase duce în fond la ideea inutilității oricărui efort îndreptat spre zdrobirea ordinei capitaliste, idee pe care se străduiesc s-o acrediteze toți ideologii burghezi.

Construirea cu succes a socialismului în U.R.S.S., desființarea claselor antagoniste și existența unor clase prietene, între care s-au instaurat relații de colaborare și ajutor reciproc, reprezintă însă o strălucită confirmare a marxism-leninismului și, în același timp, o lovitură zdrobitoare dată tuturor acestor teorii antisocialiste.

ПРОТИВ АНТИМАРКСИСТСКИХ ИСКАЖЕНИЙ ТЕОРИИ КЛАССОВ

КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ

В настоящем исследовании автор оспаривает взгляд Жоржа Гурвича на классы, преследуя цель раскрыть классовую сущность и философско-гносеологическую ориентацию, лежащую в его основе.

Автор указывает, что Жорж Гурвич принадлежит к категории буржуазных интеллигентов, заигрывающих с марксизмом, заимствующих от него отдельные положения, но искажающих его в целом и примыкающих в этом отношении к реформистской и ревизионистской критике, для которой они очищают путь. Он старается доказать, что то, что французский социолог выдает за марксизм является на самом деле марксизмом искаженным, охолощенным, лишенным научной и революционной его сущности.

Что касается даваемого Гурвичем определения классов и отношения его к историческому моменту их появления и к ожидающей их в будущем судьбе, то автор доказывает их неосновательность, ненаучный характер и их полное несоответствие действительности, выявляя вытекающие из них реакционные политические заключения. Реальная история в принципе отрицает гурвичевскую теорию классов и подтверждает истинность марксистско-ленинского учения.

Автор исследования указывает, что вся гурвичевская постройка лишь кажется научной, и подчеркивает полную необоснованность при-

тязания Гурвича превзойти в социологическом исследовании как материализм, так и идеализм. Эмпирическая эклектическая ориентация гурвичевского мышления ставит непреодолимые преграды познанию сущности социального явления, называемого классом, скользя по его поверхности и нисколько не проникая в его сущность, что доказывается элементами определения понятия класса, предлагаемого Гурвичем.

Взгляд Гурвича на классы, несмотря на все противоположные утверждения французского социолога, остается в пределах идеологии, соответствующей классовым интересам буржуазии.

CONTRE LES DÉNATURATIONS ANTIMARXISTES DE LA THÉORIE DES CLASSES

RÉSUMÉ

Dans la présente étude, l'auteur s'élève contre la conception de Georges Gurvitch sur les classes et tente d'en dévoiler l'essence de classe ainsi que l'orientation philosophique et gnoséologique qui la caractérise.

L'auteur précise que Georges Gurvitch appartient à la catégorie d'intellectuels bourgeois qui coquettent avec le marxisme, auquel ils font, çà et là, quelques emprunts, en le dénaturant dans son ensemble et en se ralliant, à cet égard, à la critique réformiste et revisionniste, auxquelles ils frayent le chemin. Il essaye de démontrer que, ce que le sociologue français présente pour du marxisme, est en fait un marxisme dénaturé, dont l'esprit vivant ainsi que l'essence scientifique et révolutionnaire sont éliminés.

En ce qui concerne la définition que Gurvitch donne des classes, ainsi que l'attitude qu'il adopte à l'égard du moment historique de leur apparition et du sort qui les attend à l'avenir, l'auteur démontre leur inconsistance, leur caractère non scientifique et la disparité fondamentale entre ces thèses et la réalité ; il relève les conclusions politiques réactionnaires qui en découlent. L'histoire réelle infirme le principe même de la théorie des classes de Gurvitch et confirme la vérité de l'enseignement marxiste-léniniste.

L'auteur de l'étude poursuit en tentant de démontrer que l'allure scientifique de toute la construction de Gurvitch est simplement apparente et que la prétention de «dépasser» le matérialisme aussi bien que l'idéalisme, dans la recherche sociologique, manque totalement de base. L'orientation empirique éclectique de la pensée de Gurvitch pose des barrages infranchissables à la connaissance de l'essence du phénomène social appelé classe, et glisse à la surface, sans pénétrer le moins du monde dans son essence, ce qui peut être prouvé à l'aide des éléments mêmes de la définition des classes que Gurvitch donne.

La conception des classes de Gurvitch — conclut l'auteur, — ne dépasse pas les limites d'une idéologie qui correspond aux intérêts de classe de la bourgeoisie.

PERSONALISMUL — O RELIGIE FILOZOFICĂ

DE

LUDWIG GRÜNBERG

Sub orice etichetă ar apărea, în orice gamă și-ar compune mistificările, curentele filozofiei burgheze contemporane poartă puternic pecetea antimarxistă. Antimarxismul beneficiază de o mare putere mimetică. El se poate pretinde „o a treia linie în filozofie" (pozitivismul), „un nou umanism" (existențialismul), — iar în ultimă instanță se poate înveșmînta în toga revizionismului, atacînd bazele filozofiei marxiste..." în numele marxismului însuși" (Hunt, Meyer, Plamenatz). Există însă o formă de idealism prin care, parcă consemnînd inconsistența tuturor acestor subterfugii, antimarxismul se prezintă în mod fățiș ca atare. Această variantă a idealismului este filozofia personalistă, „cea mai fățișă propagandă în favoarea misticismului, a războiului și a agresiunii" [1].

Trebuie făcută de la bun început o precizare: personalismul nu este un curent dominant în ansamblul filozofiei burgheze contemporane. Nota caracteristică a filozofiei burgheze contemporane o dau diferitele variante ale idealismului subiectiv care — așa cum de altfel remarca Lenin — exprimă în modul cel mai adecvat conformația spirituală și tendințele politice ale burgheziei contemporane. Este știut că însuși idealismul subiectiv, duce, în ultimă instanță, la fideism [2]. Dar nu-i mai puțin adevărat că, în încercarea de a justifica necondiționat religia, în încercarea de a prezenta normele istoricește și socialmente condiționate ale moralei burgheze ca norme absolute, general umane, ca și în încercarea de a fundamenta teoretic totalitarismul politic al burgheziei, un curent în care accentul să cadă pe idealismul obiectiv este mai potrivit. Personalismul constituie tocmai un asemenea curent, prezentînd și avantajul că în cadrul lui idealismul obiectiv nu se substituie idealismului subiectiv, ci e solidar cu acesta; ca atare, personalismul face front comun cu cele mai caracteristice curente idealiste contemporane. Personalismul încearcă să depășească limitele și contradicțiile idealismului subiectiv, fără a ieși din idealism (prin

[1] L. A. Serșenco, *Filozofia burgheză americană, filozofie a războiului și a agresiunii*, E.S.P.L.P., 1955, p. 18.

[2] Vezi Lenin, *Opere*, vol 14, p. 338: „Din moment ce negați realitatea obiectivă, care ne este dată prin senzații, ați pierdut orice armă împotriva fideismului, întrucît v-ați și rostogolit în brațele agnosticismului sau subiectivismului, iar fideismului atît îi trebuie".

postularea — ab initio — a unei structuri ideale obiective). În ultimă instanță, însă, idealismul obiectiv spre care a tins aduce doar un surplus de dificultăți care-l fac să revină — prin intermediul concepției pluraliste asupra existenței și prin antropomorfism — tot către albia idealismului subiectiv. Și din acest punct de vedere, reliefînd imposibilitatea filozofiei burgheze contemporane de a depăși contradicțiile idealismului „din interiorul lui", critica filozofiei personaliste capătă o semnificație de prim ordin.

Precum se știe, filozofia personalistă este în mod manifest o filozofie cu largi implicații politice. Atacînd filozofia marxistă îndeosebi pe terenul eticii și sociologiei, personalismul urmărește să se prezinte drept o „încoronare a unei tendințe milenare a umanității", drept o filozofie care „se opune comunismului... prin credința în valoarea intrinsecă a persoanei umane" [1]. Pe linia aceluiași efort de a spiritualiza pînă la extrem propaganda antimarxistă, personalismul se recuză ca sistem filozofic, considerîndu-se „centrul de reorientare a universului obiectiv" [2], „tendința însăși a umanității" [3]. Prezentîndu-se astfel, personalismul deformează istoria filozofiei, invocîndu-și drept precursori nu numai pe filozofii idealiști, ci aproape pe toți filozofii din trecut. Em. Mounier îl considera chiar pe Marx alături de Maine de Biran și Kirkegaard, drept unul din precursorii personalismului modern [4]. De fapt, personaliștii prezintă adesea antimarxismul lor vădit ca derivînd din depășirea marxismului prin personalism. Eșecul total al acestui program teoretic al personalismului n-a putut fi un argument care să împiedice preluarea lui de către revizionism. Unii dintre revizioniștii contemporani (J. Plamenatz, C. Hunt și îndeosebi A. Meyer, în lucrarea care a făcut multă vîlvă — *Marxism: The Unity of Theory and Practice*) speculează aceste afirmații personaliste încercînd să „corecteze" marxismul prin prisma „cuceririlor" acelor curente filozofice (de tipul personalismului), care pretind „a chema omul modern la conștiința subiectivității și libertății sale" [5]. Personalismul se dovedește astfel a fi unul din izvoarele teoretice ale acelei ramuri a revizionismului contemporan care merge pe linia „spiritualizării" propagandei antimarxiste [6]. Din perspectiva înțelegerii filiației teoretice între personalism și revizionismul contemporan, critica personalismului este o sarcină de prim ordin a frontului nostru ideologic.

Importanța și actualitatea sarcinii de a face o critică științifică, de pe poziții marxist-leniniste, filozofiei personaliste, poate fi mai bine înțeleasă dacă facem distincția între valoarea filozofică și semnificația istorico-filozofică a acestui curent. Harald Höffding, în cunoscuta sa istorie a filozofiei moderne, referindu-se la perioada filozofiei romantice, evidențiază existența

---

[1] R. T. Flewelling, *How to eat Crow*, în *The Personalist*, vol. 38, nr. 3, Summer, july 1957, p. 231.

[2] Em. Mounier, *Le personnalisme*, P.U.F., 1950, p. 17.

[3] J. Lacroix, *Marxisme, existentialisme, personnalisme*, P.U.F., 1955, p. 3.

[4] Em. Mounier, *op. cit.*, p. 14.

[5] *Ibidem.*

[6] Elocventă, în acest sens, apariția în nr. 6/1958 al revistei personaliste *Esprit*. a unui ciclu de articole semnate de J. M. Donanaoh, Fr. Fejtö și P. Fougeyrollas, dedicate nemijlocit revizuirii marxismului. Analiza critică a acestor articole va constitui obiectul unui studiu aparte.

„unui curent subteran... care nu-şi diminuează importanţa pentru istoria filozofiei din cauza rezultatelor sale pentru cercetarea filozofică însăşi“ [1]. Aceeaşi remarcă o face şi Bertrand Russell [2], subliniind că din punctul de vedere al istoriei filozofiei — importanţa unui filozof sau curent filozofic nu decurge nemijlocit din meritele filozofice. Fără îndoială că valoarea unei astfel de observaţii nu trebuie supraapreciată ; însuşită şi aplicată fără discernămînt, ea ar putea vicia caracterul ştiinţific al unei cercetări istorico-filozofice. Dar nu este mai puţin adevărat că pentru cei care-şi propun să dea o caracterizare tabloului atît de pestriţ al filozofiei burgheze contemporane, această sugestie metodologică este demnă de luat în seamă.

Într-adevăr, curentele filozofice care au greutatea specifică cea mai mare în ansamblul filozofiei burgheze contemporane, sînt cîteva variante ale idealismului subiectiv : neopozitivismul şi pragmatismul naturalist în S.U.A., varianta semantică a neopozitivismului în Anglia, existenţialismul şi fenomenologia în Franţa etc. Dar, filozofia marxistă — urmînd indicaţia lui Lenin [3], are, în primul rînd, în vedere punctele *comune* diferitelor orientări idealiste, care imprimă coloratura idealistă curentului respectiv, opunîndu-l materialismului. De aceea din sfera investigaţiei şi criticii marxiste nu pot scăpa şi acele curente care, deşi sînt mai puţin răspîndite şi nu au un profil filozofic de sine stătător, sînt totuşi revelatoare pentru tendinţa generală a mişcării filozofice promovate de burghezia contemporană. În perioada decadenţei ei, orientarea filozofiei unei clase retrograde (ea însăşi incoerentă şi contradictorie) se particularizează în diverse curente care încearcă să se prezinte drept exterioare şi opuse. Pericolul de a nu remarca pseudo-opoziţia, cosubstanţialitatea acestor tendinţe — fără a fi iminent — subsistă. „*În realitate* însă, remarcă Lenin, în situaţia generală a luptei de idei şi de curente din societatea contemporană, rolul *obiectiv* al acestor subterfugii gnoseologice nu este decît unul şi numai unul : acela de a netezi drumul idealismului şi al fideismului, de a le face acestora servicii credincioase“ [4]. Pentru a dejuca aceste subterfugii şi a surprinde „*rolul obiectiv*“ al filozofiei burgheze contemporane, este necesară critica unor curente de genul personalismului, curente a căror semnificaţie istorico-filozofică (deci şi social-politică) depăşeşte cu mult pe cea filozofică şi care au virtutea de a ne reliefa cu o claritate aproape surprinzătoare întreaga orientare generală a mişcării filozofice a clasei respective. Aceleaşi tendinţe care, încorporate în curente distincte, se puteau prezenta — prin diverse subterfugii gnoseologice — ca fiind în raport de opoziţie, apar, datorită însăşi configuraţiei filozofiei personaliste, tendinţe interne, corelative, în cadrul unuia şi aceluiaşi curent, înlănţuindu-şi intim tezele, subsumîndu-le aceleiaşi funcţii ideologice nocive. Prin personalism iradiază astfel tendinţele cele mai adînci ale idealismului contemporan, orientarea netă a acestuia spre iraţionalism, fideism, antiumanism, antimarxism. Este

---

[1] H. Höffding, *Histoire de la philosophie moderne*, Paris, F. Alcan, 1924, vol. II, p. 243—244.
[2] B. Russell, *History of Western Philosophy*, N. Y., 1948, p. IX.
[3] Vezi V. I. Lenin, *Opere*, vol. 14, p. 197.
[4] *Ibidem*, p. 335.

deci important să abordăm critica filozofiei personaliste și din perspectiva semnificației sale istorico-filozofice, adică din perspectiva semnificației acestui curent pentru deslușirea tendinței de ansamblu a idealismului contemporan.

★

Spre deosebire de neopozitivism, pragmatism, neorealism etc. — filozofia personalistă nu încearcă să se prezinte drept o „a treia linie" în filozofie, ci se consideră ca fiind „însuși idealismul în forma lui contemporană". Personalismul este un curent fățiș idealist, fățiș fideist, declarîndu-se pe față pentru idealism și religie, împotriva materialismului și a științei. „Sînt idealist și privesc materia ca fiind un mod de organizare a experienței lui dumnezeu" [1], scrie personalistul american E. S. Brightman. Chiar atunci cînd critică un curent idealist, personalismul „nu luptă contra idealismului decît pentru a-i asigura... cuceriri durabile" [2], recunoaște personalistul francez Jean Lacroix. În ultimă instanță, pentru orice personalist „a filozofa înseamnă a presupune că lumea are un sens ; sensul lumii e dumnezeu iar lumea e limbajul lui dumnezeu" [3]. Filozofia devine astfel, în accepțiunea personalistă, un instrument fățiș pentru justificarea și „rafinarea religiei" — și, în ultimă instanță, se transformă în ceea ce Hegel numea „un continuu serviciu divin...; ea are același conținut ca și religia și nu diferă de aceasta decît *prin formă*" [4].

Cu toate accentele anacronice pe care le aduce în secolul energiei atomice o asemenea filozofie fățiș religioasă și teistă, ea nu este nicidecum un reziduu întîrziat al misticismului medieval. Dimpotrivă, ea este „aripa dreaptă" a unei tendințe filozofice caracteristice pentru filozofia burgheză contemporană începînd cu ultimele două decenii ale secolului trecut. În această perioadă, filozofia idealistă renunță, pe scară largă, chiar și la îndoiala criticistă sau rezerva primelor forme de pozitivism față de valoarea științei, deplasîndu-se în mod manifest spre fideism și misticism. Intrarea orînduirii capitaliste în faza sa imperialistă și așa-numita criză a științei — constituie contextul care favorizează declanșarea unui adevărat val de misticism filozofic. Personalismul nu este decît o particularizare a acestei tendințe *moderne* a filozofiei idealiste, pretinzînd a oferi „ansamblul de angajamente și atitudini care trebuie luate în raport cu lumea modernă" [5]. Orientarea personalistă — în cadrul filozofiei idealiste — izvorăște, așadar, dintr-o dublă necesitate. În primul rînd, înseși noile condiții ale luptei împotriva materialismului și ateismului, a raționalismului și scientismului, impuneau trecerea filozofiei idealiste spre un iraționalism și fideism radical, care să speculeze toate greutățile temporare ale științei moderne, dezorientată în fața conținutului dialectic al noilor sale descoperiri. Și care idealism putea fi mai „radical" decît religia însăși ? Era

---

[1] E. S. Brightman, *A Philosophy of Religion*, N. Y. Prentice-Hall, 1946, p. 226.
[2] J. Lacroix, *op. cit.*, 3-e Ed., P.U.F., 1955, p. 76.
[3] R. T. Flewelling, *Studies in American Personalism*, în *The Personalist*, vol. 31, nr. 3, summer, july 1950, p. 232.
[4] Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1954, p. 152.
[5] M. A. Lahbadi, *De l'être à la personne*, P.U.F., 1954, p. 97.

deci „o urgentă necesitate ca religia să fie în mod energic revizuită, ca liniile ei mari să fie în mod net degajate, ca tot ceea ce era în ea mort și putred să fie eliminat — dar toate acestea în propriul ei interes" [1]. În ultimă instanță însă, cauzele profunde ale acestei mișcări sînt de ordin social-economic. Imperialismul, prin însăși esența sa, înseamnă exploatare, pauperizare absolută și relativă a clasei muncitoare, crize economice, războaie etc. — ceea ce creează pentru existența umană o ambianță de nesiguranță, de lipsă de stabilitate și de securitate. În aceste împrejurări, filozofia burgheză, punînd în funcțiune mecanismul „compensării ideologice", tinde să abată masele de la calea *reală* pentru înlăturarea *efectivă* a cauzei acestei instabilități cronice a existenței umane, de la calea luptei de clasă revoluționare pentru lichidarea orînduirii capitaliste. Așa cum remarca Lenin [2] — rădăcina socială a cotiturii filozofiei idealiste spre iraționalism și fideism constă tocmai în instabilitatea cronică a existenței umane în condițiile imperialismului. Această *instabilitate existențială* aduce în centrul gîndirii filozofice problema omului, problema persoanei umane și a lumii concret-istorice a omului. În asemenea împrejurări, era iminentă revărsarea filozofiei idealiste în misticism și fideism — ca unică teorie generală a acestei lumi", „al ei point d'honneur spiritualist", „sancțiunea ei morală", „temeiul ei general de consolare și de justificare". Într-un fel sau altul, în noile condiții, orice curent idealist trebuia să dea un răspuns acestei mari întrebări a epocii: care este calea pentru lichidarea acestei instabilități existențiale a omului? Dar dacă alte curente încearcă să răspundă la această problemă extinzîndu-și principiile — deja constituite ca atare —, pentru filozofia personalistă răspunsul la această problemă joacă un *rol constitutiv* în raport cu propriile ei principii. În filozofia personalistă, această problemă este punctul de plecare și axa în jurul căreia gravitează totul. O dovadă vie în acest sens o constituie însești lucrările Congresului uniunii filozofice a Universității din California, avînd drept temă „ideea de dumnezeu" [3], congres care cristalizează cele trei linii mari pe care s-a dezvoltat pînă azi filozofia personalistă: personalismul absolutist (Josiah Royce), personalismul pluralist (George Holmes Howison) și personalismul evoluționist (Joseph Le Conte). Em. Mounier caracterizează explicit intenția primă a filozofiei personaliste în următoarele cuvinte: „personalismul este un efort total pentru a cuprinde și depăși ansamblul crizei omului în secolul XX" [4].

Limitele de clasă nepermițîndu-i să militeze pentru transformarea realității în vederea dobîndirii unui suport *real* al existenței umane, persona-

[1] R. Eucken, *Les grands courants de la pensée contemporaine*, Paris, F. Alcan, ed. 1911, p. 524.

[2] Vezi Lenin, *Opere*, vol. 21, E.S.P.L.P., 1955, p. 220.

[3] O prezentare rezumativă a lucrărilor acestui congres se găsește în M. Farber, *L'activité philosophique contemporaine en France et aux Etats Unis*, P.U.F., 1950, vol. I, p. 321 și urm.

[4] Em. Mounier, *Qu'est ce que le personnalisme?* Paris, Ed. Du Seuil, 1946, p. 60.

lismul se mulțumește să considere persoana „centrul de reorientare a universului obiectiv" [1]. Dar, vrînd să găsească *în interiorul persoanei* punctul de sprijin de care are atîta nevoie în condițiile imperialismului, personalismul este nevoit să aducă, de la bun început, un corectiv esențial căci, dacă orientarea „spre persoană" ar fi o chestiune privată a omului, fără fundament ontic, ea n-ar putea constitui decît o simplă iluzie, vidă de sens. Ea însă poate deveni, în accepția personalistă, o cale spre dobîndirea unui suport existențial, pentru că „însuși universul... este spiritual și personal", însăși „viața spirituală și personală (adică — dumnezeu, conceput în mod teist) constituie fondul realității", fond în care „orientarea spre persoană" atinge propria sa esență. Traducînd astfel în termeni filozofici dogmele religiei și postulînd cosubstanțialitatea persoanei umane cu „Persoana Supremă", personalismul are pretenția de a fi găsit dintr-o singură lovitură, un suport *omenesc* al religiei și un suport *cosmic* al existenței umane. Desigur, fiecare variantă a personalismului aduce alte nuanțe. Pentru personalismul *pluralist* „Persoana Supremă" e imanentă lumii, e însăși „conștiința umană, în unitatea sa totală" [2] (Howison) — pe cînd, pentru *cel absolutist*, ea e unitatea transcendentă a lumii, e „absolutul care se exprimă în individualitatea concretă și diferențiată a lumii" [3] (Royce), Dar, variantele diverse nu ies din cadrul filozofiei personaliste — întrucît toate postulează unitatea substanțială între persoana umană și divinitate, întemeiată pe acel principiu esențial al teismului personalist conform căruia energia creatoare a cosmosului este voința personală a divinității. Acesta este fundalul — de proveniență teologică — pe care se sprijină concepția personalistă despre om ca „obiect" creat de dumnezeu și „subiect" ce se îndreaptă spre el. Pe același fundal apare concepția despre autoperfecționarea persoanei umane și despre religie, ca raport necesar între persoana umană și „Persoana Supremă".

Avînd un asemenea punct de plecare, filozofia personalistă se deosebește evident atît de curentele idealiste care nu propagă fățiș religia, cît și de celelalte curente care aparțin așa-numitei „filozofii religioase". Filozofia personalistă nu este numai o filozofie care culminează în religie, ci și *izvorăște nemijlocit din ea.* Sîntem astfel în plin „petitio principii" : pentru justificarea religiei, se ia ca punct de plecare... religia. Prin filozofia personalistă, nu o filozofie justifică religia, ci religia însăși încearcă să se autojustifice.

De aceea nu putem fi de acord cu Daniel Robinson [4] și nici cu Gérard Deledalle [5], care definesc personalismul, pur și simplu, ca o „filozofie religioasă". Filozofia personalistă realizează un vechi deziderat al gîndirii idealiste anglo-saxone. „Nici o filozofie nu a fundat vreodată o religie

---

[1] Em. Mounier, *Le personnalisme*, P.U.F., 1950, p. 17.

[2] Citat după art. lui Daniel Robinson, în M. Farber, *L'activité philosophique contemporaine en France et aux Etats Unis*, P.U.F., 1950, vol. I, p. 323.

[3] *Ibidem*, p. 321.

[4] Vezi articolul citat, p. 321, 347.

[5] Gérard Deledalle, *Histoire de la philosophie américaine*, P.U.F., 1954, p. 78.

BIBLIOTECA
SIBIU

posedînd putere istorică reală — scria R. W. Church — dar o religie poate deveni filozofică" [1]. „Budismul — scrie Whitehead — e o metafizică care dă naștere la o religie ; creștinismul e o religie care are vanitatea de a năzui spre o metafizică" [2]. Se poate spune că această năzuință se obiectivează, prin constituirea filozofiei personaliste. Teismul personalist nu este, pur și simplu, o „filozofie religioasă", ci este o *„religie filozofică"*. Prin personalism, nu filozofia îmbracă o haină religioasă, ci religia se transpune în hainele filozofiei idealiste. Și astfel, filozofia idealistă, în zelul ei de a fi cît mai fidel o „ancilla teologiae", se desființează pe sine ca filozofie. Religia nu se mai prezintă acum drept compatibilă cu știința — ci ca însăși o condiție a științei și, în ultimă instanță, ca filozofia și știința însăși. Personalismul marchează deci momentul extrem de semnificativ în care teologia se încorporează în filozofia idealistă contemporană și tinde s-o absoarbă în sine. Este momentul în care religia, transfigurată filozofic, duce pînă la extrem tezele idealismului obiectiv, asimilează tezele de bază ale idealismului subiectiv (mai ales argumentul „predicației egocentrice" al lui Berkeley) și confecționează un „mixtum compositum" numit *personalism*, prin care încearcă să se autojustifice. La o analiză mai atentă, idealismul teist care se dezvoltă pe această bază religioasă — sub numele de personalism — are o serie de „ciudățenii". El este de fapt (în ciuda numelui) un idealism *depersonalizat* ; el are o remarcabilă capacitate mimetică ; el poate pretinde că „sistemul personalist a fost desemnat adesea drept voluntarism, filozofia libertății, a efortului, a probabilității, a contingenței, a continuității, realism-spiritual, filozofie critică, empirism transcendental, vitalism, activism, existențialism, fenomenologie" [3] și, ca atare, poate tinde către o asimilare a tuturor curentelor idealiste. Dar, o dată cu aceasta, el face să dispară și „mitul" opoziției lor, și mitul „apolitismului" lor. Întreaga filozofie a burgheziei contemporane se trădează datorită faptului că *fundamentul religios* al personalismului permite construirea unui sistem pe cît de eclectic, pe atît de semnificativ. Să pătrundem puțin în arhitectonica acestui sistem.

★

Punctul de plecare al filozofiei personaliste este *teismul*, opus nu numai ateismului, ci și deismului sau panteismului. Acest punct de plecare este astfel caracterizat de Ch. Renouvier, capul de coloană al personalismului francez : „recunoașterea unui act de creație ca fapt inițial și a unității persoanei primare creatoare..." ; recunoașterea unei „cauze raționale și personale a universului" [4]. Pe această bază, personalismul poate înălța o construcție filozofică care se va defini printr-o trăsătură care-l distinge de alte curente idealiste contemporane : natura eclectismului său. Particularitatea nu constă în faptul că este o filozofie eclectică, ci în *modalitatea* acestui eclectism. Neputînd fi realmente original, personalismul se mulțumește a

[1] R. W. Church, *The Gifts of Civilisation*, p. 174 ; citat după L. Elliot — Bins, *English Thought* — Longmans, Green and Co, 1956, p. 92.
[2] Whitehead, *Religion in the Making*, p. 39 ; *ibidem*, p. 87.
[3] R. T. Flewelling, *op. cit.*, p. 231.
[4] Ch. Renouvier, *Le personnalisme*, nouvelle édition, Paris, F. Alcan, 1926, p. VII.

se delimita de celelalte curente idealiste prin particularitățile eclectismului său. Postulatul teist inițial îi permite personalismului să colecționeze și să interiorizeze „argumente" din orice curent idealist — de la Thomas d'Aquino la Maine de Biran, de la Leibniz la Schleiermacher, de la Berkeley la Hegel. Și apoi, pornind de la relația între persoana umană și „persoana divină" (inclusă în datele postulatului inițial), el poate să grupeze în *ontologie* argumentele idealist-obiective, iar în *gnoseologie* pe cele idealist-subiective, în așa fel încît edificiul filozofic care se construiește pe această bază eclectică să poată avea elasticitatea nelimitată a unei sofistici care permite a se argumenta orice (chiar dacă, în ultimă instanță, o asemenea construcție nu mai poate demonstra nimic).

Singura substanță a naturii — afirmă personaliștii — este personalitatea divină ; fiecare lege a naturii este o lege a lui dumnezeu ; fiecare forță a naturii este o acțiune a lui dumnezeu. „Întreaga realitate e prin însăși sursa ei, personală ; nu există decît persoane și creațiile lor ; persoana e conștientă de sine și se autodirijează atît pe planul persoanelor individuale finite cît și pe cel al Inteligenței Supreme creatoare, care e baza și sursa realității" [1], scrie R. T. Flewelling. Acest răspuns idealist-obiectiv la problema fundamentală a filozofiei, susținînd primordialitatea unui spirit absolut învești mîntat cu prerogativele „persoanei divine" concepută teist, reprezintă „afirmația ontologică pe care se bazează o teorie a cunoașterii" [2].

Dar, de îndată ce pătrunde în gnoseologie, personalismul nu mai poate recunoaște nici idealismul obiectiv ; el refuză să admită un conținut obiectiv al cunoașterii — fie și în accepțiunea idealistă. În problema cunoașterii — scrie M. Calkins — „eu fundez idealismul meu, în mod deschis, pe poziția fundamentală a lui Berkeley : afirmația că ceea ce omul cunoaște... este el însuși și experiența sa, adică o realitate spirituală" [3]. Folosind faptul că „substanța primară" e nu numai spirituală, ci și *personală*, personalismul poate — prin intermediul antropomorfismului [4] și în concordanță cu aceasta, — să clădească pe o ontologie idealist obiectivă — o gnoseologie idealist-subiectivă. Oricare ar fi deosebirile între filozofii personaliști, întotdeauna ei recurg la o teorie a cunoașterii de coloratură idealist-subiectivă, după care nu există nimic în afara conștiinței indivizilor și a ceea ce ei creează, în afara „experienței persoanelor". Cunoașterea — exaltată de personalități și pusă să creeze lumi întregi — este adusă acum în situația de a nu putea reflecta nimic, de a se auto-evidenția la infinit pe sine însăși. Adevărul este întotdeauna un „angajament personal", „aproprierea lui cere nu numai o tehnică, ci o conversiune — condiție prealabilă a unei iluminări" [5] — scrie Mounier într-un capitol dedicat exclusiv „schițării teoriei personaliste a cunoașterii". Personaliștii — deplasînd centrul de greutate de la persoana

[1] R. T. Flewelling, *op. cit.*, p. 232.
[2] *Ibidem.*
[3] M. W. Calkins, *The philosophic Credo of an absolutistic Personalist* in *Contemporary American Philosophy*, London, Unwin Brothers Ltd, 1930, vol. I, p. 205.
[4] În cazul personalismului pluralist (Howison, Bowne, Kundson, Brightman, Flewelling), trecerea spre idealismul subiectiv este marcată chiar prin concepția pluralistă asupra existenței.
[5] Em. Mounier, *Le personnalisme*, P.U.F., 1950, p. 93.

divină la persoana umană — fundamentează astfel, în ciuda idealismului lor obiectiv în ontologie — o teorie a cunoașterii subiectivistă și relativistă, care le permite să facă front comun cu cele mai importante curente idealiste contemporane. Pornind de la faptul banal că știința presupune existența indivizilor (persoanelor) care cunosc, că obiectele naturale sînt percepute în conștiința indivizilor (persoanelor), filozofii personaliști trag — printr-un sofism de tipul „ignoratio elenchi" — concluzia că însăși conștiința *creează* propriul ei obiect de cunoaștere, creează... „experiența persoanei". Pornind de la religie, *personalismul* are astfel posibilitatea să facă o „conversiune" à la Mounier și să păstreze absolut neștirbită poziția subiectivist-agnostică a idealismului contemporan față de cunoaștere, — pentru ca apoi, prin glasul lui Brightman, să pretindă că această „conversiune" l-a pus în deplină armonie cu spiritul științific, cu noile descoperiri ale științei. Nu trebuie căutată logica unei atari afirmații — căci personalismul, ca un perpetuu „petitio principii", poate renunța la logică ; el o poate înlocui cu ceea ce Maurice Nedoncelle numea „logica fidelității" [1], după cum, în ultimă instanță, el renunță și la aceasta, pentru a transforma „teoria cunoașterii" în „teoria credinței".

Negînd adevărul obiectiv, personaliștii diminuează considerabil cunoașterea ; în schimb — în virtutea poziției lor ontologice idealist-obiective, ajung la o „sanctificare" a cunoașterii, ca o cunoaștere a lui dumnezeu. Cum iese personalismul din această aporie ? Cum poate fi cunoscută lumea, dacă nici senzația, nici gîndirea nu reflectă realitatea obiectivă ? Prin *credință*. În filozofia personalistă, în ultimă instanță, nu mai avem de-a face de fapt cu o „teorie a cunoașterii" ; „teoria credinței" i se substituie. Alături de Brightman, care înlocuiește net „apelul la rațiune" prin „credința în dumnezeu", personalistul Jean Lacroix afirmă explicit : „Ceea ce se numește de la Kant *teoria cunoașterii* trebuie să devină, mai precis, *teoria credinței*. Problema esențială a personalismului, test-ul prin care poate și trebuie să fie judecat, e acela al naturii și valorii credinței" [2]. Mai poate oare fi continuată disputa pe terenul argumentelor logice cu un asemenea curent care mută întreaga discuție pe tărîmul credinței și se pretinde a fi judecat prin test-ul credinței ?

Am văzut pînă acum că în însăși baza sa, personalismul este un curent eclectic. Deosebirea între personaliștii americani și cei francezi constă numai în aceea că pentru primii prevalează aspectul *ontologic*, iar pentru ceilalți aspectul *epistemologic* ; ca atare, primii ajung la un concept mai *spiritualist* al personalismului, pe cînd ceilalți (în conformitate cu unele tradiții ale gîndirii idealiste franceze) ajung la un concept *intuiționist* al personalismului. În ultimă instanță însă, personalismul se reduce la același punct de plecare teist, la aceeași reconsiderare a neohegelianismului prin Berkeley și prin dinamismul leibnizian, la aceeași combinare eclectică a religiei cu argumentul „predicației egocentrice". Deosebirile între curentele personaliste pot fi, de aceea, neglijate. De altfel — însuși Em. Mounier a recunoscut, într-o scrisoare din 28.II.1949, „genealogia americană a per-

[1] M. Farber, *op. cit.*, vol. II, p. 249.
[2] J. Lacroix, *op. cit.*, P.U.F., 1955, p. 19.

sonalismului"[1], iar R. T. Flewelling declara, un an mai tîrziu, că „insistă atît de mult într-un studiu despre personalismul american — asupra gîndirii personaliste franceze... din considerentul unității cu ea"[2]. Putem afirma că, după cum nu există personalism autentic în afara teismului, *nu există personalism în afara unei filozofii bazată pe acest eclectism sui-generis, de tipul „ontologie idealist-obiectivă — gnoseologie idealist-subiectivă"*.

Tocmai datorită faptului că „jos"[3] este caracterizată printr-un eclectism de acest tip, filozofia personalistă poate „sus" să pedaleze — după nevoie — cînd pe latura idealist-obiectivă, cînd pe latura idealist-subiectivă, cînd pe „Voința divină", cînd pe arbitrariul „teoriei credinței" și al „logicii fidelității". Filozofia personalistă este, prin urmare, astfel construită, încît capătă „sus" o elasticitate și o maleabilitate nemărginită, care nu se mai supune nici unui principiu, nici unei idei directoare. Prin aceasta, *sociologia* personalistă se transformă în sofistică pură. Eclectismul „jos" — oferă posibilitatea unei diversificări extrem de largi a sociologiei și eticii personaliste, întemeiate pe formalismul, echivocul și dogmatismul „teoriei credinței". Personalismul ajunge astfel la a reconcilia monismul cu pluralismul, conservatismul cu meliorismul, voluntarismul cu fatalismul. El critică aspru pragmatismul pentru subiectivismul și relativismul moral — pentru ca, în cele din urmă, să-i opună o concepție din care acesta iese mai întărit, căpătînd un „suport cosmic". Personalismul afirmă că „permanența omului e aventura iar natura omului e artificiul" pentru ca apoi să considere că „întrucît ordinea cosmică e personală și etică, legile morale (a se citi: legile moralei burgheze — nota noastră) sînt inexorabile"[4]. Personalismul justifică relativismul, păstrînd etica absolutistă, după cum justifică religia — păstrînd și întărind idealismul subiectiv. Intrețesînd argumentele idealist-obiective cu cele idealist-subiective, personalismul poate să prezinte orice samavolnicie a imperialismului ca „expresie ineluctabilă a voinței divine"; el poate să se considere pe sine partizan al democrației și inamic al totalitarismului pentru ca să dea „în numele democrației", un fundament cosmic totalitarismului etc. Personalismul poate, în cele din urmă, să încerce a fundamenta — în numele Omului, al Persoanei — însuși fascismul. Căci ce altceva întreprinde Hocking dacă nu o idealizare a fascismului atunci cînd, parafrazîndu-l pe Nietzsche, propagă arbitrariul și amoralismul persoanei puternice — pentru ca apoi să proclame atotputernicia statului, subordonarea necondiționată a maselor față de statul capitalist?[5]. Personalismul se dovedește astfel a fi cel mai sfidător antiumanism. El oferă răsfățatei sale Persoane o viață searbădă în captivitatea iluzorie a Voinței divine — care este de fapt captivitatea *reală* a statului capitalist și a moralei burgheze. „Personalismul — scrie Flewelling —

---

[1] Scrisoarea este reprodusă în *The Personalist*, vol. 38, nr. 3, summer july 1957, p. 231.

[2] R. T. Flewelling, *How to eat Crow*, în *The Personalist, ibidem*, p. 233.

[3] Folosesc termenul în sensul pe care i-l dă Engels atunci cînd arată că Feuerbach „s-a oprit la jumătatea drumului, fiind jos materialist, iar sus idealist" (Marx-Engels, *Opere alese*, E.S.P.L.P., 1952, vol. II, p. 351).

[4] R. T. Flewelling, *loc. cit.*, p. 232.

[5] Cf. W. E. Hocking, *Man and the State*, New Haven Yale Univ. Press, 1922, cap. I.

este tendința către libertate și către salvarea de sub captivitatea oricărei tiranii care ar încălca și constrînge spiritul omului", este tendința general-umană de cucerire a unei asemenea „constrîngeri exterioare care să nu mai încalce și să nu violenteze spiritul uman", este expresia necesității omului „de a crește în captivitatea voinței divine și a binelui societății" [1]. În mod evident, personalistul Flewelling, negînd sensul ascendent al luptei omului pentru eliberarea sa socială și pentru dominarea naturii, nesocotește istoria reală. Pentru el, tendința umanității este, dimpotrivă, aceea de a dobîndi cea mai degradantă și umilitoare „constrîngere exterioară" — dar o asemenea „captivitate" în care omul să intre „de bună voie". A face din victimele *involuntare* — *victime voluntare*, din *supușii neascultători* — *supuși ascultători*, a transforma „sclavii din constrîngere" în „sclavi din convingere", a-i pune pe oameni în lanțurile cele mai grele și a le cere să ridice un imn de slavă lanțurilor apăsătoare — aceasta e, în ultimă instanță, întreaga virtute și extravaganță a personalismului. Personalismul se dovedește astfel a fi, în fond, un *antipersonalism.*

Dar, în ultimă instanță, din contopirea unor argumente din cele mai diverse curente idealiste în cadrul filozofiei personaliste, a rezultat oare un „spor de cunoaștere" ? Dimpotrivă. De-abia acum a ieșit mai mult în evidență caracterul mistificator al filozofiei burgheze contemporane. Rezultatul l-a întruchipat un curent idealist și fideist fățiș, legat deschis și necondiționat de politica imperialistă. Categoriile filozofice au rămas să îndeplinească numai rolul de mediator între teologie și apologie. Dacă și pragmatismul (sau alte curente idealist-subiective) *justifică* arbitrariul normelor morale și acțiunilor politice ale imperialismului, numai personalismul le poate acorda atributul *universalității,* al valabilității pentru „marea comunitate de interpretare" [2]. Aceasta fiindcă, din perspectiva personalistă, asemenea norme morale sau acțiuni politice apar ca emanînd de la „Interpret" și, ca atare, trebuie să devină însăși „voința de a interpreta a indivizilor". Astfel, personalismul, neputînd da un suport existențial real, tinde să dea un himeric *suport cosmic* moralei burgheze — și, în general, intereselor celor mai agresive cercuri ale imperialismului. El tinde să dea un suport supraomenesc antimarxismului, pe care de altfel, îl susține în forma cea mai violentă și totodată în forma cea mai spiritualistă.

A ataca marxismul este, în fond, pentru personalism, un „modus vivendi". Toate virtuțile sofistice ale personalismului ies la iveală atunci cînd este vorba de a ataca „zmeul marxist". Personalismul atacă marxismul pentru că „nu e o religie" [3] — dar și pentru că „este o religie" (N. Berdiaeff : „religia marxismului este ideea mesianismului proletar") [4]. El atacă marxismul pentru că este o „non-semnificație" [5], dar și pentru „semnificația" pe care o are [6], pentru că este un „personalism unilateral" — dar și

[1] R. T. Flewelling, *loc. cit.* în *The Personalist,* vol. 31, nr. 3, summer, july 1950, p. 130—131.

[2] J. Royce, *Lectures on Modern Idealism,* Yale U.P., 1929, p. 259.

[3] E. S. Brightman, *A. Philosophy of Religion,* N. Y., Prentice Hall, 1946, p. 476.

[4] N. Berdiaeff, *Le marxisme et la religion,* Paris Ed. „Je sers", 1931, p. 34.

[5] J. Lacroix, *op. cit.,* p. 47.

[6] R. T. Flewelling, *How to eat Crow* în *The Personalist,* vol. 38, nr. 3/1957, p. 231.

pentru că este un „antipersonalism" [1]. După cum vedem, în lupta împotriva marxismului, personalismul este înzestrat cu o mare capacitate mimetică. În Franța — unde, afirmă Mounier — „nu poate să închidă ochii la ceea ce se petrece într-o treime a țării" [2] (adică la prestigiul mișcării comuniste), personalismul a folosit un timp — așa-numita *„metodă a excitației laterale"*. Sub o aparență socialistă, personaliștii realizau de fapt în mod consecvent „acea conciliere a lui Kirkegaard cu Marx care era programul teoretic al lui Mounier" [3]. Totodată, ei spiritualizau la maximum propaganda antimarxistă, o înveșmîntau la tot pasul fie cu binecuvîntări divine, fie cu pretenția că epitetele infamante sînt aduse marxismului în numele Omului, Spiritului, Persoanei [4]. Ce mai rămîne însă din marxism după o asemenea „excitație laterală" ? Orice, în afară de lupta de clasă și dictatura proletariatului. Dar a refuza aceasta, înseamnă a admite însuși sufletul antimarxismului. Și, de fapt, personalismul nu poate să nu admită această axă a antimarxismului — cînd el este cel mai fățiș și mai violent curent antimarxist. Pentru că — arată Mounier în scrisorile către Fleweling [5] — „metoda excitației laterale" n-a fost o tactică dorită de personaliști, ci una impusă lor de prestigiul imens al mișcării comuniste în Franța. Personaliștii americani, fără nici o excepție, au aici singurul domeniu în care dau dovadă de consecvență : ei sînt de la un capăt la altul antimarxiști. Înșiși personaliștii francezi se demască la fiecare pas. În iunie 1941, revista *Esprit* făcea apel la armata nazistă „spre a nimici Rusia" — pentru ca, în decembrie 1957, de pe aceleași poziții, să caracterizeze societatea socialistă drept „o civilizație care precipită omenirea într-o existență orizontală, despuiată de transcendență și de dimensiune interioară" [6]. De aceea, conchide articolul redacțional din *Esprit* — „trebuie căutată rădăcina răului în înseși principiile societății comuniste" [7], în concepția lui Marx despre istorie. Pentru că — și aici ajungem la argumentul major al antimarxismului personalist — ...„istoria nu e, cum pretinde Marx, activitatea omului urmînd propriile scopuri, ci un dialog între dumnezeu și om, unde dumnezeu ia inițiativa, iar omul răspunde la chemarea sa" [8]. Iată deci, la ce se reduce, în cele din urmă, toată acrobația antimarxismului personalist : comunismul este „un rău" pentru că se bazează pe principiile marxiste, iar acestea sînt false pentru că „nu văd în istorie un dialog între dumnezeu și om".

Acest mod de a pune problema — înfățișat mai înainte — nu este întîmplător ; el revine ca un leit-motiv în cursul elaborării diverselor principii ale filozofiei personaliste căci decurge din locul aparte al persona-

---

[1] J. Lacroix, *op. cit.*, p. 1, 3, 47, 50, 75.

[2] Scrisoarea lui Mounier către Flewelling din 13 iulie 1949, publicată în *The Personalist*, vol. 38, nr. 3/1957, p. 232.

[3] Francesco Valentini, *Il pensiero di Em. Mounier in Societa* — anno XIII, nr. 3, Giugno, 1957, p. 488.

[4] Vezi în acest sens *lucr. cit.* a lui J. Lacroix.

[5] Vezi *The Personalist*, vol. 38, nr. 3/1957.

[6] Vezi art. redacțional, *Les flammes de Budapest* în *Esprit*, 24e année, nr. 245, decembrie 1956, p. 773.

[7] *Ibidem*, p. 775.

[8] Hallowell, *The moral Foundation of Democracy*, Chicago, 1954, p. 100.

lismului în ansamblul filozofiei burgheze contemporane, din funcția specifică pe care o îndeplinește personalismul în lupta ideologică din zilele noastre.

★

În orchestra unică a filozofiei burgheze contemporane, personalismul, deși cîntă aceeași partitură cu celelalte curente — ocupă totuși un loc aparte. El n-a fost niciodată „solist". Dar toți „soliștii" s-au simțit bine cînd au fost acompaniați de el. De aceea, aproape nu există concert idealist în care să nu se facă apel la acompaniamentul lui. În acest sens, putem vorbi de o particularitate a personalismului, aceea de a se dezvolta exclusiv „în extensiune". Argumentele personalismului n-au evoluat aproape de loc de la Ch. Renouvier la J. M. Domenach — sau de la G. H. Howison și B. P. Bowne la E. S. Brightman. În schimb, aria acțiunii sale s-a lărgit considerabil. Deși influența și prestigiul său sînt minime, deși nu este pe primul plan în nici o țară și în nici un domeniu de activitate, el se manifestă în majoritatea țărilor capitaliste și în aproape toate domeniile de activitate spirituală. Există un curent al „personalismului critic" în R. F. Germană — care pornește de la William Stern [1] ; există două reviste personaliste și așa-numitul *Personalist Group*, condus de J. B. Coates în Anglia ; există o mișcare personalistă în Olanda (începută în 1941 de A. de Wilde), în Argentina (Manuel Regueiro), în St. Domingo (Andras Avelino), în Elveția (în jurul revistei *Cahiers Suisse Esprit*, înființată de Ch. Sécrétan), în India [2] etc. — fără a mai vorbi de Statele Unite și Franța, unde mișcarea personalistă este mult mai pronunțată [3]. În aceeași măsură, optica filozofiei personaliste a pătruns în cele mai diverse sfere ale activității umane. S-a întreprins tentativa de a constitui o estetică personalistă (Fr. Kainz) [4], o psihologie personalistă (W. Stern), o medicină personalistă (Th. Brugsch) [5], o biologie personalistă (M. Calkins) [6] și chiar o artă personalistă [7]. A se dezvolta exclusiv „în lărgime", a exista pretutindeni dar a nu fi nicăieri pe primul plan — este în mod evident o trăsătură caracteristică filozofiei personaliste, filozofie care, așa cum vom vedea, este menită să

---

[1] Vezi W. Stern, *Person und Sache*, Leipzig, 1923—1924, 3 vol.

[2] Vezi articolul lui Pravas Jivan Chaudry, *Indian Personalism* în *The Personalist*, vol. 38, nr. 3, summer, july 1957, p. 260—265.

[3] Este interesant de subliniat că și în țara noastră, în perioada dintre cele două războaie, deși pragmatismul și o serie de alte curente idealiste nu au avut adepți fățiși, *personalismul* a avut o oarecare răspîndire, într-o variantă sui-generis, prin scrierile lui Rădulescu-Motru (Vezi *Personalismul energetic*, Ed. Casa Școalelor, 1927). Asupra „personalismului energetic" curent mult deosebit față de curentele personaliste pe care le analizăm în prezentul studiu — ne propunem să revenim într-un articol viitor.

[4] Fr. Kainz, *Personalistische Aesthetik*, J. A. B., Leipzig, 1932.

[5] Vezi și revista *Esprit*, 25e année, fevrier 1957, dedicată problemelor de medicină ; în special concluziile lui J. M. Domenach și P. Philippe (p. 380).

[6] M. Calkins, *The Personalistic Conception of Nature*, în *Philosophical Review*, vol. XXVIII, p. 115—146.

[7] Vezi, spre exemplu, *The Personalist*, vol. 38, nr. 3, july 1957. Poezia lui Stanton A. Coblentz, *Super-civilization* este deosebit de semnificativă pentru „secretul" artei personaliste.

îndeplinească pretutindeni funcția de curent „complimentar" al formelor de idealism dominante, de partener permanent al celorlalte curente idealiste.

Personalismul — scrie J. Lacroix — e „un spirit capabil să se încarneze în pozițiile cele mai diverse ; el nu exprimă decît ceea ce e comun în diverse curente ; personalismul nu e sistem, ci inspirator de sisteme, dar el însuși nu poate valora mai mult decît sistemele care l-au inspirat" [1] Această remarcă este, în întregime, confirmabilă. De la apariția sa, personalismul este legat printr-un adevărat „cordon ombilical" de formele dominante ale idealismului subiectiv din filozofia burgheză contemporană. In America, de pildă, el apare în același deceniu și din același impuls care a dat naștere filozofiei pragmatiste. De la bun început, el a căutat să asimileze soluțiile pragmatiste — pentru ca apoi să ofere în schimb un așa-zis „fundament ontic" relativismului și subiectivismului pragmatist. „Peirce, James și Dewey au dat mișcării gîndirii americane elanul și direcția. Însuși Royce a pus idealismul său absolut la unison cu temele lor" [2], constată J. Wahl. De asemenea, toți personaliștii recunosc că B. P. Bowne a restructurat personalismul absolut al lui Royce, asimilîndu-i metoda empiristă și psihologică a lui W. James. Or, B. P. Bowne reprezintă în istoria personalismului american o poziție acceptată ulterior de toți personaliștii. Nu trebuie deci să ne mire faptul că, în vîrtejul eclectismului lui Hocking, vom putea găsi unele afirmații tipic pragmatiste, ca, de pildă : „cuvîntul adevăr e cea mai bună denumire pentru norma de gîndire reușită" [3]. Nu trebuie să ne surprindă nici faptul că înfocatul polemist anti-absolutist și anti-monist, William James, recunoaște „marea importanță" a monismului absolutist al lui Royce pentru filozofia pragmatistă și refuză să-l critice, scriind — în momentul în care i se impunea să se raporteze la punctul de vedere personalist : „mă resemnez să rămîn pasiv cu riscul reprosului de superficialitate" [4]. Dar numai după 70 de pagini, așa cum Berkeley făcuse apel la dumnezeu pentru a evita solipsismul, pragmatistul W. James face apel deschis la personalism spre a se salva de relativismul extrem, și afirmă, alături de Royce, Calkins și Hocking — : „în Absolut și numai în Absolut totul e salvat" [5]. Toată această prestidigitație idealistă este posibilă numai datorită funcției *specifice* a filozofiei personaliste.

Personalismul, privit izolat, este o „religie filozofică" clădită exclusiv pe eclectism și sofistică ; el se dovedește a fi cu totul neputincios. Luat în afara contextului filozofiei idealiste contemporane, el ar înceta de fapt să mai aibă resurse, n-ar mai putea demonstra nimic. Dar, privit în contextul filozofiei burgheze contemporane, el are un loc bine determinat. El este întotdeauna... „jucătorul de rezervă". Așa cum personalismul face mereu apel la celelalte curente spre a-și primeni rezervorul eclectismului său, celelalte curente sînt silite să facă mereu apel la filozofia personalistă,

---

[1] J. Lacroix, *op. cit.*, p. 75.

[2] G. Deledalle, *Histoire de la philosophie américaine*, P.U.F., 1954, prefața lui Jean Wahl, p. XII.

[3] W. E. Hocking, *Introduction to Philosophy*, New Haven Yale U.P., 1927, p. 47.

[4] W. James, *The Varieties of Religious Experience*, N. Y., 1933, Longmans, Green and Co, p. 454.

[5] *Ibidem*, p. 526

care, fără a le cere vreo concesie, le poate scoate din orice încurcătură. Căci pentru personalism, nimic nu mai este de neexplicat. El are capacitatea ca, acceptînd gnoseologia subiectivistă — să nu accepte întru totul consecințele ei moral-politice și să poată postula o morală absolutistă, o politică „de forță" și un pietism cosmic. El mai are capacitatea ca, atunci cînd gravitatea crizei capitalismului contemporan nu mai poate fi negată — să propună o soluție „acceptabilă" în limitele ordinei burgheze. Atunci cînd este cu neputință să mai fie negat faptul că democrația burgheză americană provoacă dezamăgire — personalistul E. S. Brightman nu va ezita să recunoască : da, așa e ! Dar — va continua el — „arena conflictului e personalitatea ; victoria sau înfrîngerea trebuie să aibă loc pe această arenă" [1]. Conflictele contemporane — va spune Flewelling — sînt spirituale ; de aceea rezolvarea lor nu se poate realiza decît pe plan spiritual, în sînul religiei. Care este, atunci, *soluția* pe care o oferă personaliștii ? Orientarea spre „interior", „autoperfecționarea persoanei". În fond, aci n-avem de-a face decît cu mecanismul ingenios al mistificării religioase, cu mecanismul compensării spiritualiste, demascat strălucit de către Marx. Personalismul, *ca filozofie a burgheziei contemporane, nu poate oferi o soluție reală, pentru* suprimarea cauzelor social-economice ale crizei existenței umane din societatea capitalistă. Și atunci, amintindu-și că în fond el este o „religie filozofică" — proiectează nemulțumirile pe un plan iluzoriu. Lăsînd neatinsă societatea, personalismul modifică numai reacțiile umane față de ea și concentrează atenția oamenilor asupra *„autoperfecționării persoanei umane"* realizată prin „comunicarea dintre om și divinitate". Plutim astfel în plină mistificare. Dacă mișcarea personalistă — scrie Rudolf Eucken — „este înțeleasă ca o abandonare a marilor probleme ale lumii, ca o retragere într-un cerc aparte, ea nu este altceva decît un strîmt și plictisitor fariseism. Nu poți face din om ceva nou agățîndu-i eticheta de *Persoană*... Fără dobîndirea unei lumi noi, fără o elevație a propriei noastre vieți, toate acestea rămîn subterfugii comode care maschează problemele esenței omului și gravitatea situației" [2]. Subscriind la această inteligentă observație și reamintind totodată că același personalism care putuse teoretiza politica „de forță" și fascismul, poate să propovăduiască acum resemnarea și „autoperfecționarea persoanei" — avem de fapt elementele principale pentru a înțelege natura *„funcției de complimentaritate"* a personalismului.

„Toate clasele asupritoare, fără excepție — scria Lenin — au nevoie pentru apărarea dominației lor, de două funcții sociale : de funcția de călău și de cea de popă. Călăul trebuie să înăbușe protestul și revolta celor asupriți. Popa are datoria de a consola pe cei asupriți, de a le zugrăvi perspectivele... unei îndulciri a suferințelor și jertfelor în condițiile menținerii dominației de clasă și de a-i împăca astfel cu această dominație, de a-i dezobișnui de acțiunile revoluționare, de a le anihila starea de spirit revoluționară" [3]. În epoca imperialismului, aceste două funcții la care se

---

[1] E. S. Brightman, *Nature and Values*, N. Y., Harward U. P., 1945, p. 115.

[2] R. Eucken, *Les grands courants de la pensée contemporaine*, Paris, F. Alcan, ed. 1911, p. 461.

[3] Lenin, *Opere*, vol. 21, Ed. P.M.R., 1952, p. 220.

referă Lenin pătrund toate formele de activitate materială și spirituală a burgheziei, pătrund adînc și în modul ei propriu de a face filozofie. Majoritatea curentelor idealist-subiective îndeplinesc cu precădere funcția de „călău", de „ciomag" (H. K. Wells remarca, pe bună dreptate, că pragmatismul este „filozofia ciomagului" [1]. Curentele idealist-obiective (neotomismul, realismul spiritualist) îndeplinesc ceea ce Lenin numea „funcția de popă". Personalismul, datorită vastei sale construcții eclectice, prin permanentul „joc dublu" pe care-l face, le poate îndeplini — așa cum de altfel am văzut — pe amîndouă. De aceea, personalismul poate compensa „lacunele" oricărui curent idealist contemporan, oricare ar fi acesta. *Personalismul* a renunțat la coerență pentru a cîștiga în universalitate — și de aceea el *îndeplinește, în raport cu celelalte curente idealiste, o „funcție de complimentaritate"*.

★

În sfîrșit, ne putem pune întrebarea: ce semnificație are în epoca noastră existența unui curent căruia, pe de o parte, filozofii idealiști îi aduc imputarea că „degradează tradiția de noblețe a idealismului" (Santayana), iar, pe de altă parte, îi aduc laude pentru că este o „filozofie a solidarității" (G. P. Adams), care „oferă idealismului o asigurare pentru viață și un pașaport pentru eternitate" (G. W. Cunningham)? Ce semnificație are existența unei filozofii căreia îi e proprie tendința de a integra toate sistemele idealiste, dar care se recuză pe sine ca sistem? Pentru că — afirmă, alături de J. Lacroix aproape toți filozofii personaliști — „se greșește față de personalism considerîndu-l ca o filozofie particulară care ar putea fi pusă pe același plan cu celelalte... Personalismul nu e numai o filozofie, ci intenția însăși a umanității [2]. Parafrazîndu-l pe J. Lacroix, am putea spune că semnificația personalismului constă în aceea că el reprezintă „intenția însăși" — dar nu „a umanității", ci „a idealismului contemporan". Pe bună dreptate remarca P. Ginestier că personalismul „pare a datora mai multe sentimentului decît filozofiei propriu-zise" [3], întrucît el reprezintă o transpunere filozofică a sentimentelor de neliniște și agresivitate caracteristice burgheziei contemporane, o încercare disperată de a demonstra că „e legitimă acea putere exercitată de om asupra omului care pare în contradicție cu raporturile intrapersonale" [4] (adică, e legitimă exploatarea) și că în afara orînduirii capitaliste „nici o libertate nu e posibilă" [5]. Apologia imperialismului, a cărei bază de clasă iese atît de puternic în evidență — este dusă și mai departe prin teza lui W. E. Hocking că statul burghez „reprezintă voința și forța puse în slujba rațiunii" [6]. La această teză, de teamă ca nu cumva acceptarea ei să fie condiționată de o *anumită* credință religioasă, Flewelling, făcînd apel la „logica fidelității" aduce următoarea precizare: „Ceea ce omul gîndește

[1] Vezi H. K. Wells, *Pragmatismul, filozofia imperialismului*, E.S.P.L.P., 1958, p. 6.
[2] J. Lacroix, *op. cit.*, P.U.F., 1955, p. 1—3.
[3] P. Ginestier, *La pensée anglo-saxone depuis 1900*, P.U.F., 1956, p. 13.
[4] Em. Mounier, *op. cit.*, p. 126.
[5] Pierre Emannuel, *Les oreilles du Roi Midas*, în *Esprit*, 24e année, nr. 245, dec. 1956, p. 785.
[6] W. E. Hocking, *Man and the State*, New Haven Yale U.P., 1926, p. 672.

despre dumnezeu nu e atît de important, dar numai adoptarea mesajului său ne înfățișează ieșirea din criza epocii. Noi trebuie să acceptăm calea sa în viață ori să pierim" [1]. Ni se înfățișează în toate aceste afirmații o orientare care nu aparține în exclusivitate personalismului. Datorită bazei sale teiste, vastei construcții eclectice și funcției de complimentaritate, personalismul reunește într-o sinteză specifică elementele și tendințele întregului idealism contemporan. Într-un mod mai pronunțat decît celelalte curente idealiste, personalismul interiorizează ambele ramuri ale idealismului subiectiv și obiectiv și ambele funcții ale idealismului contemporan; în sinteza pe care ne-o oferă, el ne poate dezvălui în modul cel mai elocvent tendința de *ansamblu* a filozofiei burgheze contemporane, care, într-o măsură sau alta, se manifestă *prin oricare* alt curent idealist.

Însăși existența ca atare a unui curent de genul personalismului, este simptomatică pentru tendința filozofiei burgheze contemporane de a șterge deosebirile dintre variantele idealismului, de a pune accent pe ceea ce este comun. „Personalismul — scrie Lacroix — este singurul care poate concilia în mod integral elemente din fiecare sistem — cu respectul cuvenit celorlalte sisteme" [2]. Filozofia personalistă ne dezvăluie astfel fără echivoc faptul că idealismul contemporan realizează vechiul deziderat exprimat de Th. Jouffroy în 1825: încheierea unui tratat de pace între sistemele filozofice. Filozofii personaliști sînt adevărați purtători de cuvînt ai acestei tendințe unificatoare, proprii tuturor sistemelor idealiste care își au rădăcinile sociale în condițiile capitalismului contemporan. „Am dedicat activitatea — scrie în extravagantul credo al personalismului absolutist Mary Calkins — *dezvoltării idealismului,* și de-abia apoi — personalismului absolutist care distinge concluziile mele de alte doctrine metafizice contemporane. Dar sînt nerăbdătoare ca la sfîrșit, să accentuez o dată în plus ideea asupra căreia am mai atras atenția: larga acceptare de către filozofii moderni a primului articol din credo-ul meu filofozic. După opinia mea, filozofii din zilele noastre subestimează în mare parte semnificația acestei doctrine și relativa unanimitate cu care este susținută. Invit cu insistență — încheie M. Calkins — pe toți realiștii care afirmă existența vieții spirituale, să se unească cu idealiștii de toate categoriile, împotriva materialismului care, sub diferite denumiri, îndrăznește să nege realitatea experimentată a vieții spirituale" [3]. Personalismul are, așadar, o dublă semnificație. Idealiștii de toate nuanțele s-au unit împotriva materialismului — ilustrează, solidar cu întreaga filozofie burgheză contemporană, personalismul. Personalismul cere idealiștilor de toate nuanțele să se unească, făcînd front comun împotriva materialismului. Pentru îndeplinirea acestei cerințe în condiții optime, personalismul oferă un model concret prin felul cum interferează tendința idealist-obiectivă cu cea idealist-subiectivă în propriul său sistem. Realizînd acest „model", concluziile care decurg din tezele personalismului au capacitatea de a constitui — mutatis mutandis — o expresie concentrată a concluziilor care se degajă „în mare" pe planul întregii mișcări filozofice a bur-

[1] R. T. Flewellnig, *loc. cit.* în *The Personalist,* vol. 38, nr. 3/1957, p. 237.
[2] J. Lacroix, *op. cit.,* p. 70.
[3] M. W. Calkins, *The philosophic Credo of an absolutistic Personalist* în *Contemporany American Philosophy,* London Unwin Brothers Ltd., 1930, vol. I, p. 217.

gheziei contemporane. Tendința de *ansamblu*, apare acum extrem de clar : e o tendință filozofică fățiș antiștiințifică și fideistă, fățiș antimarxistă, antiumanistă și apologetică. În ansamblul său, în identitatea concretă a curentelor sale, idealismul contemporan ne apare ca o concepție filozofică reacționară în cel mai înalt grad, concepție în care ideologia de clasă exploatatoare a dus la non-cunoaștere și mistificare. La o privire globală a întregii filozofii contemporane, ceea ce în parte părea a avea o relativă valoare de cunoaștere — se dizolvă într-un context ideologic de mistificare totală. Tendințele care, în parte, se puteau prezenta ca exterioare și puteau disimula tendința de ansamblu pe care de fapt o exprimau (într-un anumit grad), apar acum într-un tot, ca reacționarism sută la sută. Ceea ce în parte apărea ca „filozofie denaturată" — în ansamblu apare ca „denaturarea filozofiei însăși". Idealismul contemporan apare, în ansamblu, ca „o religie a renunțării incompatibilă cu filozofia" [1] ; el e o falsă filozofie — sau, pur și simplu, el nu e, în sensul strict al cuvîntului, o filozofie — ci „o religie filozofică". Aceasta este consecința extremă, intenția subterană a idealismului contemporan. Această intenție se reflectă în mod unilateral în fiecare curent. Dar filozofia burgheză contemporană nu poate să nu fie privită *ca un tot*. Emile Bréhier recunoaște de altfel că există o asemenea „tendință unică a filozofiei idealiste contemporane" [2]. La întrebarea : „care este această tendință unică ?" răspunsul lui Bréhier este în mod evident viciat de poziția sa de clasă. Dar depășind limitele poziției de clasă a lui Bréhier și pornind la o cercetare strict științifică a unei mișcări filozofice atît de alambicate, nu este necesar să analizăm toate curentele, să facem „anatomia lor comparată", să cercetăm „fiziologia" lor — pentru ca să putem ajunge la o imagine globală. Este suficient să cercetăm cîteva din curentele idealist-subiective dominante (neopozitivism, pragmatism, existențialism) și apoi să ne oprim atenția asupra *filozofiei personaliste*. Aceasta joacă o festă întregului idealism contemporan, întruchipînd într-un tot atît iluziile pe care clasa burgheză și le face despre ea însăși, cît și rezultatele la care a ajuns. Într-o formă extremă, exagerată, caricaturizată—aici se încorporează, într-un singur curent, tendința de ansamblu — sau, cum spunea J. Lacroix, „intenția însăși" a idealismului contemporan.

Situația pare comică. Și într-adevăr, nu avem oare aici de-a face cu cea mai autentică comedie ? Parafrazîndu-l pe Marx [3], putem spune că filozofia burgheză contemporană este un anacronism, o contrazicere flagrantă a unor adevăruri îndeobște cunoscute. Istoria acționează temeinic și trece prin mai multe faze cînd înmormîntează o formă de filozofie veche. Perioada „tragediei" filozofiei idealiste s-a încheiat. Idealismul și-a epuizat toate potențele și a pierit o dată tragic prin filozofia hegeliană. Dar situația *de drept* nu a devenit și o situație *de fapt*. Alimentat de interese obtuze de clasă și de cauze gnoseologice, el a fost împins mai departe — și acum, devenit prin excelență un idealism epigonic, această formă istorică a filo-

[1] R. B. Perry, *Presents philosophical Tendencies*, N.Y., Longmans, Green and Co, 1921, p. 192.

[2] Vezi E. Bréhier, *Les thèmes actuels de la philosophie*, P.U.F., 1956, p. 77.

[3] Vezi Marx-Engels, *Despre literatură și artă*, E.P.L.P., 1953, p. 139.

zofiei idealiste își desfășoară o nouă fază : *„comedia"* ei. Întreaga „comedie" a filozofiei burgheze contemporane — contradicția dintre pretenție și realizare, dintre scop și mijloace, dintre esență și aparență — ne apare limpede dacă, în loc să privim lupta pretențioasă a unor curente nu mai puțin pretențioase ale filozofiei burgheze contemporane, ne oprim asupra „tendinței de ansamblu" — așa cum se concretizează în acest curent „neînsemnat" : *personalismul.* Miturile se năruie. Nu numai aspectul „comic", ci și caracterul nociv din punct de vedere ideologic, caracterul de „filozofie a ciomagului" și de „opiu pentru popor" al idealismului contemporan iese puternic în evidență prin cercetarea filozofiei personaliste. Din perspectiva acestei cercetări apare și mai evidentă necesitatea desfășurării unei permanente ofensive ideologice în vederea combaterii filozofiei burgheze contemporane.

ПЕРСОНАЛИЗМ — ФИЛОСОФСКАЯ РЕЛИГИЯ

КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ

В вступительной части настоящей работы автор приводит соображения, выявляющие значение критического изучения персоналистской философии и указывает, в частности, на теоретическую преемственность между персонализмом и современным ревизионизмом. Автор поставил себе целью подойти к критике персоналистской философии, главным образом, с точки зрения ее философско-исторического значения и с точки зрения значения этого течения для „разъяснения" современного идеализма как в высшей степени реакционной и с научной точки зрения совершенно беспочвенной идеи.

В следующей части работы автор поддерживает мнение, что персоналистский теизм является не просто „религиозной философией", а „философской религией", в центре которой заложена попытка одним взмахом найти человеческую опору для религии и космическую опору для хронической неустойчивости человеческого существования в эпоху империализма. Таким образом, указывается неосновательность персоналистской философии, построенной на софизме и отводящей философским категориям всего лишь роль посредников между теологией и апологией империализма.

В третьей части указывается, что исходный теистический постулат дает возможность персонализму возвести философскую постройку, характеризуемую своеобразным эклектизмом типа „объективно-идеалистической онтологии — субъективно-идеалистической гносеологии". Таким образом, напирая то на субъективно-идеалистическую, то на объективно-идеалистическую сторону, социология персонализма превращается в софистику, одухотворяющую антимарксистскую пропаганду и открыто являющуюся апологией буржуазной морали и империалистической политики.

В четвертой части, после выявления свойства персонализма развиваться „в ширину", автор указывает, что персонализму, по самой его

архитектонике и вследствие „двойной игры", которую он ведет, суждено выполнять по отношению к другим современным идеалистическим течениям „функции дополнительности" с четко очерченной ролью в арсенале современной буржуазной идеологии.

В последней части работы автор стремится доказать, что, по своей теистической основе, природе своего эклектизма и функции дополнительности, персонализм может усваивать тенденции, свойственные различным течениям современной буржуазной философии, выражая в сгущенном виде тенденцию современного идеализма в ее целом и выявляя его антинаучный, фидеистический, антигуманистический, антимарксистский и апологетический характер.

LE PERSONNALISME — UNE RELIGION PHILOSOPHIQUE

RÉSUMÉ

Dans l'introduction, l'auteur souligne les raisons pour lesquelles l'étude critique de la philosophie personnaliste présente de l'importance et relève — entre autres — la filiation théorique du personnalisme au revisionnisme contemporain. Dès le début, le travail se propose d'aborder la critique de la philosophie personnaliste, en particulier, sous l'angle de sa signification historico-philosophique et de ce que ce courant représente pour l'«élucidation» des tendances générales de l'idéalisme contemporain, tendances réactionnaires au plus haut degré et dénuées de toute consistance au point de vue scientifique.

Dans la seconde partie, l'auteur développe la proposition que le théisme personnaliste n'est point simplement une «philosophie religieuse», mais une «religion philosophique» — au centre de laquelle se place l'essai de trouver, d'un seul coup, un support *humain* pour la religion et un support *cosmique* pour l'instabilité chronique de l'existence humaine à l'époque de l'impérialisme. On y relève l'inconsistance de la philosophie personnaliste, qui repose sur un sophisme et n'attribue aux catégories philosophiques qu'un rôle médiateur entre la théologie et l'apologie de l'impérialisme.

Dans la troisième partie, l'auteur démontre que le postulat théiste initial permet au personnalisme d'élever une construction philosophique, caractérisée par un éclectisme *sui generis* du type «ontologie idéaliste objective — gnoséologie idéaliste subjective». De cette façon, en insistant succesivement tantôt sur le côté idéaliste-subjectif, tantôt sur celui idéaliste-objectif, la sociologie du personnalisme se transforme en une sophistique qui spiritualise la propagande antimarxiste et fait carrément l'apologie de la morale bourgeoise et de la politique impérialiste.

Dans la quatrième partie, après avoir mis en évidence cette particularité du personnalisme de se développer d'une manière «extensive», l'auteur soutient que, par son architectonique même et par le «double jeu» permanent qu'il mène, le personnalisme — dont le rôle est établi avec pré-

cision dans l'arsenal de l'idéologie bourgeoise contemporaine — est destiné à remplir une «fonction de complémentarité» au regard des autres courants idéalistes contemporains.

Dans la dernière partie de l'étude, l'auteur tente de démontrer que, grâce à son fondement théiste, à la nature de son éclectisme et à sa fonction de complémentarité, le personnalisme peut assimiler des tendances propres aux divers courants de la philosophie bourgeoise contemporaine, en exprimant, d'une manière concentrée, la tendance d'ensemble de l'idéalisme contemporain et en mettant en évidence son caractère nettement antiscientifique, fidéiste, antihumaniste, apologétique.

PENTRU O INTERPRETARE MATERIALIST-DIALECTICĂ A UNOR PROBLEME ALE FIZICII ŞI TEHNICII CONTEMPORANE *

1. PROBLEMA SIMETRIEI FENOMENELOR DIN NATURĂ
2. ESENŢA ADEVĂRATĂ A CARACTERULUI REVOLUŢIONAR AL ENERGETICII ATOMICE

DE

Prof. univ. dr. TEOFIL T. VESCAN

Se împlinesc 50 de ani de la apariţia epocalei lucrări a lui V. I. Lenin, *Materialism şi empiriocriticism,* în care se arăta cu o clarviziune remarcabilă că fizica modernă confirmă întru totul materialismul dialectic. Pe baza acestei indicaţii leniniste am avut ocazia să relevăm în trecut că justa interpretare a fizicii cuantice, lupta împotriva indeterminismului, înţelegerea esenţei teoriei relativităţii devin posibile doar pe baza concepţiei materialiste despre lume, unica privire de ansamblu, cu caracter într-adevăr ştiinţific, pe care ne-o putem făuri prin cunoaşterea dialectică a naturii şi societăţii umane. Considerăm că există şi astăzi domenii ale fizicii şi tehnicii unde influenţa ideilor retrograde, a idealismului, a metodei de gîndire metafizice, a revizionismului şi reformismului, caută să pătrundă, pe căi întortochiate, folosindu-se de slăbiciunile momentane ale dezvoltării ştiinţifice şi de rămăşiţele influenţei burgheze din mintea chiar şi a unor oameni care trăiesc în condiţiile socialismului. Am dori să vorbim aici de două asemenea aspecte, nerelevate încă în publicaţiile noastre.

1. Principiul simetriei face parte din principiile fundamentale ale ştiinţelor naturii. Matematicianul francez Paul Painlevé (1863—1933), care nu poate fi „acuzat" de marxism, consideră, în cărţile sale asupra fundamentelor mecanicii (*Les axiomes de la mécanique,* 1911 şi *Cours de méca-*

---

* Rezumatul unei conferinţe publice ţinută la 12 aprilie 1958.

nique, 1931—1932), că *principiul simetriei este alături de principiul determinismului și acel mai restrîns al cauzalității, unul din principiile fundamentale ale științelor fizice.*

Formularea acestui principiu nu necesită greutăți matematice:

„În condiții simetrice, formațiunile materiale simetrice *își păstrează starea lor de simetrie, dacă vreo cauză exterioară nu o modifică*".

Acest principiu cere (sau presupune) că există o anumită stare de simetrie (sau antisimetrie), la un moment dat și arată că, fără vreo cauză externă, această stare de simetrie (sau asimetrie) nu se poate modifica de la sine. Este necesar, și insistăm asupra acestui punct, pentru motive pe care le vom vedea mai tîrziu, ca simetria sau antisimetria inițială să fie o simetrie sau antisimetrie „sigură" și nu aparentă, „ascunsă". Numai în astfel de condiții, principiul simetriei poate fi considerat ca fiind perfect valabil.

Rolul conservării simetriei în natură este covîrșitor.

În matematici, atît în teoria numerelor cît și în geometrie, — matematica reflectînd însușirile cantitative ale mărimilor și figurilor din lumea reală, independent de conținutul lor material, — *simetria servește* ca punct de plecare *pentru* o serie de *demonstrații* de o rigurozitate excepțională. Proprietățile matematice, stabilite pentru o figură geometrică, se păstrează, în întregime, și pentru figura simetrică, în raport cu un plan sau punct.

„Asemănarea" dintre figurile simetrice față de o dreaptă se exprimă prin relații cantitative precise. În fizică, și în special în optică, simetria joacă un rol important. Să ne gîndim numai la o figură și imaginea sa din oglindă. Și aici, relații cantitative precise exprimă egalitatea obiectului și imaginii, cînd oglinda este plană, deși prin nici o deplasare (translație sau rotație) nu am putea suprapune contururile obiectului contururilor imaginii, deoarece, după cum se știe, în oglindă „mănușa dreaptă corespunde la cea stîngă și reciproc".

Din faptul că legile fizicii și ale chimiei sînt aceleași pentru formațiuni materiale simetrice, rezultă că dacă un anumit compus chimic prezintă, în privința structurii sale, o anumită proprietate de simetrie, legată de repartizarea spațială a componentelor sale, atunci trebuie să existe *în mod necesar* un anumit compus, simetric spațial față de primul, care prezintă aceleași proprietăți. Ne putem imagina, de pildă, un anumit compus chimic, în care constituenții sînt așezați în vîrfurile și centrul unui tetraedru (piramidă cu bază triunghiulară). Ei bine, simetricul acestui compus față de o oglindă plană există în mod real în natură și are aceleași proprietăți fizice și chimice, cu excepția poate a uneia, care exprimă tocmai diferența dintre cele două formațiuni materiale. Această diferență de situație spațială se manifestă de obicei în proprietățile lor optice (și, în particular, în felul lor deosebit de a polariza circular lumina: la stînga sau la dreapta; dar, nu putem intra în amănunte de specialitate). Chimia stereoizomerilor și polarizația luminii constituie capitole speciale ale fizicii și chimiei care verifică în mod direct principiul simetriei, în sensul indicat mai sus. Acest sens este desigur mai restrîns decît cel general, enunțat la început și arată că *legile fizicii sînt aceleași pentru formațiunile materiale simetrice, cu excepția unei singure proprietăți, care exprimă tocmai proprietatea de sime-*

trie sau antisimetrie a formațiunilor materiale considerate, de exemplu mănușile amintite sînt egale, ca mărime și în toate privințele, de altfel, numai că nu se pot înlocui reciproc, în nici un fel (cel mult în oglindă, în sensul că imaginea mănușii drepte din oglindă coincide în toate privințele cu proprietățile vizibile ale mănușii stîngi reale, ca și cînd am avea două mănuși pentru mîna stîngă. Oglindirea exprimă foarte bine asemănările și deosebirile dintre formațiunile materiale simetrice).

Timp de veacuri nu s-a contestat sub nici o formă valabilitatea principiului simetriei în natură, a conservării legilor fizicii și chimiei, prin simetrie, și aceeași a fost situația și în științele biologice. Este cunoscut că lujerul viței de vie se urcă pe un par întotdeauna ca un șurub drept, iar acel al hameiului ca un șurub stîng și această proprietate se conservă prin ereditate, dovadă a faptului că ascunde o anumită asimetrie inițială de comportare, proprietatea substanței vii a viței de vie (sau a hameiului).

Această valabilitate a principiului simetriei și a conservării simetriei în natură, precum și conservarea legilor fizicii prin *transformările de simetrie trebuie să fie în legătură cu unitatea contrariilor : sting-drept, imagine-obiect etc. legate indisolubil și valabile ca atare. Unitatea contrariilor este o lege a dialecticii materialiste, oglindire a dialecticii obiective.* Or, din „filozofia marxismului, turnată dintr-o singură bucată de oțel, n-ai putea detașa nici un postulat fundamental, nici o parte esențială fără a te abate de la adevărul obiectiv, fără a cădea în brațele minciunilor burghezo-reacționare" [1]. Este deci limpede, că negarea valabilității principiului simetriei în natură constituie o nouă variantă a „idealismului fizic — combătut de Lenin — variantă care își propune, conștient sau ba, să combată dialectica. Or, tocmai aceasta este situația în jurul interpretării greșite a unor cercetări deosebit de importante care au avut loc recent, în fizica particulelor elementare, cercetări pentru care savanții chinezi : profesorii Lee și Yang au luat premiul Nobel pentru fizică, pe anul 1957.

Despre ce este vorba ? Se cunoaște faptul că particulele elementare nu au propriu-zis individualitate : un electron poate fi înlocuit cu altul, complet identic cu primul : „Fizica cuantică arată — spune fizicianul francez Langevin — că trebuie să renunțăm la individualitatea corpusculului... Tocmai introducerea arbitrară a noțiunii de individ a fost aceea care ne-a condus la concluziile paradoxale ale liberului arbitru și la indeterminism. Aceasta este o extrapolație antropomorfă, pe care experiența nici nu o pretinde și nici nu o confirmă. Eu sînt convins că în special caracterul de individualitate este acela care, atît în biologie cît și în fizică... apare numai de la un anumit grad de complexitate... În fond, am stabilit nevalabilitatea noțiunilor noastre... în lumea microcosmosului" [2].

Schimbarea a două corpuscule identice între ele nu poate să schimbe proprietățile funcțiilor care descriu realitatea fizică. Acest enunț simplu spune în esență că proprietățile funcțiilor matematice care descriu stările micro-particulelor, microobiectelor, corpusculelor, particulelor elementare (tot atîtea sinonime în literatura științifico-filozofică) sînt invariante față

[1] V. I. Lenin, *Opere,* vol. 14, E.S.P.L.P., București, 1954.
[2] Paul Langevin, *La notion de corpuscules et d'atomes,* Paris, 1934.

de transformările de simetrie (în raport cu un punct), la care se reduce, în esență, schimbarea a două particule identice între ele : $A \rightleftarrows B$.

Se mai spune că *paritatea funcțiilor de stare se conservă* : fiind + *1* pentru funcțiile „pare" (care nu se schimbă de loc, exprimînd în acest fel o anumită proprietate de simetrie) și — *1* pentru funcțiile „impare" (care se schimbă într-o funcție egală în mărime, dar de semn contrar, exprimînd o anumită proprietate intrinsecă de asimetrie inițială). Studiind interacțiunile dintre particulele elementare, constatăm că ele se grupează în trei categorii : 1. *Interacțiunile tari.* În această categorie intră majoritatea interacțiunilor nucleare, de energii mari, care au o durată de 10^{-20} secunde. 2. *Interacțiunile electromagnetice.* Ele sînt ceva mai slabe decît interacțiunile tari și se manifestă în fenomenele de emisie și absorbție a luminii, în cele electromagnetice, chimice, fiind valabile pentru carcasa electronică a unui atom. Și, în sfîrșit, *interacțiunile slabe,* a 3-a categorie de interacțiuni, cu o durată de cel puțin 10^{-10} secunde.

Profesorii Lee și Yang au arătat că *paritatea nu se conservă la interacțiunile slabe* și acest lucru se poate considera ca un fapt bine stabilit pe cale experimentală : dezintegrarea mezonilor K, radioactivitatea β a izotopilor Co^{60} (studiată de profesoara chineză Wu, de la Universitatea — Columbia, unde lucrează și Cieng Lee și Cieng-Ming Yang), poziția spațială a electronilor în cazul dezintegrărilor-beta și altele sînt, toate, cîte o dovadă sigură a acestei neconservări a parității la interacțiunile slabe.

Acest important rezultat al fizicii experimentale și teoretice a fost interpretat însă, de către unii, ca o *infirmare* a principiului simetriei, cel puțin în faza inițială a cercetărilor, pentru ca mai tîrziu să se pătrundă mai bine miezul chestiunii și să se releve alte explicații posibile a faptelor.

Soluția problemei este în legătură strînsă cu existența antiparticulelor, cu teoria lor, elaborată în ultimele decenii și confirmată strălucit prin descoperirea pozitronului (Anderson, 1932), adică a electronului pozitiv (spre deosebire de negatron sau electronul obișnuit care este negativ din punct de vedere electric), a antiprotonului (Lawrence, Segré, Ypsilanti și alții, 1955), antineutronului (Lofgren, Piccioni, 1956) etc.

Ce caracterizează o particulă elementară, în afară de o poziție și viteză momentană? Se știe că o particulă elementară poate avea sau nu o anumită sarcină electrică, multiplu întreg al sarcinei electronului ; poate avea o anumită mișcare de rotație directă sau indirectă în jurul axei sale, caracterizată prin *spin* ; dar poate avea și proprietățile unui mic magnet, caracterizate prin *momentul* său *magnetic. Antiparticula* unei anumite particule elementare este o altă particulă, care are toate *proprietățile* de bază *contrare* particulei considerate ; sarcină contrară, spinul invers etc. *A spune că legile naturii se conservă prin simetrie înseamnă a introduce toate elementele de simetrie, nu numai pe cele cu privire la poziție și mișcare, ci și cele cu privire la sarcină și moment magnetic : adică de a înlocui particula prin antiparticula ei.* Nerespectarea aparentă a principiului simetriei rezultă, deci, din faptul că s-a considerat doar o simetrie (sau antisimetrie) parțială și nu s-a analizat mai profund fenomenul.

Cu această ocazie, cercetările au dat rezultate uluitoare ! Wigner și Landau (ultimul, un renumit fizician sovietic) au obținut, independent unul

de altul, acest rezultat, care i-a condus (în special pe Landau) şi la concluzia că în condiţiile terestre (şi probabil în întregul nostru sistem galactic, din care face parte şi sistemul nostru solar) există în stare naturală, în mod preponderent, doar anumite particule elementare: protoni, electroni, neutrino (cu mişcare de sfîrlează, *spin*, doar într-un anumit sens) etc., iar antiparticulele lor se pot produce, de obicei, doar pe cale artificială, ele nefiind o stare stabilă, naturală a particulelor. În materia terestră, atomul de hidrogen este constituit dintr-un proton, în jurul căruia circulă electronul; ceea ce nu exclude existenţa antiatomului, în care nucleul este un antiproton, iar satelitul său un pozitron. Însă acest sistem nu există în stare naturală. Această asimetrie a constituenţilor materiei terestre se transmite şi formaţiunilor mai complexe şi se conservă ca atare, ca asimetrie de bază. În loc, deci, de a vorbi de o lezare a principiului simetriei, trebuie să vorbim, dimpotrivă, de o confirmare strălucită a acestui principiu, şi implicit a unităţii contrariilor, a dialecticii materialiste.

La toate acestea, mai adăugăm doar două observaţii:

a. S-a confirmat şi de data aceasta că greşite sînt nu rezultatele fizicii cuantice, ci interpretările lor idealiste, fapt constatat şi în cazul teoriei relativităţii şi în acel al mecanicii cuantice, unde idealismul s-a născut şi din surse metodologice.

b. Elucubraţiile acelora care de teama viitorului, care nu le surîde, presupun că Pămîntul ar putea să se distrugă printr-o catastrofă cosmică, sînt neîntemeiate, căci întîlnirea sistemului nostru solar cu un sistem sau nor de „antimaterie" este exclusă în Galaxie, în care, conform principiului unităţii materiei, şi datelor spectroscopice, materia este alcătuită din aceleaşi particule elementare ca sistemul nostru solar.

★

2. Tot de problema cuceririlor fizicii moderne se leagă şi interpretarea energeticii atomice, de pe poziţiile malthusianismului şi tehnocraţiei.

Se ştie că realizarea unei societăţi fericite pe tot globul depinde, din punct de vedere tehnico-material, de sursele noastre energetice şi alimentare, iar din punct de vedere social, de relaţiile de producţie. Forţele de producţie constituie elementul cel mai revoluţionar al producţiei, care necesită concordanţa obligatorie a relaţiilor de producţie cu caracterul forţelor de producţie. Malthus a considerat (în 1798) că mijloacele de existenţă cresc mai încet decît populaţia globului şi a profesat, în consecinţă, împreună cu discipolii săi, necesitatea limitării creşterii populaţiei prin diferite metode (dintre care, malthusienii contemporani preferă mijloacele de exterminare în masă). Clasicii marxism-leninismului, Marx (în *Teorii asupra plus-valorii*) şi Lenin în critica narodnicismului [1], au criticat aspru malthusianismul, arătînd că acesta exprimă interesele claselor dominante. Clasicii marxism-leninismului nu au avut posibilitatea să evalueze rezervele de energie şi alimente ale globului pămîntesc, dar au avut o încredere nemărginită şi întru totul justificată în progresul ştiinţei şi tehnicii.

[1] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 1, Bucureşti, 1950, p. 476.

Pe baza rapoartelor prezentate la Conferința internațională pentru folosirea pașnică a energiei atomice, ținută la Geneva în 1955, s-a constatat că rezervele clasice de energie (cărbune, gaze naturale, stațiuni eoliene, centrale hidro-energetice, lemne etc.) nu vor mai satisface nevoile crescînde ale populației globului în secolul următor ; de aici, necesitatea de a folosi energetica atomică, bazată pe fisiunea nucleelor de uraniu și toriu, sau reacțiile termo-nucleare dirijate (în studiu acum), bazate pe fuziunea nucleelor ușoare și de a renunța la folosirea și experimentarea armelor nucleare și termo-nucleare. Această situație a fost descrisă limpede de premierul Nehru, care a spus următoarele, cu ocazia vizitei sale la Moscova : „Știința și tehnica au eliberat omenirea de o parte considerabilă a poverii care apasă asupra ei și au deschis în fața noastră noi perspective și ne-au dat o mare putere. Această putere poate fi folosită spre binele general dacă înțelepciunea va călăuzi acțiunile noastre. Dacă, însă, lumea va ieși din minți, ori va face o prostie, ea poate să se nimicească singură, tocmai acum, cînd ne aflăm în pragul unor mari descoperiri și al triumfului". O poziție analogă au adoptat cei mai de seamă oameni de știință din lumea întreagă, care nu pot fi bănuiți de simpatie față de marxism : Bertrand Russell, Otto Hahn (descoperitorul energeticii atomice), Heisenberg, Pauling și alții.

Ce dovedesc toate acestea ? Să dăm cuvîntul academicianului Kurceatov, care în nr. 59/1958 din ziarul *Pravda*, organ al Comitetului Central al Partidului Comunist al Uniunii Sovietice scrie următoarele: „Prima jumătate a secolului al XX-lea a fost încununată printr-o importantă victorie a științei: rezolvarea tehnică a problemei folosirii uriașelor rezerve de energie ale nucleelor atomilor grei — de uraniu și toriu. Acest combustibil, folosit în reactorii nucleari, există însă în natură în cantități limitate. Dacă energetica planetei noastre ar folosi numai combustibil nuclear, atunci, în ritmul actual de creștere a consumului de energie, rezervele de uraniu și toriu s-ar epuiza peste 200 de ani. Tot în aceeași perioadă s-ar consuma și rezervele de cărbune și țiței. A doua jumătate a secolului al XX-lea va constitui epoca energiei termo-nucleare. În reacțiile termo-nucleare, energia se degajă în procesul de transformare a hidrogenului în heliu... În prezent, în fața științei și tehnicii se pune problema realizării reacției termo-nucleare nu sub formă de explozie, ci sub forma unui proces dirijat, cu desfășurarea lină. Rezolvarea acestei probleme va permite folosirea drept combustibil nuclear a uriașelor rezerve de hidrogen din natură". În continuare, acad. Kurceatov descrie diferitele procedee tehnice, folosite în U.R.S.S., Anglia și S.U.A. pentru a atinge dirijarea, pe cît posibil completă, a reacției de fuziune, chestiunile fiind încă în studiu. Soluția acestei probleme va da lovitura de moarte malthusianismului în problemele de energetică, fără să mai vorbim de faptul că Pămîntul poate adăposti, din punct de vedere alimentar, la actualul nivel al productivității muncii agricole, prin extinderea suprafețelor cultivabile, peste 15 miliarde de oameni, iar călătoriile inter-planetare vor permite, cu timpul, cînd va fi necesar, și popularea altor planete, tot datorită combustibilului nuclear, lăsînd rezervele de cărbune, gaze etc. pentru alte scopuri utile (din industria chimică, de exemplu). În starea actuală a științei și tehnicii, lucrînd în

strînsă colaborare, există toate premisele „tehnice" în vederea dezvoltării omenirii pe o perioadă chiar foarte întinsă, ceea ce nu s-ar fi putut realiza, desigur, pe baza rezervelor clasice, limitate, spre deosebire de apa oceanelor, care ascund cantități imense de hidrogen. Din punct de vedere științific, malthusianismul trebuie să fie considerat ca fiind complet zdrobit. Este justificată astfel încrederea acelora care au știut că progresul revoluționar al forțelor de producție, ajutat de știința și tehnica înaintată, va pune capăt, pentru totdeauna, himerelor propovăduitorilor malthusianismului.

Dar, cum se întîmplă, de obicei, în condițiile existenței celor două sisteme sociale: capitalismul și socialismul, atunci cînd concepțiile eronate ale capitaliștilor și susținătorilor lor teoretici primesc o lovitură decisivă într-un anumit domeniu ideologic, ele încearcă să se infiltreze în alte direcții. Ideea care se flutură în prezent este extrem de simplă și constituie o reeditare a concepțiilor tehnocrației din perioada anilor 1930—1934, anii de criză a sistemului capitalist mondial. Se știe, că în 1932, inginerul Howard Scott, de la laboratorul tehnic al Universității Columbia din statul New York, a redactat un „memorandum", în care a arătat că dezvoltarea tehnicii și productivitatea muncii, este atît de mare, încît nu mai este vorba ca viața oamenilor să fie dirijată de politicieni: tehnocrația preconiza ca dirijarea lumii să fie dată în mîinile tehnicienilor, fără să precizeze în ce fel ar trebui să se întîmple acest lucru. Deși reprezentanții tehnocrației au observat just o serie de lucruri: au măsurat valoarea unui obiect prin munca depusă, au arătat posibilitatea satisfacerii nevoilor întregii omeniri, au criticat unele aspecte ale societății capitaliste contemporane (motiv pentru care colectivul lor a fost considerat, ca fiind indezirabil din punct de vedere oficial, de către conducerea Universității Columbia), ei au uitat totuși un lucru sau nici măcar nu l-au știut: *legea concordanței obligatorii dintre relațiile de producție și dintre caracterul forțelor de producție.* Este clar, pentru oricine acuma care poate și trebuie să fie răspunsul nostru în această problemă.

Mergînd pe linia spontaneității dezvoltării societății, se spune: de ce să ne zbatem acum pentru soluționarea contradicției dintre capitalism sau socialism, cînd mai devreme sau mai tîrziu introducerea tehnicii noi, a energeticii atomice, va rezolva lucrurile? Este clar, că este vorba aici de o interpretare greșită a raporturilor dintre forțele de producție și relațiile de producție, în general, și de denaturarea adevăratului raport dintre tehnic, economic și politic, în particular. Vorbind de primatul tehnicii asupra economicului și politicului, tehnocrații uită sau nu-și dau seama sau, în sfîrșit, nu știu (toate acestea fiind din punct de vedere practic poziții identice) că relațiile de producție pot accelera sau stînjeni, ba chiar anihila acțiunea forțelor de producție, oricît de revoluționare ar fi acestea din urmă. Născîndu-se pe baza forțelor de producție, relațiile de producție exercită asupra acestora din urmă o influență uriașă. În condițiile societății capitaliste, revoluția tehnică actuală (automatizarea producției, folosirea electronicii, folosirea energiei atomice etc.) poate însemna pentru țările capitaliste: șomaj, motiv de a concedia în masă muncitorii (ceea ce se și întîmplă în S.U.A.); iar pentru țările slab dezvoltate, în lipsa unei colaborări internaționale planificate, rămînere în urmă. Chiar pentru energetica

atomică o stavilă în fața progresului o constituie existența marilor trusturi, care stăpînind cărbunele și țițeiul nu sînt interesate în dezvoltarea altor surse de energie. Am amintit doar cîteva din consecințele existenței modului de producție capitalist, fără a mai vorbi de cursa înarmărilor, inițiată de marile monopoluri imperialiste, cu consecințe grele pentru omenire, dacă nu se va pune capăt acestei situații.

Pentru un om lucid, este deci clar, că numai în condițiile unei societăți socialiste, devine posibilă utilizarea, la maximum, pe tot globul, a energeticii atomice. Cu toate acestea, după cum arată acad. A. Rubinstein în *Voprosî ekonomiki* nr. 12/1957, economiștii burghezi au început să vorbească de o a „doua revoluție industrială" în sensul că acesta va rezolva, de la sine toate problemele omenirii. Pe această cale, a spontaneității, merg și unii reformiști și revizioniști din partidele social-democrate din occident, vorbind de teoria „integrării pașnice" a capitalismului în socialism, datorită revoluției tehnice care ar loc în prezent. Rubinstein arată că această revoluție tehnică ascute și mai mult contradicțiile capitalismului contemporan, care nu poate fi îmblînzit prin nici un „consiliu directorial de tehnicieni", nici prin „intervenția statului, care să îmbine într-o anumită proporție jocul liber al forțelor economice și al intereselor populației".

Asemenea încercări de a rupe forțele de producție de relațiile de producție au existat în istoria mișcării muncitorești : austriacul C. Schmidt nu spune astăzi nimic nou în comparație cu Bogdanov și Buharin. Concepțiile tuturor acestora au fost infirmate de istorie, după cum sînt infirmate și concepțiile reformiștilor și revizioniștilor de astăzi.

În fața oamenilor de știință, a fizicienilor și tehnicienilor, și a tuturor celor ce muncesc, stă o obligație principială ; de a interpreta în mod just descoperirile științei moderne, de a milita, în primul rînd, pentru folosirea pașnică a energiei atomice, și a ajuta prin aceasta dezvoltarea planificată a societății umane. Noi credem că presiunea maselor este în stare să stăvilească experimentarea și folosirea armelor atomice și cu hidrogen.

DISCUȚII

PERIODIZAREA ISTORIEI FILOZOFIEI DIN ROMÎNIA

CU PRIVIRE LA LOCUL GÎNDITORILOR SAȘI TRANSILVĂNENI ÎN ISTORIA FILOZOFIEI DIN ROMÎNIA

DE

CAROL GÖLLNER (Sibiu)

Un interes deosebit capătă *Proiectul de periodizare*, elaborat de tov. Mircea Ioanid și prezentat în ziua de 10 iulie 1957 la consfătuirea organizată de Institutul de Filozofie al Academiei R.P.R., prin faptul că încearcă să înglobeze pentru prima dată în istoria filozofiei din Romînia și opera gînditorilor maghiari și germani, care s-au născut și au creat opera lor filozofică pe teritoriul patriei noastre.

Problema care s-a pus în discuție e următoarea : scrierile acestor gînditori, ce au fost create de-a lungul veacurilor pe teritoriul Republicii Populare Romîne, să fie tratate alături de scrierile gînditorilor romîni, sau să fie privite ca manifestări ale unei culturi naționale distincte și ca atare analizate în capitole separate ?

Socotesc că propunerea făcută în *Proiectul de periodizare* este judicioasă : „În orînduirea feudală este prematur să vorbim de existența unei gîndiri filozofice și social-politice maghiare și germane... și să vorbim despre existența unor culturi naționale distincte și ca atare a unor filozofi și a unei gîndiri social-politice naționale... Ca atare, nu este necesar ca în această perioadă istorică, în care în mod obiectiv nu sînt conturate culturi naționale, să separăm în mod arbitrar diferiți gînditori exclusiv pe criteriul neviabil de a fi aparținut unor formații sociale care ulterior, pe o altă treaptă istorică, s-au transformat în națiuni sau naționalități" [1].

Ce argumente pledează pentru această propunere ?

În secolul al XVI-lea se dezvoltă relații de producție capitaliste în sînul orînduirii feudale din Transilvania. Burghezia în formare găsește în uma-

[1] *Cercetări filozofice*, 1957, nr. 5, p. 177.

nism — care a jucat un rol important în lărgirea orizontului cultural — o armă de luptă împotriva înrobirii feudale. Umanismul, reforma și renașterea surpă pilonii spirituali de susținere a edificiului feudal. Aceleași preocupări teoretice le găsim la burghezia maghiară și la cea romînească încă puțin numeroasă (ca de altfel și la burghezia progresistă din Europa întreagă). Limba umaniștilor a fost una comună, studiile comune ; astfel nu putem vorbi de un umanism romînesc, german sau maghiar din Transilvania.

Socotesc că este absolut necesar a aminti alături de Honterus și Taurinus și pe umanistul Valentin Wagner (1510—1557), colaboratorul și continuatorul operei lui Honterus (are aceeași predilecție pentru opera lui Aristotel, publicînd în anul 1555 în limba greacă și latină *Libellus de virtutibus et vitiis.*

În manualul de Istoria filozofiei, autorii vor trebui să arate căror pături ale burgheziei au aparținut scriitorii umaniști și în ce condiții economice și sociale și-au creat opera.

O deosebită atenție merită tratarea iluminismului în mijlocul populației germane din Transilvania în secolul al XVIII-lea. Iluminiștii sași de seamă din acest timp, fiul de brutar Michael Hissmann (1752—1784) și baronul Samuel Bruckenthal (1721—1830) au poziții sociale deosebite și astfel atacă și probleme diferite din punctul de vedere al iluminismului. Putem socoti importanta operă filozofică a lui Michael Hissmann ca fiind progresistă atît prin poziția ostilă față de baza economică feudală existentă, cît și prin poziția sa ateistă și net materialistă.

După filozofia și gîndirea social-politică în orînduirea feudală (secolele XVI—XVII), tov. Mircea Ioanid propune capitolul *Lupta pe planul gîndirii filozofice, social-politice în perioada descompunerii orînduirii feudale, apariției și dezvoltării relațiilor capitaliste și a revoluțiilor burghezo-democratice.* În acest capitol, periodizarea amintește (pct. 10) concepțiile filozofice, social-politice ale gînditorilor sași din perioada de pregătire și desfășurare a revoluției de la 1848. După părerea noastră, ar fi bine să se acorde o mai mare atenție lui Maximilian Moltke și Johann Gött în locul lui Johann Friedrich Geltch, ale cărui idei politice erau deseori confuze și purtau o pronunțată amprentă naționalistă. Johann Gött, care a continuat tradiția de tipograf a lui Honterus, a militat în ziarele publicate de dînsul pentru progres și pentru înfrățirea națională din Transilvania.

În capitolul *Lupta dintre materialism și idealism în perioada înjghebării coaliției burghezo-moșierești și a formării statului național (1860—1880)*, proiectul de periodizare amintește pe Friedrich Krasser, Carol Weber și Julius Römer. Friedrich Krasser și Julius Römer, figuri reprezentative ale vieții intelectuale săsești în a doua jumătate a secolului al XIX-lea sînt de fapt gînditori progresiști cu poziție clar ateistă. Marea și curajoasa activitate publicistică a lui Römer între 1857—1914 popularizează lucrările lui Darwin și Haeckel și contribuie la afirmarea ideilor materialiste. Personalitatea lui Friedrich Krasser este cunoscută în mișcarea muncitorească internațională prin poezia sa „Antisylabus", care a fost recitată de docherii din Hamburg și de metalurgiștii din Chicago.

În lupta dintre marxism și filozofia burgheză în perioada transformării capitalismului premonopolist în imperialism (1900—1917) sînt amintiți cu concepții progresiste (pct. 8) Josef Capesius și Karl Friedrich Jickeli. În tratarea lui Josef Capesius trebuie luat în considerare că acest gînditor la bătrînețe a făcut unele concesii idealiste. Un loc de seamă între gînditorii progresiști sași la începutul secolului al XX-lea merită medicul Heinrich Siegmund (1867—1937) care editează și o revistă (Volksgesundheit) pentru propagarea ideilor darwiniste. Tezele ateiste ale acestui medic nu rămîn firește fără replică din partea cercurilor reacționare săsești.

ÎN LEGĂTURĂ CU PERIODIZAREA ISTORIEI FILOZOFIEI DIN ROMÎNIA

DE

S. IZSÁK (Cluj)

Consider schița tov. Mircea Ioanid pentru un *Proiect de periodizare a istoriei filozofiei din Romînia* ca un material valoros pentru deschiderea discuției în vederea redactării definitive a periodizării dezvoltării gîndirii filozofice de la noi. Este clar că fixarea definitivă a periodizării istoriei filozofiei din R.P.R. are importanță multiplă atît pe plan didactic, cît și pe plan științific. Aș insista mai mult asupra importanței sale în special în direcția pregătirii și redactării unui tratat de istoria filozofiei din R.P.R. Inexistența unei asemenea lucrări este una din lipsurile serioase ale culturii noastre și trebuie eliminată în cel mai scurt timp posibil. Astăzi cînd trăim epoca enciclopediilor, păturile largi avide de cultură așteaptă cu nerăbdare o asemenea lucrare și din domeniul filozofiei. Aș dori ca viitorul tratat sau manual de istorie a filozofiei din R.P.R. să aibă în același timp și un pronunțat caracter enciclopedic în sensul unei bogate bio-bibliografii menite pe de o parte să îndrepte greșelile faptice și de interpretare din dicționarele enciclopedice existente, iar pe de altă parte să umple multiplele goluri în această privință. Cred că cerințele amintite de mine sînt compatibile cu aspectul unei lucrări de istoria filozofiei.

Ca să rămîn la generalități propun ca redactorii viitorului volum de istoria filozofiei din R.P.R. să acorde o mai mare atenție problemelor de istorie a științelor de la noi, în ce privește *apariția, pătrunderea și răspîndirea gîndirii științifice* și *a diferitelor curente de gîndire științifică*. Este știut că ele constituie, în parte, suportul teoretic al manifestărilor gîndirii filozofice la mulți oameni de știință din trecutul cultural al patriei noastre, care, deși nefilozofi, totuși au dobîndit un rol și un loc de seamă în istoria filozofiei din țara noastră. Mă refer spre exemplu la prodigioasa evoluție a gîndirii științifice medicale, la bogatele tradiții progresiste ale medicinii românești și ale naționalităților conlocuitoare (maghiari, sași). Nu este întîmplător faptul că printre purtătorii unei gîndiri social-politice și filo-

zofice progresiste găsim un număr așa de impunător de medici. Deși schița de proiect redactată de tov. Mircea Ioanid ține seamă de factorii amintiți de mine, totuși cred că ar fi bine dacă s-ar asigura un loc mai important acestui deziderat. Natural, propunînd și pledînd pentru o mai mare atenție problemelor de istorie a științei în strînsă legătură cu apariția și dezvoltarea gîndirii filozofice, nu mă limitez nicidecum la domeniul medicinii, ci dimpotrivă mă gîndesc în aceeași măsură și la celelalte științe: biologia, zoologia, botanica, chimia, fizica, matematica, științele tehnice și altele, care au contribuit la lărgirea orizontului cunoștințelor și al gîndirii, care au înlesnit pe de o parte pătrunderea ideilor filozofice, iar pe de altă parte, mai tîrziu, apariția aportului original în domeniul gîndirii filozofice. De aci ar rezulta, după părerea mea, necesitatea consultării specialiștilor în domeniile respective ale istoriei diferitelor științe. Și aceasta nu numai în faza definitivării periodizării istoriei filozofiei, ci și în aceea a redactării.

1) Cred că observația tov. S. Ghiță, privitoare la separarea pe minorități a expunerii istoriei gîndirii filozofice în prima perioadă a apariției filozofiei la noi, este istorește justificată, avînd în vedere nu numai diferența tradițiilor culturale ale minorităților maghiare și săsești, ci și alte deosebiri sociale importante, care nu pot fi trecute cu vederea.

2) Propun să se acorde o atenție potrivită — poate chiar și un subcapitol special — relațiilor, influențelor reciproce ale minorităților naționale ca și relațiilor dintre romîni și minorități în domeniul gîndirii filozofice, și în mod special relațiilor dintre filozofia rusă și dezvoltarea gîndirii filozofice romînești în diferite etape istorice.

3) Propun ca medicii *Constantin Caracaș* și *Constantin Vîrnav* să figureze în istoria filozofiei de la noi. Cartea lui Caracaș *Topografia Munteniei* (1830) și aceea a lui Vîrnav *Rudimentum physiographiae Moldaviae* (1863) conțin o serie de idei interesante și caracteristice pentru gîndirea burgheziei din primele decenii ale secolului al XIX-lea.

4) Propun ca medicul socialist *Alexandru Spiroiu* să fie luat în considerare la definitivarea proiectului de periodizare.

Al doilea volum al Operelor lui Marx şi Engels *

Uriaşa revoluţie pe care a reprezentat-o apariţia filozofiei marxiste poate fi mai deplin urmărită de către cititorul din ţara noastră — acum, după ce a văzut lumina tiparului în limba romînă şi cel de-al doilea volum al operelor lui Marx şi Engels. Într-adevăr, volumul cuprinde roade ale laborioasei activităţi teoretice desfăşurate de clasicii marxismului într-o perioadă în care aceştia îşi *desăvîrşeau* evoluţia lor filozofică şi politică de la idealism la materialism (şi anume la materialismul *dialectic*, dezvoltat „pînă sus", cum s-a exprimat Lenin, adică extins la o concepţie materialistă a istoriei), şi de la democratismul revoluţionar la comunismul ştiinţific.

Lucrările şi articolele lui Marx şi Engels cuprinse în acest volum prezintă încă semnele unei etape de tranziţie, manifeste în special în modul de expunere, unde îşi mai fac loc resturi ale unei vechi terminologii abstract-filozofice. Cu toate acestea, ideea pretinsei rupturi între lucrările mai timpurii şi restul operei lui Marx şi Engels, ca şi atitudinea metafizic opusă, refuzul de a delimita ceea ce este tranzitoriu de ceea ce reprezintă un rezultat definitiv, avînd în vedere dezvoltarea şi fundamentarea ulterioară a unor teze expuse de Marx şi Engels — se dovedesc la fel de inconsistente. Căci *materialismul* consecvent, pînă sus, şi *spiritul partinic*, situarea pe poziţiile revoluţionare de clasă ale proletariatului — adică tocmai principalele însuşiri de care revizioniştii contemporani încearcă să golească conţinutul filozofiei marxiste — irump literalmente din fiece rînd lăsat de Marx şi Engels.

★

Întîlnindu-se la Paris, în august 1844, Marx şi Engels hotărîră să-şi expună împreună concepţia lor. Astfel se născu primul rod al prieteniei lor nemuritoare, lucrarea comună *„Sfînta familie sau Critica criticii critice. Împotriva lui Bruno Bauer & Co."*. Apărută în februarie 1845 la Frankfurt pe Main, *Sfînta familie* este în primul rînd opera lui Marx. Contribuţia lui Engels — cu excepţia unui substanţial paragraf despre Feuerbach — este exclusiv polemică; dezvoltările esenţiale aparţin lui Marx care, în procesul elaborării cărţii i-a lărgit de altfel problematica, folosind în acest scop şi manuscrise elaborate anterior.

Lucrarea trebuie privită ca preliminară *Ideologiei germane*. Fondatorii

* K. Marx şi Fr. Engels, *Opere*, vol. 2, E.S.P.L.P., Bucureşti, 1958. Volumul cuprinde lucrările: *Sfînta familie* de Marx şi Engels, *Situaţia clasei muncitoare din Anglia* de Engels şi articolele scrise de Engels pînă în februarie 1846.

marxismului îşi propuneau să supună unei critici sistematice întreaga ideologie germană, răfuindu-se totodată cu propria lor conştiinţă filozofică anterioară (cum s-a exprimat mai tîrziu Marx în celebra prefaţă la *Contribuţii la critica economiei politice)* [1]. *Sfînta familie* îşi îndreaptă ascuţişul polemic împotriva concepţiilor idealist-subiective ale tinerilor hegelieni în frunte cu Bauer. Marx şi Engels arătau că filozofia contradictorie a lui Bruno Bauer şi adepţilor săi Szeliga, Edgar Bauer şi alţii (această „sfîntă familie", cum îi caracteriza ironic Marx, făcînd aluzie atît la substratul spiritualist al concepţiilor propovăduite, cît şi la spiritul lor îngust de cerc) este o reeditare simplificată a speculaţiei hegeliene, distingîndu-se de aceasta doar prin coloratura pronunţat subiectivistă. Bauer — se demonstrează în *Sfînta familie* — a respins spiritul absolut hegelian numai pentru a înlocui idealismul *obiectiv* cu *idealismul* subiectiv al conştiinţei de sine, exacerbînd *un* element, o latură a complexului sistem hegelian (p. 155). Conştiinţa de sine — arăta Marx — reprezintă „caricatura *metafizică-teologică* a omului despărţit de natură ... Toate însuşirile *omeneşti* se prefac astfel *în chip mistic* în însuşiri ale imaginarei «conştiinţe de sine infinite»" (p. 154). Pe cît de radicală şi lipsită de prejudecăţi în aparenţă, pe atît de liberal-burgheză, saturată de filistinism şi mergînd pînă la un reacţionarism extrem era în fond „critica" profesată de Bauer, începînd încă din 1842. Anterior, ca reprezentant al „stîngii hegeliene", Bruno Bauer criticase conservatorismul hegelian, respingînd concepţia unui spirit absolut al istoriei. Propagînd ateismul, „Bauer a realizat ceva de seamă numai în domeniul istoriei originii creştinismului" [2]. Dar el hiperboliza semnificaţia religiei, criticînd-o totodată în mod cu totul superficial şi abstract, de pe poziţii pur idealiste. În politică, drept, economie, el nu vedea altceva decît tot atîţia *alter ego* ai religiei , în conştiinţa religioasă — „măsura tuturor lucrurilor". Reluînd ideile expuse în articolele din *Analele franco-germane,* Marx evidenţia în *Sfînta familie* caracterul eronat al concepţiilor lui Bauer, care identifica în permanenţă emanciparea religioasă, eliberarea de sub jugul religiei cu „emanciparea *politică*" şi chiar cu „emanciparea *omenească*" (socialismul). — Pe de altă parte, dogma fundamentală a teologiei — opoziţia între spirit şi materie — putea fi regăsită în filozofia conştiinţei de sine, care reprezenta — după cum arată Marx — „cea mai desăvîrşită expresie a *principiului creştin-german*" (p. 7). Evoluţia filozofico-politică a lui Bauer reflecta deconcertarea intelectualităţii burgheze în faţa eşecului înregistrat de radicalismul burghez german după 1842 şi a ascensiunii concomitente a mişcării proletariatului european. În revista *Allgemeine Literatur-Zeitung,* Bauer şi consorţii propovăduiau abandonarea luptei politice, concentrarea asupra activităţii filozofice „pure". Apărînd în postura de arbitri suverani şi demiurgi ai istoriei, pentru ei această istorie trebuia să fie opera cîtorva personalităţi izolate, purtători ai faimoasei conştiinţe de sine, îmbrăcînd forma „criticii". Hipercriticismul cercului Bauer („critica critică" cum o desemnează ironic Marx şi Engels) îşi îndreaptă focul împotriva „masei", în care ei văd principiul inert, stagnant al istoriei ; atacul culminează şi se concretizează în cele mai furibunde ieşiri împotriva mişcărilor proletariatului francez şi englez, împotriva comunismului, împotriva oricărei mişcări practic-revoluţionare.

Filistinismul grandilocvent, reacţionarismul, neîncrederea şi teama de mase,

[1] Marx-Engels, *Opere alese în două volume,* vol. 1, ed. a II-a, p. 372.

[2] Marx-Engels, *Opere alese în două volume,* vol. 2, ed. a II-a, p. 418.

ca şi idealismul concepţiilor propagate, au primit o replică viguroasă din partea autorilor *Sfintei familii*. *Sfînta familie* reprezintă şi din punct de vedere literar o realizare strălucită. Este unul din cele mai usturătoare pamflete ce s-au scris vreodată în istoria filozofiei ; nu numai logica necruţătoare, ci şi expunerea mustind de spirit, persiflarea subtilă, nimicesc pas cu pas argumentarea adversarului, acoperind-o de ridicol.

„Ceea ce combatem în critica lui Bauer — scriau Marx şi Engels în *Prefaţă* — este tocmai *speculaţia* care se reproduce în chip de *caricatură*" (p. 7). Dar, desigur, Marx şi Engels nu se puteau limita la evidenţierea *aspectului caricatural* al doctrinei tinerilor hegelieni (deformarea metodei lui Hegel). Puţinele pagini de sinteză pe care ni le-a lăsat Marx în celebrul paragraf intitulat „Misterul construcţiei speculative" dezvăluie în rînduri cu adevărat antologice întreg mecanismul mistificării hegeliene însăşi. — Inversiunea idealist-obiectivă constă în ridicarea noţiunii generale la rangul de substanţă a lucrurilor reale, concret-senzoriale. Poziţia idealistă, mistică în esenţă („ ... filozofia speculativă posedă tot atîtea întruchipări cîte lucruri există", p. 65), viciază întreaga cunoaştere. Filozoful speculativ se învîrteşte în cercul vrăjit al abstracţiei, neputînd atinge concretul real ; idealismul produce numai *iluzia* concretului. Ceea ce filozofia speculativă prezintă drept realitate nu sînt decît *„entităţi* abstracte ale intelectului" (p. 65). Filozoful speculativ, arată Marx, „dă formulelor abstracte ale intelectului, pe care numai intelectul abstract le poate crea, *numele* unor lucruri reale" (p. 66). Caracterul speculativ-mistic, inerent idealismului, afectează însăşi dialectica hegeliană, care surprinde într-o manieră totalmente deformantă şi unilaterală autodezvoltarea obiectului şi activitatea de cunoaştere a gîndirii [1].

În fapt, idealismul „proclamă drept *autoactivitate* a subiectului absolut, a „Fructului", *propria* sa activitate, prin care *el trece* de la reprezentarea măr la reprezentarea pară" (p. 66). Marx nu ignoră desigur (spre deosebire de Feuerbach şi întreaga stîngă hegeliană) elementele pozitive de cunoaştere aduse de Hegel *în pofida idealismului* său : („înlăuntrul expunerii *speculative*, Hegel face foarte adesea o expunere *reală* care surprinde lucrul însuşi", p. 66). Dar „măestria sofistică" proprie modului de expunere hegelian nu reuşeşte să ascundă geniului lui Marx tarele fundamentale ale metodei şi sistemului hegelian.

Unde duce idealismul hegelian ? În primul rînd, la răsturnarea şi proiectarea deformată a raporturilor reale, la văduvirea lor de conţinut concret, subsistent prin sine însăşi : „Hegel aşază lumea cu *capul* în jos..." (p. 216). „Întreaga *Fenomenologie* vrea să demonstreze că *conştiinţa de sine e singura* şi *întreaga realitate*" (idem). — În al doilea rînd, contracarînd preţioasele cuceriri ale dialecticii — metodă critică şi revoluţionară prin esenţa ei — idealismul eşuează în cel mai cras reacţionarism, concepînd soluţia problemelor reale în spiritualizare, în sublimarea lor în conştiinţă. Reluînd concluziile la care ajunsese deja în *Manuscrise economico-filozofice*, unde criticase concepţia hegeliană despre înstrăinare şi înlăturarea ei, Marx arată că „ ... toată munca distructivă a avut ca rezultat *filozofia cea mai conservatoare*, pentru că îşi închipuie că a biruit *lumea obiectivă*, lumea sensibilă reală, de îndată

[1] Nu e suprinzător faptul că revizioniştii hegelianizanţi ai marxismului, promovînd teza pretinsei identităţi absolute între dialectica hegeliană şi dialectica marxistă, preferă să ocolească critica fără echivoc făcută în *Sfînta familie*, construcţiei speculative.

ce a transformat-o într-un „lucru gîndit" (p. 216 ; vezi şi p. 92).

În ce priveşte concepţiile cercului Bauer, acestea nu fac decît să potenţeze la maximum laturile negative ale filozofiei hegeliene. De pildă, în domeniul filozofiei istoriei. „Dubla inconsecvenţă" pe care o cuprinde filozofia hegeliană a istoriei (vezi p. 96), Bauer o înlătură *de la dreapta*, înlocuind idealismul obiectiv prin subiectivism voluntarist, identificînd spiritul absolut hegelian cu activitatea conştiinţei de sine, a cărei formă superioară ar fi „critica" — întruchipată de cîteva personalităţi alese, făuritorii imaginari ai istoriei. Hegel a căutat să demonstreze obiectivitatea mişcării istorice ; dar garantul obiectivităţii la Hegel este spiritul absolut, un adaos străin, fantastic. Grava inconsecvenţă a idealismului obiectiv, care-l condamnă la un eşec total, constă în admiterea existenţei naturii şi societăţii independent numai faţă de conştiinţa individuală, dar nu şi faţă de conştiinţă în genere, faţă de pretinsul spirit ; de aceea între idealismul obiectiv şi cel subiectiv nu există o graniţă de netrecut. Numai materialismul poate combate pînă la capăt, radical, idealismul subiectiv.

În sistematica polemică dusă împotriva concepţiilor baueriene, detaliile secundare nu mai pot stîrni un interes acut (Lenin remarcă aceasta în conspectele sale [1]). Dar subiectivismul lui Bauer, dincolo de forma sa exterioară, poate servi drept prototip al oricărei concepţii subiectiviste a istoriei [2]. Ceea ce asigură deplina actualitate a *Sfintei familii*, ca şi a altor lucrări marxiste, constă tocmai în îmbinarea aplicării la obiect cu critica idealismului *în general*, căruia Marx şi Engels îi opun nu numai materialismul lui Feuerbach, ci materialismul *istoric*.

Sfînta familie este una din cele mai vii mărturii a influenţei hotărîtoare exercitate de Feuerbach asupra lui Marx şi Engels în perioada trecerii lor la materialism. În această lucrare, entuziasmul lor faţă de cel mai înaintat filozof contemporan este la zenit. Engels vorbeşte în termeni plini de însufleţire şi inspiraţie poetică despre „demonstraţiile geniale ale lui Feuerbach" (p. 103—104). La rîndul său, Marx arată că meritul epocal al lui Feuerbach a fost de a opune *„filozofia trează beţiei speculative"* (p. 140). Spre deosebire de stînga hegeliană — Strauss şi Bauer — care au rămas înlăuntrul idealismului hegelian, criticînd sistemul în mod unilateral, din punctul de vedere al *unuia* din elementele sale, rupt şi opus metafizic celorlalte — Feuerbach a nimicit idealismul în ansamblu, respingînd însăşi concepţia despre *spiritul absolut*, punînd în locul acestuia *„omul real întemeiat pe natură"* (p. 155—156). Faptul că „omul real", fiind produsul propriei sale activităţi social-istorice, nu poate fi întemeiat unilateral pe natură — nu rămînea desigur în afara atenţiei lui Marx şi Engels, care depăşiseră limitele materialismului antropologic. Dar ruptura definitivă, sistematică şi făţişă cu feuerbachismul avea să-şi găsească expresia abia în *Tezele asupra lui Feuerbach* şi *Ideologia germană*.

Trecînd pe poziţii materialiste, Marx studiază intens în 1844 gîndirea filozofică franceză şi engleză. Sinteza magistrală a acestor studii o reprezintă cunoscuta expunere din capitolul V al *Sfintei familii* intitulată : *Bătălie critică împo-*

[1] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, p. 22.

[2] Plehanov, de pildă, se referea adesea, în polemica sa cu narodnicii ruşi, la precedentul filozofic creat cu jumătate de veac în urmă : „...radicalismul abstract al lui Bauer ne aminteşte în multe privinţe „metoda subiectivă" a noastră, rusească" *(Opere filozofice alese*, Moscova, 1956, vol. I, p. 468 ; vezi de asemenea p. 670, 672, 685 etc.).

triva materialismului francez[1]. Marx expune aici istoria materialismului *englez* şi *francez* din secolele XVII—XVIII. Puterea de individualizare a fiecărui filozof considerat — chiar şi a unor figuri de-al doilea plan — este remarcabilă. Marx subliniază condiţionarea reciprocă a dezvoltării *materialismului* şi *ateismului* militant în lupta împotriva speculaţiei idealiste şi a reacţiunii clericale. În problema spinoasă a influenţelor, Marx sugerează caracterul selectiv, nearbitrar al receptării lor şi mularea potrivit materialului asupra căruia se exercită. Senzualismul lui Locke — arată Marx — a fost dezvoltat pe continent, deoarece corespundea cerinţelor societăţii franceze din secolul XVIII. Caracterul vieţii practice determină deci fizionomia teoretică a epocii respective. Interesul dialectic, concentrat asupra momentelor hotărîtoare, de „criză", în apariţia sau declinul unei anumite orientări filozofice — acelaşi interes care îl determinase odinioară pe tînărul Marx să atragă atenţia asupra importanţei curentelor cu care se încheie istoria filozofiei greceşti — îl *face acum să nu se oprească, de pildă*, la genialul Diderot, insistînd în schimb asupra lui Pierre Bayle, cel ce a subminat prin scepticismul şi ateismul său „metafizica" secolului XVII, deschizînd astfel drumul materialismului secolului luminilor. Marx conturează în formule pregnante liniile mari ale dezvoltării materialismului francez, dezvăluind originea şi conţinutul celor două tendinţe existente în sînul lui. Prima orientare este materialismul *mecanicist*, care „*duce la ştiinţele naturii în sensul strict al cuvîntului*" (p. 146), cea de-a doua orientare, specific iluministă, a dus finalmente la socialism şi comunism (utopic). Într-adevăr : „Dacă împrejurările sînt acelea care îl formează pe om, trebuie să facem ca împrejurările să fie omeneşti ..." (p. 146).

Marx caracterizează materialismul ca „ ... doctrină a *umanismului real* şi ca baza *logică* a *comunismului*" (p. 147). Idealism şi nu materialism, filozofare abstractă în aşteptarea împlinirii „de la sine" a necesităţii imanente istorice şi nu luptă de clasă *organizată*, conştientă — iată la ce s-ar reduce după falsificatorii de azi ai marxismului „sensul umanismului" operelor din 1844 ale lui Marx. Totală mistificare ! Căci Marx subliniază, în repetate rînduri, că umanismul real respinge orice idealism ; acesta din urmă este *antiumanism*, reflexul în conştiinţă a mizeriei vieţii reale, împăcarea cu o realitate căreia îi conferă nimbul înşelător al spiritualităţii. Umanism real în afara materialismului şi comunismului nu poate exista. Numai materialismul — şi anume materialismul istoric — dezvăluie adevărata natură, socială, a omului. Iar comunismul, — cauza eliberării *oamenilor muncii* fără de care umanismul rămîne un deziderat etic neputincios, o fază goală sau devine chiar o diversiune reacţionară — este o problemă *practic-revoluţionară*.

În *Sfînta familie* se conturează deja unele elemente principale ale concepţiei materialiste a istoriei, economiei politice şi socialismului ştiinţific (deşi, cum spuneam, terminologia cu care operează Marx nu este pe deplin cristalizată). Într-un pasaj polemic, Marx atrage atenţia, de pildă, asupra importanţei cunoaşterii „modului nemijlocit de producere a vieţii însăşi", criticînd concepţia idealistă după care „istoria îşi are obîrşia nu în producţia *materială* grosolană de pe pămînt, ci în formaţiile nebuloase ale norilor de pe cer" (p. 168). În altă parte, Marx atinge problema raportului dintre stat şi „societate civilă", relevînd constituirea statului pe temelia unor relaţii care nu aparţin sferei politicului. Statul burghez modern este caracterizat ca

[1] O apreciere elogioasă la Lenin. *Caiete filozofice*, p. 26.

„ ... produsul societăţii civile, pe care propria ei dezvoltare a împins-o să se smulgă din vechile cătuşe politice" (p. 127), — „... Viaţa civilă este aceea care cimentează statul" (p. 135). După cum spulberă superstiţiile etatiste, tot aşa Marx nimiceşte şi credinţa în forţa de sine stătătoare, creatoare de istorie, a ideilor. Nu este desigur vorba de o subapreciere a rolului teoriei în mişcarea istorică. Dar, împotriva unor idealişti înveteraţi, Marx sublinia faptul că ideile nu pot depăşi sau învinge prin sine însele decît „cadrul ideilor vechii rînduieli a lumii'" şi nu însăşi această rînduială. „Pentru înfăptuirea ideilor este nevoie de oameni care trebuie să întrebuinţeze forţa practică" (p. 133). De aceea şi lupta de eliberare a omului constă nu în bătăliile autonome ale spiritului, ci în acţiunea practic-revoluţionară. Tocmai de aceea, purtătoarele acestei acţiuni, masele, sînt adevăratele făuritoare ale istoriei, înfăptuitoarele progresului istoric. Nu se poate vorbi însă de o masă abstractă, nediferenţiată, aceeaşi în toate timpurile şi toate locurile, aşa cum face „critica critică", ci de clase. În *Sfînta familie*, Marx emite minunata previziune pe care desfăşurarea furtunoasă a istoriei ultimului secol a verificat-o integral: „O dată cu profunzimea acţiunii istorice va creşte deci şi amploarea masei care o înfăptuieşte" (p. 91). În ce priveşte rolul obiectiv şi eficienţa acţiunii personalităţii în istorie, acestea sînt determinate de caracterul şi cerinţele epocii date şi de felul în care respectiva personalitate înţelege necesitatea istorică, şi interesele clasei pe care o reprezintă. Robespierre şi Saint-Just s-au prăbuşit deoarece ei visau la democraţia antică, în timp ce regimul care se năştea era regimul burgheziei; Napoleon a căzut deoarece intrase în cele din urmă în conflict cu „societatea civilă", cu burghezia franceză, ale cărei interese a încercat să le subordoneze statului înţeles ca scop în sine. Dezvăluirea adevăratului conţinut al iluziilor epocii iacobine şi napoleoniene era şi una din premisele interpretării ştiinţifice a gîndirii germane premarxiste în care aceste iluzii şi-au găsit reflectarea lor într-un fel sau altul, făcînd epocă.

Un loc însemnat în *Sfînta familie* îl ocupă observaţiile lui Marx în jurul cărţii lui Proudhon, apărute în 1840, *Ce este proprietatea?* Ridicîndu-se împotriva atacurilor lui Edgar Bauer, Marx apreciază cartea lui Proudhon ca un aport valoros în literatura socialistă. Proudhon capătă elogiul lui Marx pentru atitudinea sa în sprijinul clasei celei mai oropsite, pentru faptul că interesul său teoretic nu este o speculaţie nebuloasă, o divagaţie lipsită de răspundere, ci o încercare sinceră şi originală de a rezolva problemele prezentului. Dar în ansamblul aprecierilor pozitive ale cărţii lui Proudhon pot fi distinse deja serioase rezerve critice, care definesc originalitatea poziţiei lui Marx. Meritul lui Proudhon constă în aceea că a supus criticii „sfînta sfintelor" economiei politice — proprietatea privată, pe care economiştii o luau ca bază intangibilă a studiului lor (p. 34). „Proudhon a luat în serios *aparenţa umană* a relaţiilor economice, şi a opus-o cu hotărîre realităţii inumane" (p. 36). Totuşi, Proudhon rămîne la punctul de vedere al economiei politice burgheze deoarece nu pune problema înlăturării definitive a proprietăţii private. „Ideea *„posesiunii egale"* exprimată în termenii economiei politice, adică tot într-o formă înstrăinată, faptul că *obiectul* ca *existenţă pentru om* ... este în acelaşi timp *existenţa determinată a omului pentru un alt om, relaţia umană* a omului *faţă de alt om, comportarea socială a omului faţă de om*. Proudhon suprimă înstrăinarea economico-politică, rămînînd *în cadrul* acestei înstrăinări" (p. 47). Critica proudhonistă a proprietăţii private se întemeiază pe principiul politic al egalităţii. Or, soluţia trebuie căutată în legile evoluţiei economice însăşi.

Proudhon nu cere înlăturarea proprietăţii private sub oricare formă ar apărea ea (de altfel, arată Marx, Proudhon critică proprietatea privată în general, fără a studia determinările sale concrete), ci egalizarea ei sub forma *posesiunii*, care nu este de fapt decît perpetuarea şi extinderea proprietăţii private. (Acelaşi caracter are şi propunerea egalizării salariilor, utopie proudhonistă pe care Marx o consemnează critic în *Manuscrise economico-filozofice).* În acelaşi timp, Marx indică trăsătura fundamentală a orînduirilor ce se mişcă în sfera producţiei de mărfuri : raporturile economice între oameni apar ca raporturi mijlocite de lucruri, înstrăinate.

În opoziţie cu Proudhon, Marx schiţează adevărata rezolvare a problemelor eliberării masei celei mai asuprite şi exploatate, *clasa muncitoare.* Într-un extrem de important pasaj, despre care Lenin scrie că denotă „concepţia aproape formată a lui Marx asupra rolului revoluţionar al proletariatului" [1], Marx expune teze principale ale socialismului ştiinţific. Viaţa economică — arată el — se mişcă între doi poli opuşi : proletariatul şi bogăţia. Cele două laturi ale proprietăţii private, ale raportului economic, sînt personificate de două clase sociale : clasa posedantă şi proletariatul. Antagonismul economic se manifestă ca antagonism de clasă. Proletariatul este latura negatoare, revoluţionară a opoziţiei. Rolul istoric de negator al proprietăţii private aparţine clasei muncitoare în mod *obiectiv, în sine.* Mişcarea economică duce la punctul culminant cînd proprietatea privată reclamă transformarea în contrariul ei, suprimarea sa. Dar *nu de la sine* se înfăptuieşte această trecere, ci numai prin lupta laturilor opuse. Eliberîndu-se pe sine, proletariatul eliberează întreaga societate, deoarece înlătură exploatarea în genere. El o înlătură nu în idee, în conştiinţă, ci în mod practic, organizîndu-se şi păşind pe calea luptei de clasă revoluţionară.

Încheind studiul cărţii lui Marx şi Engels — ale cărei idei principale am căutat să le relevăm pe scurt — se impune constatarea că în *Sfînta familie,* ca şi în atîtea opere marxiste, marxismul este elaborat tocmai prin şi în procesul criticării concepţiilor idealiste şi reacţionare. Vom conchide că în genere lupta împotriva ideologiei burgheze şi dezvoltarea creatoare a teoriei, nu au fost şi nu sînt două sarcini paralele, fără o legătură intimă, obligatorie între ele. Întreaga istorie a marxism-leninismului ne demonstrează că această învăţătură a fost creată şi dezvoltată în legătură cu practica mişcării revoluţionare, cu lupta împotriva ideologiei burgheze, îndeosebi a formelor ei cele mai periculoase, de natură reformistă şi revizionistă.

★

Cea de-a doua lucrare din volumul recenzat aparţine lui Engels şi se intitulează *„Situaţia clasei muncitoare din Anglia".* Această lucrare a fost scrisă de Engels în intervalul de timp cuprins între mijlocul lui noiembrie 1844 şi mijlocul lui martie 1845, fiind rodul unei munci asiduie de cercetare prealabilă ce a durat aproape doi ani (noiembrie 1842—august 1844).

Deşi *Situaţia clasei muncitoare din Anglia* cunoaşte unele lipsuri la care se referea însuşi autorul spre sfîrşitul vieţii sale [1], lipsuri inerente perioadei de for-

[1] V. I. Lenin, *Caiete filozofice,* p. 12.

[1] „Aproape că nici nu e necesar să mai menţionez că punctul de vedere general-teoretic al acestei cărţi, adică cel filozofic, economic şi politic, nu corespunde întru totul punctului meu de vedere actual. În 1844 nu exista încă socialismul internaţional modern, care a fost dezvoltat între timp ca ştiinţă mai ales şi aproape exclusiv datorită străduinţelor lui Marx. Cartea mea reprezintă numai o fază a dezvoltării sale embrionare". Şi

mare filozofică și politică a lui Engels, cînd, ca și Marx, acesta abia trecea de la idealism la materialism și de la democratism revoluționar la comunism, lucrarea se bucură totuși de admirabile însușiri : cunoașterea aprofundată și descrierea veridică a realității sociale engleze de la începutul celui de-al V-lea deceniu al secolului trecut, în toată goliciunea ei, pe baza unui bogat material faptic și a unei analize de o rigoare științifică demnă de admirație ; concluzii și previziuni ipotetice a căror justețe a demonstrat-o viața în dezvoltarea ei ulterioară, o nestrămutată încredere în rolul istoric al proletariatului ca gropar al societății capitaliste. Tocmai asemenea calități l-au determinat pe Lenin să spună despre *Situația clasei muncitoare din Anglia* că este una dintre cele mai bune opere ale literaturii socialiste ; că este o teribilă acuzare adusă capitalismului și burgheziei ..., cel mai autentic tablou al situației proletariatului contemporan" [1].

În această lucrare, Engels a urmărit diferite fenomene sociale în însăși dezvoltarea lor și le-a explicat prin cauzele lor adevărate, relevînd substratul lor economic condiționat în ultima instanță de dezvoltarea forțelor de producție.

Lucrarea este alcătuită din 12 capitole. În „Introducere", Engels analizează desfășurarea revoluției industriale engleze, arătînd importanța și urmările ei pentru Anglia : dezvoltarea tuturor ramurilor de producție, apariția proletariatului, dezvoltarea marilor orașe etc. „Revoluția industrială — scrie Engels — are pentru Anglia aceeași importanță ca și revoluția politică pentru Franța și cea filozofică pentru Germania, iar distanța dintre Anglia de la 1760 și cea de la 1844 este cel puțin tot atît de mare ca aceea dintre Franța de sub Ancien régime și Franța revoluției din iulie. Dar rodul cel mai de seamă al acestei revoluții industriale este proletariatul englez" (p. 262—265).

Ocupîndu-se în capitolul următor de „proletariatul industrial", Engels completează concluzia din introducere, după cum urmează : „Diviziunea muncii, folosirea forței hidraulice și în special a forței aburului și mașinismul, iată cele trei mari pîrghii cu care industria se străduiește de la mijlocul secolului trecut să scoată lumea din țîțîni. Mica industrie a creat burghezia, marea industrie a creat clasa muncitoare și a ridicat pe tron un mic număr de aleși din rîndurile burgheziei, dar numai pentru a-i răsturna cu atît mai sigur mai tîrziu" (p. 269).

În continuare, pe bază de date și observații proprii, Engels expune rezultatul cercetărilor sale efectuate asupra marilor orașe — așa cum și este intitulat acest capitol. Aici, în marile orașe, principiile societății capitaliste acționează mai puternic, iar roadele lor nefaste sînt mai vizibile. „Indiferența, nepăsarea cu care fiecare se izolează în cercul intereselor sale particulare te izbesc în mod cu atît mai respingător și mai jignitor, cu cît numărul ... indivizilor înghesuiți într-un spațiu restrîns este mai mare ; și pretutindeni această izolare a individului, acest egoism nemărginit este principiul de bază al societății actuale, nicăieri ele nu se manifestă atît de fățiș, atît de nerușinat, atît de conștient ca aici, în învălmășeala marelui oraș ..., scrie Engels.

Așa se face că războiul social, războiul tuturor împotriva tuturor, este declarat aici pe față".

În Londra sau Manchester, Birmingham sau Leeds etc., aceeași situație : pe de o parte, cartierele luxoase, în care locuiește burghezia și administrația bur-

---

așa cum embrionul omenesc reproduce în primele faze ale dezvoltării sale bronhiile strămoșului nostru, peștele, la fel și această carte trădează peste tot urmele unuia dintre predecesorii socialismului modern : filozofia clasică germană" (Marx-Engels, *Opere*, vol. 2, E.S.P.L.P., 1958, p. 671).

[1] V. I. Lenin, *Marx-Engels, Marxism*, E.P., 1958, p. 54.

gheză, iar pe de altă parte, cartierele mizere, cu străzi pline de gunoaie şi băltoace, cu locuinţe insalubre, cu oameni în zdrenţe şi veşnic flămînzi etc. Această situaţie explică de ce războiul social apare din ce în ce mai evident a fi războiul celor săraci împotriva celor bogaţi, al proletariatului împotriva burgheziei.

Explicaţia situaţiei mizere a proletariatului englez, constatată ca o urmare a cercetării marilor oraşe, Engels o găseşte în înseşi relaţiile de producţie ale societăţii capitaliste şi în special în concurenţă, care face obiectul capitolului următor.

Engels arată în acest capitol necesitatea apariţiei crizelor economice pe o anumită treaptă de dezvoltare a mijloacelor de producţie în capitalism. El descrie cursul unei crize şi arată inevitabilitatea repetării crizelor, precum şi influenţa lor asupra modului de viaţă al proletariatului.

O altă cauză, deşi nu cea mai importantă, care a determinat situaţia mizeră a proletariatului englez este analizată de Engels în capitolul intitulat *Imigraţia irlandeză*.

Analiza structurii economice şi politice a societăţii engleze din acel moment i-a permis lui Engels să explice în mod ştiinţific cauzele situaţiei mizere a proletariatului englez. Degenerarea fizică, mizeria morală şi lipsa de dezvoltare intelectuală a oamenilor muncii din Anglia la acea dată, Engels a explicat-o, după cum am văzut mai sus, prin înseşi cauzele care îi dăduseră naştere şi îi perpetuau existenţa : lipsa de locuinţă, de îmbrăcăminte, de hrană, condiţii de muncă inumane, imposibilitatea educării morale şi intelectuale etc. În acelaşi timp, el a tras concluzia ce se impunea : pentru a se înlătura consecinţele, mai întîi trebuie înlăturate cauzele. Înlăturarea cauzelor însă înseamnă înlăturarea pe cale revoluţionară a orînduirii capitaliste, ceea ce nu se poate realiza decît prin lupta de clasă a proletariatului organizat. Acesta este cuprinsul capitolului intitulat „Concluzii".

În capitolul IX, intitulat *Mişcările muncitoreşti*, după ce face un istoric al luptei proletariatului împotriva burgheziei, arătînd fazele principale pe care le-a parcurs această luptă — de la formele luptei indirecte la asociaţii —, Engels analizează mişcarea chartistă, reliefînd necesitatea unirii acesteia cu socialismul.

În încheiere, Engels vorbeşte despre „poziţia burgheziei faţă de proletariat", relevînd metodele folosite de ea în lupta împotriva proletariatului, fătărnicia acestei clase, precum şi inevitabilitatea pieirii ei. Şi tot în acest capitol el combate teoria malthusianistă asupra populaţiei, arătînd caracterul ei profund neştiinţific.

De la un capăt la altul această lucrare este un act de acuzaţie la adresa burgheziei. Şi dacă unele dintre previziunile lui Engels nu s-au realizat în timpul scurt pe care el îl prevedea, datorită înflăcărării tinereşti de care era însufleţit — aşa cum a afirmat el însuşi — ele s-au realizat totuşi mai tîrziu ; orînduirea capitalistă a fost deja răsturnată pe a treia parte a globului, pe calea luptei de clasă revoluţionare, pe baza unirii mişcării muncitoreşti cu socialismul, aşa cum punea problema Engels, cu o remarcabilă clarviziune, acum mai bine de un veac.

Cu toate că posibilităţile de informare şi metodele şi procedeele de investigare s-au dezvoltat foarte mult din vremea cînd a scris Engels această lucrare, *Situaţia clasei muncitoare din Anglia* rămîne şi în zilele noastre un model de prim rang pentru cercetătorii marxişti din domeniul sociologiei.

★

În volumul al doilea al operelor lui Marx şi Engels mai sînt incluse şi următoarele articole ale lui Engels, scrise în

perioada octombrie 1844—ianuarie 1846 : *Date suplimentare cu privire la situația clasei muncitoare din Anglia, O grevă în Anglia* și *Istoricul legilor cerealelor în Anglia* — articole ce întregesc lucrarea mai sus amintită ; *Socialismul pe continent* — articol în care se trec în revistă succesele înregistrate de mișcarea socialistă la acea dată în special — în Franța și Germania ; *Succesele rapide ale comunismului în Germania* (1—3) și *Două cuvîntări rostite la Elberfeld,* articole ce „... prezintă un interes deosebit, deși mai poartă urmele influenței concepțiilor filozofice ale lui Feuerbach, care nu fuseseră încă complet învinse. Aceste lucrări cuprind un vast material referitor la Marx și Engels și oglindesc intensa muncă agitatorică și organizatorică depusă de Engels în Provincia Renană în iarna 1844/1845" [1]. Tot în acest volum mai sînt cuprinse : *Recentul masacru de la Leipzig. Mișcarea muncitorească din Germania* — în care Engels demască pe cei ce au pus la cale acest monstruos masacru, arătînd totodată că acest eveniment va avea urmări bune din punctul de vedere al proletariatului, întrucît va contribui în oarecare măsură la dezvoltarea mai rapidă a mișcării proletare : *Situația din Germania* (1—3) — în care Engels a făcut o analiză a structurii de clasă a societății germane și a arătat influența revoluției franceze asupra Germaniei ; *Un fragment al lui Fourier despre comerț* — în care Fourier este considerat ca fiind unul dintre cei mai de seamă reprezentanți ai socialismului utopic critic". „*Descrierea coloniilor comuniste de dată mai recentă și care mai ființează încă* — articol în care după ce sînt descrise condițiile de muncă din diferite colonii comuniste, Engels trage concluzia următoare : „Atunci cînd muncitorii sînt de acord între ei, cînd sînt solidari și urmăresc un singur scop, ei sînt infinit mai puternici decît cei bogați" ; *Sărbătoarea națiunilor la Londra* — despre care putem spune că este anticiparea viitoarei lozinci „Proletari din toate țările uniți-vă", întrucît în acest articol, Engels proclamă unitatea de interese ale proletariatului din toate țările, demascînd cosmopolitismul burghez.

„Aceste două lucrări, ca și *Declarația* lui Karl Marx din 18 ianuarie 1846 (cuprinsă de asemenea în acest volum), prezintă un mare interes, deoarece sînt primele manifestări publice ale întemeietorilor socialismului științific îndreptate împotriva „adevăraților" socialiști, ale căror concepții pseudo-socialiste micburgheze au constituit o piedică serioasă în calea dezvoltării mișcării revoluționare proletare și democratice din Germania ..." *(Ibidem,* p. IX).

★

Volumul al doilea al *Operelor* întemeietorilor marxismului, prin bogăția de idei care le caracterizează, reprezintă un neprețuit ajutor pentru cei ce studiază filozofia proletariatului, ca și pentru toți oamenii muncii din țara noastră. Apărut într-un moment de ofensivă revizionistă împotriva marxism-leninismului, volumul oferă solide argumente teoretice pentru zdrobirea oricărei încercări de denaturare a concepției proletare despre lume.

S. Vieru — E. Drob

Raportul dintre materialismul dialectic și științele particulare*

Lucrarea care dezbate tema indicată în titlu a fost tradusă după originalul în limba bulgară apărut în Editura Academiei de Științe a R. P. Bulgaria la Sofia

[1] Vezi introducerea la acest volum a Institutului de marxism-leninism de pe lîngă C.C. al P.C.U.S., p. VII—VIII.

* Todor Pavlov, *Filozofia materialist-dialectică și științele particulare.* E.S.P.L.P., București, 1958.

în 1956 şi reprezintă stenograma primelor trei prelegeri ţinute în faţa aspiranţilor de la diferite institute şi secţii ale Academiei Bulgare de academicianul Todor Pavlov.

Autorul lucrării, preşedintele Academiei de Ştiinţe a R. P. Bulgaria, este un cunoscut savant şi militant social. Filozof remarcabil, el a început încă din 1920 să desfăşoare o bogată activitate ştiinţifică, în spiritul puternicelor tradiţii materialiste existente în Bulgaria în domeniul filozofiei. Lucrările sale au cuprins o arie largă a cercetării filozofice : materialismul dialectic şi istoric, estetica marxist-leninistă, istoria gîndirii filozofice şi sociale din Bulgaria, critica filozofiei burgheze (îndeosebi a idealismului subiectiv al lui Rehmke, care era răspîndit în Bulgaria). De asemenea, academicianul Pavlov s-a ocupat de problemele criticii literare şi lingvisticii.

Printre lucrările sale citäm doar cîteva : *Idealismul şi materialismul* (1928), *Teoria generală a artei* (1937), *Materialismul şi alte curente filozofice* (1940), *Problemele fundamentale ale materialismului dialectic cu privire la cunoaştere* (1945), *Problemele fundamentale ale esteticii* (1949), *Istoria gîndirii marxiste în Bulgaria* (1954), *Teoria reflectării* (1951), *Bazele învăţăturii miciuriniste în lumina materialismului dialectic. Bazele învăţăturii lui I. P. Pavlov în lumina materialismului dialectic* (1957) etc.

Lucrarea lui Todor Pavlov abordează unele probleme de mare actualitate pentru ştiinţa contemporană în ansamblu, pentru filozofie în mod special. Apariţia ei în limba romînă constituie un real aport la lupta care se desfăşoară astăzi pe frontul ideologic, deoarece în jurul precizării obiectului filozofiei ştiinţifice, a raportului existent între ea şi ştiinţele particulare, — din domeniul naturii sau societăţii — se desfăşoară o luptă ascuţită care exprimă în ultimă instanţă lupta între cele două orientări fundamentale în filozofie : materialismul şi idealismul.

În prima prelegere, academicianul T. Pavlov stabileşte trăsăturile comune, elementele de înrudire, de analogie, de similitudine, dintre filozofia ştiinţifică şi ştiinţele particulare. În acest scop, autorul face o scurtă incursiune istorică în însuşi procesul cunoaşterii, în însuşi procesul formării teoriei ştiinţifice. Autorul dezbate în mod aprofundat caracterizarea dată de Lenin teoriei ştiinţifice. Ca o generalizare a experienţei şi a practicii umane, ştiinţa îşi are formele, trăsăturile distinctive şi legităţile sale specifice. Conturîndu-le, autorul încearcă să răspundă la întrebarea : care este conţinutul şi sfera noţiunii de ştiinţă în genere ? Fiecare ştiinţă reprezintă înainte de toate un sistem sau o totalitate determinată de noţiuni, categorii, legi, care la rîndul lor sînt întotdeauna imaginile subiective ale lucrurilor şi fenomenelor obiective. În funcţie de condiţiile concrete din diferite orînduiri sociale şi epoci, acestea ne oferă cunoştinţe obiective adevărate, mai mult sau mai puţin complete despre lucrurile şi fenomenele obiective reale, despre realitatea socială şi naturală. Fără acestea nu există ştiinţă.

Paralel cu aceasta, în lucrare se analizează procesul separării doctrinelor filozofice de teoriile şi concepţiile ştiinţelor particulare, ca şi necontenita tendinţă a întregii cunoaşteri ştiinţifice umane de a fi just călăuzită şi dezvoltată pe baza legilor ştiinţifice şi metodologice cele mai generale, de a fi legată şi unită cu filozofia, ca cea mai generală ştiinţă despre lume, ca teorie a dezvoltării tuturor fenomenelor din natură şi societate. Filozofia a cucerit rangul de ştiinţă numai o dată cu apariţia filozofiei materialist-dialectice. Analizînd acest aspect esenţial, autorul stabileşte elementele comune dintre filozofie şi ştiinţele particulare : caracterul obiectiv, ştiinţific al noţiunilor, cate-

goriilor, teoriilor și metodelor de care se servesc aceste științe, în scopul de a explica just realitatea obiectivă — societatea și natura —, în vederea transformării sale corespunzătoare.

Pornind de la aceste elemente comune, se pot desprinde totodată deosebirile existente, dar aceasta numai sub raport cantitativ, privind doar sfera de aplicabilitate a noțiunilor, categoriilor etc.

Cea mai mare parte a lucrării este consacrată reliefării deosebirii esențiale dintre filozofia științifică ca filozofie și științele particulare ca atare. Filozofia nu este nici o știință a științelor, nici o simplă sumă sau totalitate a științelor particulare. Ea este o știință de sine stătătoare cu obiectul și problemele ei specifice, care se deosebesc calitativ de obiectul și problemele oricărei științe particulare luate în parte și a tuturor științelor particulare luate în totalitatea sau unitatea lor.

Autorul arată că obiectul specific al filozofiei este, înainte de toate, raportul dintre existență și conștiință, dintre existența socială și conștiința socială. Poziția față de această problemă fundamentală a oricărei filozofii determină cele două linii în filozofie: materialistă și idealistă.

Problema fundamentală a filozofiei este indisolubil legată de analiza categoriei filozofice a materiei. Categoria filozofică, gnoseologică, a materiei ca realitate obiectivă existentă independent de conștiința omului, și care se reflectă din ce în ce mai profund în ea, este valabilă atît pentru filozofie cît și pentru toate științele particulare. Negarea sau subaprecierea definiției leniniste a materiei duce în mod inevitabil la idealism, subiectivism, și în ultimă analiză la fideism. De aceea, a ține seama de ea este o obligație pentru toate științele particulare. Științele particulare nu se referă însă la categoria filozofică gnoseologică a materiei, ci se referă la structura și la legile structural speciale ale diferitelor lucruri și fenomene obiective din realitatea naturală și socială. Filozofia se deosebește de științele speciale tocmai prin faptul că studiază multilateral, în lumina noțiunii gnoseologice a materiei, toate legile realității obiective, formele și manifestările materiei în varietatea ei infinită, mișcarea, spațiul și timpul, formele și legile vieții sociale etc. Filozofia studiază toate acestea tocmai din punctul de vedere al problemei sale fundamentale, adică al raportului dintre existență și conștiință. Acad. T. Pavlov consideră că distincția făcută de unii autori, — după care — filozofia se ocupă de întreg, iar științele particulare de diferitele sale părți, — nu este întru totul exactă. Științele particulare studiază și ele diferite forme și legi ale întregului univers privite însă în structura lor specifică. În funcție de aceasta are loc un neîncetat proces de clarificare și precizare a obiectului specific al filozofiei și al științelor particulare, de eliberare progresivă a filozofiei de toate problemele științelor particulare, dar totodată și de legare profundă a cunoașterii cu ajutorul științelor particulare, de cunoașterea filozofică. În felul acesta are loc o dezvoltare a filozofiei și științelor particulare într-o unitate organică, într-o întrepătrundere reciprocă în procesul general și unic. Filozofia nu este o știință a științelor, nu deține monopolul esenței celei mai profunde a lucrurilor și fenomenelor, tocmai pentru că orișicare știință particulară se interesează de esența lucrurilor și fenomenelor, în timp ce filozofia se interesează de relația dintre existență și conștiință în sensul arătat mai sus. Esența cea mai profundă a tuturor lucrurilor, fenomenelor din univers este materialitatea lor, care se exprimă într-o diversitate infinită cantitativă și calitativă, spațială și dinamică a tuturor lucrurilor sau fenomenelor lumii, inclusiv a lumii ca întreg cît și a părților sale compo-

nente. Din această cauză, nici ştiinţele particulare, nici filozofia — arată pe bună dreptate autorul — nu se pot ocupa exclusiv de formele lucrurilor şi fenomenelor ; ele trebuie să fie în acelaşi timp ştiinţe despre conţinutul lor obiectiv real tot mai profund, despre relaţiile şi legile lor obiective.

Autorul se opreşte în mod special asupra caracteristicii filozofiei de a constitui o generalizare a întregii experienţe practice şi ştiinţifice a omenirii. Generalizările — arată autorul — există în orice ştiinţă, ca şi în filozofie. Deosebirea între generalizările filozofiei (ne referim la unica filozofie ştiinţifică, materialismul dialectic) şi cele ale ştiinţelor particulare este nu numai de natură cantitativă, ci şi calitativă, izvorînd din însuşi obiectul şi sarcinile specifice ale ştiinţelor particulare şi filozofiei. Ce fel de generalizări sînt cele filozofice ? Filozofia marxistă — ca şi ştiinţa marxistă în genere — constituie o măreaţă generalizare nu numai a problemelor şi realizărilor ştiinţelor particulare, dar şi a întregii practici sociale, îndeosebi a practicii sociale revoluţionare a celei mai înaintate clase din istorie, clasa muncitoare, a avangărzii sale, partidul comuniştilor. Tocmai în aceasta constă deosebirea calitativă dintre generalizarea filozofiei materialist-dialectice şi generalizarea întreprinsă de oricare altă ştiinţă. În felul acesta, filozofia materialist-dialectică este cu adevărat o ştiinţă a întregului, dar nu pur şi simplu ştiinţa întregului în genere, ci a întregului considerat în indisolubilă legătură cu părţile, cu diferitele sale laturi sau proprietăţi, adică atît a întregului cît şi a părţilor, atît a materiei ca atare cît şi a principalelor ei însuşiri, forme şi aspecte.

În cadrul acestei analize, lucrarea se opreşte şi asupra obiectului materialismului istoric. Materialismul istoric nu este o ştiinţă filozofică separată, nu este o simplă totalitate de probleme, raţionamente şi concluzii ale ştiinţelor sociale particulare, sau o combinare eclectică a problemelor şi concluziilor filozofice cu probleme, concluzii, din domeniul ştiinţelor particulare. Materialismul istoric este extinderea principiilor materialismului dialectic la studiul societăţii, aplicarea acestor principii la fenomenele vieţii sociale. Prezintă interes acea parte din lucrare care tratează problema raporturilor dintre gnoseologie, dialectică şi logică. Ele sînt trei laturi ale uneia şi aceleaşi ştiinţe filozofice materialist-dialectice. „Numai în ea, prin ea şi pentru ea, apar ele, nu ca o unitate, ci ca o identitate, şi pot să fie desemnate şi printr-un singur cuvînt, de exemplu materialismul dialectic sau ceea ce înseamnă acelaşi lucru — dialectica materialistă sau gnoseologia materialist-dialectică, sau logica materialist-dialectică" (p. 79). Cu subtilitate şi fineţe autorul analizează cele două formulări folosite de clasicii marxismului privind dialectica (dialectica ca ştiinţă a legilor celor mai generale ale dezvoltării naturii, societăţii şi gîndirii, pe de o parte, şi, pe de altă parte, ca ştiinţă a gîndirii şi a legilor ei). Autorul arată că aceste două formulări nu numai că nu se contrazic, ci se presupun în mod logic şi necesar, se condiţionează şi se completează reciproc. Prima formulare — subliniază autorul — trebuie înţeleasă nu în sens pur ontologic, ci în sens ontologic gnoseologizat, iar a doua formulare nu în sens pur gnoseologic, ci în sens gnoseologic ontologizat.

Lucrarea reliefează totodată locul pe care îl ocupă filozofia materialist-dialectică în marxism-leninism, ca parte constitutivă şi în acelaşi timp ca fundament teoretic al lui.

În ultima parte a lucrării, autorul subliniază faptul că tocmai *partinitatea* consecventă, fermă dă filozofiei materialist-dialectice posibilitatea nu numai de a căuta adevărul, dar totodată de a-l descoperi. În încheiere, autorul relevă din nou necesitatea ca fiecare specialist,

— *în orice domeniu ştiinţific ar lucra* —, să studieze şi să-şi însuşească filozofia materialist-dialectică. Filozofia marxistă nu este necesară ştiinţei doar ca întregire conjuncturală, ca armonizare provizorie a rezultatelor şi concluziilor sale ; ea îl ajută pe omul de ştiinţă să aprofundeze cîmpul cercetării sale, să nu alunece pe poziţii străine spiritului ştiinţific, pe poziţii idealiste, şi în acelaşi timp îl situează în viaţa socială ca militant pentru socialism.

Precizarea clară a obiectului filozofiei materialist-dialectice, a caracterului ei consecvent ştiinţific prezintă o mare actualitate şi prin faptul că constituie un aspect de seamă al apărării purităţii ideologiei marxist-leniniste. Campaniile împotriva socialismului sînt îndreptate pe plan ideologic în primul rînd împotriva filozofiei materialist-dialectice. Dacă duşmanii declaraţi ai socialismului neagă în mod făţiş valabilitatea concepţiei materialist-dialectice, duşmanii ei camuflaţi, revizioniştii, încearcă să falsifice obiectul filozofiei materialist-dialectice, denaturînd o latură sau alta a teoriei marxiste. Unii refuză să-i acorde filozofiei materialist-dialectice, rolul de concepţie integrală asupra lumii, reducînd-o doar la o concepţie asupra societăţii. De aci tendinţa lor de a „fundamenta", chipurile, de a „întări", de a „lărgi" materialismul dialectic, marxismul în general. Aceşti pseudo-marxişti vorbesc despre necesitatea de a uni materialismul istoric al lui Marx cu filozofia lui Kant, Hegel, Kierkegaard, Comte, Mach etc. ; unii se pronunţă pentru îmbinarea marxismului cu darwinismul. Alţi revizionişti neagă deschis sau camuflat aplicabilitatea filozofiei materialiste la viaţa socială. Împotriva tuturor acestor forme de falsificare a materialismului dialectic se impune ca o necesitate o luptă ascuţită şi permanentă. Numai în felul acesta filozofia ştiinţifică, filozofia materialist-dialectică, este apărată şi poate fi dezvoltată.

Şi sub acest aspect, lucrarea acad. Pavlov apărută în limba romînă constituie prin complexitatea şi actualitatea problemelor ei, un material de real folos atît pentru filozofi, cît şi pentru ceilalţi cercetători ştiinţifici.

A. Zola

O critică marxistă a sociologiei burgheze din Romînia

Semnalăm cu satisfacţie apariţia unei bogate lucrări de critică a unora dintre cele mai reprezentative concepţii şi teorii sociologice din Romînia între cele două războaie mondiale : lucrarea profesorului clujean Ernö Gáll, *Sociologia burgheză din Romînia, Studii critice* — apărută în Editura de stat pentru literatură politică.

Lucrarea abordează unul din domeniile de activitate teoretică în care munca de cercetare şi studiere critică a moştenirii trecutului a fost mai puţin susţinută, cu toată amploarea pe care a avut-o gîndirea sociologică în ţara noastră şi cu toată importanţa politică şi ştiinţifică pe care o are critica marxistă a acesteia.

În domeniul istoriei sociologiei romîneşti, din cîte ştim, în perioada puterii populare pînă la apariţia acestei lucrări au fost luate în discuţie doar unele probleme teoretice particulare.

Prin această prismă apreciem lucrarea *Sociologia burgheză din Romînia* ca reprezentînd un pas înainte în cercetarea domeniului abordat, faţă de ceea ce s-a întreprins şi realizat pînă la data apariţiei ei.

Fără a avea pretenţia unei cercetări exhaustive a temei pe care o dezbate,

autorul arată în prefață că își propune să trateze critic doar unele teorii și curente sociologice din Romînia burghezo-moșierească dintre cele două războaie mondiale, insistînd îndeosebi asupra acelora care au avut o influență mai amplă și mai profundă în ideologia burgheză română și a căror combatere este pe deplin actuală.

Prezentarea critică a sociologiei românești este precedată de un capitol introductiv al cărui scop — după expresia autorului însuși — este „...de a semnala doar condițiile spirituale care au influențat într-o măsură mai mică sau mai mare unele curente ale sociologiei românești" (p. 43—44).

Punctul de plecare al criticii și aprecierilor pe care le face autorul asupra principalelor curente, școli și tendințe în sociologia burgheză generală, îl constituie indicațiile clasicilor marxism-leninismului asupra științei sociale burgheze. Clasicii marxismului au arătat că de pe pozițiile de clasă burgheze, încă de la mijlocul secolului al XIX-lea, a devenit imposibilă elaborarea unei științe obiective despre societate, locul acesteia luîndu-l apologetica mai mult sau mai puțin fățișă. Autorul are în vedere și faptul că după ce K. Marx și Fr. Engels au descoperit adevăratul factor determinant al dezvoltării vieții sociale, elaborînd materialismul istoric, strădania de a nega valabilitatea teoriei sociologice marxiste devine caracteristică pentru sociologia burgheză. În critica sa el se călăuzește și de o altă apreciere a clasicilor marxism-leninismului asupra sociologiei burgheze : negarea de către aceasta a rolului maselor în făurirea istoriei și accentuarea puternică a rolului personalității în dezvoltarea socială.

Toate aceste caracteristici sînt prezente și în sociologia burgheză din Romînia și ele reprezintă o indicație metodologică prețioasă în analiza curentelor și școlilor sociologice românești.

În prezentarea sociologiei burgheze *generale*, autorul împarte teoriile de care se ocupă, pe de o parte în funcție de modul cum rezolvă acestea problema esenței societății omenești, iar pe de altă parte, după criteriul dacă recunosc — sau nu — existența unei legități în societate (ținînd seama și de natura presupus a acestei legități). Din acest ultim punct de vedere, el vorbește despre concepții sociologice deterministe și indeterministe și explică evoluția lor de la determinism spre indeterminism tot mai accentuat mergînd pînă la iraționalism, prin trecerea de la epoca capitalismului premonopolist la cea a capitalismului monopolist, prin accentuarea caracterului reacționar al clasei sociale burgheze ale cărei interese sînt exprimate pe plan teoretic și de teoriile sociologice.

Același capitol cuprinde o foarte sumară expunere a conținutului teoriilor sociologice românești anterioare perioadei pe care o cuprinde cartea. În această parte, autorul menționează concepția asupra societății și istoriei la N. Bălcescu, M. Kogălniceanu și schițează teoriile sociologice ale lui V. Conta, Spiru Haret, A. D. Xenopol și D. Drăghicescu. Ne surprinde însă faptul că n-a inclus în această schiță și sociologia subiectivistă a narodnicilor a cărei variantă românească a fost poporanismul, unul din precursorii țărănismului de care autorul se ocupă pe larg în lucrare.

Conducîndu-se în analiza și organizarea materialului în primul rînd după criteriul de clasă — privit nuanțat dar fără a neglija substratul de clasă *comun* al diverselor concepții sociologice —, autorul începe prin a expune sociologia liberală burgheză a lui Șt. Zeletin, continuă cu sociologia țărănistă reprezentată de Virgil Madgearu, I. Mihalache și de C. Rădulescu-Motru, teorie care a servit ca fundament teoretic activității politice reacționare desfășurate de partidul național-țărănesc.

Sînt urmărite apoi cele mai reprezentative teorii sociologice reformiste pe care autorul le consideră ca o aplicare a concepției sociologice neoiobăgiste a lui C. D. Gherea la condițiile economice sociale și politice ale Romîniei din deceniile trei și patru ale secolului nostru.

Capitole speciale sînt destinate analizei teoriilor sociologice ale lui D. Gusti și Petre Andrei.

Capitolul VII al lucrării discută ideile sociologice ale unora din reprezentanții romîni ai determinismului geografic și ai geopoliticii (S. Mehedinți, M. Al. Rădulescu) și psihologiei sociale (C. Rădulescu-Motru, N. Mărgineanu, Sanda Ștefănescu-Goangă ș.a.) și, în sfîrșit, ai reprezentanților biosociologiei și biopoliticii (I. Moldovan, I. Făcădaru, dr. O. Comșia, dr. G. Banu ș.a.). Acest capitol este menit printre altele să pregătească terenul pentru înțelegerea și explicarea rădăcinilor teoretice „autohtone" ale sociologiei fasciste din Romînia răspîndită stăruitor de către A. C. Cuza, Mihail Manoilescu (sub forma corporatismului), Nichifor Crainic, Radu I. Paul, Traian Brăileanu și Traian Herseni.

Ultimul capitol tratează sociologia burgheză maghiară din Romînia ai cărei promotori au fost Hirschler József, Tavaszy Sándor, Ferenc József, Varga Béla, Gyulai-Pap-Zsigmond ș. a.

Lucrarea răspunde cu competență sarcinilor complexe pe care le ridică tema abordată. Din acest punct de vedere se impune atenției prezentarea amplă și sistematică a tezelor fundamentale ale concepțiilor sociologice pe care le discută și critica lor din punctul de vedere al materialismului istoric. Este apreciabilă grija și priceperea cu care autorul reliefează esența de clasă și semnificația social-politică a curentelor și școlilor sociologice. Datorită acestui mod de a trata problemele, lucrarea — departe de a avea un caracter descriptiv, pur declarativ — dobîndește un pronunțat caracter analitic, explicativ.

Întreg conținutul lucrării reliefează în mod pregnant una din trăsăturile caracteristice ale gîndirii sociologice în general ca și modul ei de manifestare în cazul sociologiei romînești, și anume: legătura strînsă dintre sociologie și politică. Astfel, în lucrare se demonstrează faptul că diferiții reprezentanți ai sociologiei burgheze au promovat puncte de vedere diferite, dar avînd același scop, declarat sau implicit, de a justifica pe plan teoretic fie pretinsa necesitate și rolul „permanent-progresist" al activității burgheziei romîne (Șt. Zeletin), fie pretenția ipocrită de a sprijini întreaga politică pe „interesele" țărănimii (sociologia țărănistă), fie tentativa de a orienta activitatea politică a clasei muncitoare pe linia oportunismului (sociologia reformistă), fie, în sfîrșit, justificarea teoretică a antidemocratismului, a asupririi naționale, a antisemitismului, apologetica statului totalitar (sociologia fascistă).

Capitolul care se ocupă de concepțiile sociologice ale lui D. Gusti, reține atenția prin analiza minuțioasă a activității teoretice și practice, în primul rînd, a lui D. Gusti și a școlii sociologice monografice inițiată de autor. Preocuparea permanentă și deosebită de a selecta unele elemente viabile în gîndirea lui D. Gusti, de ceea ce reprezintă erori teoretice grave în concepția lui, este evidentă. Autorul se declară categoric împotriva empirismului îngust al metodei „realiste", așa cum se prezintă ea în concepția lui D. Gusti. Discutarea acestei probleme prezintă interes actual, pentru înțelegerea adevăratului sens al empirismului sociologic, tendința cea mai recentă în sociologia burgheză contemporană, rezultat al crizei gîndirii sociale burgheze și încercare — sortită eșecului — de a depăși această criză.

Capitolul consacrat discutării sociologiei lui Petre Andrei scoate în evidență, pe baza unui bogat material documentar, contradicțiile în care ajunge inevitabil un om de știință, fie el și bine intenționat, atunci cînd nu depășește limitele înguste ale unei concepții idealiste asupra societății. Prezentînd concepția sociologică a lui P. Andrei și atitudinea sa critică față de procesul fascizării țării, autorul reliefează spiritul umanitar și progresist al poziției lui P. Andrei, dar atrage totodată atenția asupra insuficienței și lipsei de eficacitate practică a acestei poziții.

Un merit al lucrării este faptul că redă pentru prima dată în limba romînă cele mai reprezentative concepții sociologice maghiare din Romînia. Astfel, prezentînd teoria sociologică a lui Tavaszy Sándor, adept al filozofiei spengleriene a culturii, psihologia socială a lui Varga Béla, sociologia minoritară (Asztalos Nicolae și Sulyok István) autorul scoate în evidență modul în care sociologia burgheză maghiară din Romînia a propovăduit ideea falsă și diversionistă a „unității spirituale minoritare", unitatea dintre exploatatori și exploatați. În opoziție, este relevată critica „ideologiei transilvane" și a „sociologiei minoritare", de pe pozițiile marxiste, inițiată de revista progresistă *Korunk*.

În ansamblu, lucrarea are meritul de a înfățișa o imagine generală privind problematica sociologiei burgheze din Romînia între cele două războaie mondiale, și de a dezvălui cauzele reale, economice, social-politice și gnoseologice care au determinat o orientare sau alta a gîndirii sociologice romînești din această perioadă.

Lectura lucrării care — repetăm — reprezintă un pas înainte în cercetarea și critica marxistă a gîndirii sociologice de la noi, ridică chiar și în vederea unei prezentări sumare cum este cea de față și unele semne de întrebare. Astfel, ne este greu să înțelegem în ce măsură primul capitol al lucrării care face o schiță extrem de sintetică a istoriei sociologiei generale, fără a vădi o preocupare constantă de a selecta și dezvolta acele momente care au fost reluate de gîndirea sociologică romînească, slujește scopului pentru care a fost inclus în lucrare. Reținînd ca valoroase indicațiile teoretice și metodologice generale pe care le-am amintit și care au slujit la elaborarea lucrării în ansamblu, credem că se poate vorbi de o oarecare lipsă de legătură între capitolul introductiv și celelalte capitole ale lucrării. Simpla prezentare a curentelor sociologice burgheze principale cu diferitele lor nuanțe nu ajută decît în mică măsură înțelegerea condițiilor subiective în care a fost elaborată sociologia romînească, lucru pe care de altfel îl recunoaște și autorul.

Autorul acordă un spațiu relativ mare unor variante ale curentelor sociologice din străinătate (relaționalismul, formalismul sociologic, voluntarismul etc.) care nu prezintă un interes de prim rang pentru înțelegerea teoriilor sociologice de la noi. Referirea autorului la influența sociologiei lui E. Durkheim asupra teoriilor sociologice ale lui M. Ralea, Sudețeanu sau Marica, nu se încadrează în problematica specifică a lucrării, deoarece ea nu se ocupă de concepțiile acestor sociologi. El scapă însă din vedere expunerea unor teorii și curente din gîndirea sociologică europeană cu care sînt mult mai înrudite unele din teoriile sociologice din Romînia analizate în lucrare. Astfel teoriile sociologice narodniciste și îndeosebi cele revizioniste care — așa cum aminteam — au circulat în sud-estul Europei încă de la sfîrșitul veacului al XIX-lea, nici măcar nu sînt amintite în primul capitol, deși în lucrare autorul se ocupă în special de teoriile sociologice reformiste din Romînia, ba mai mult, explică și expune unele aspecte ale manifestării oportunismului internațional în țara noastră („planismul" belgianului

Hendrik de Man). Potrivit planului pe care şi l-a propus autorul, critica teoriilor reformiste se opreşte la începutul celui de-al doilea război mondial. Socotim că ar fi fost instructivă şi bine venită, îndeosebi în actualele condiţii ale luptei ideologice, urmărirea evoluţiei ulterioare a poziţiilor unor reprezentanţi ideologici ai reformismului şi revizionismului. De exemplu, critica temeinică a teoriilor revizioniste ale lui Şerban Voinea, ar fi cîştigat mult în perspectivă dacă ar fi fost continuată cu demascarea activităţii şi teoriilor sale oportuniste şi reacţionare de astăzi.

Credem că lucrarea ar fi cîştigat mult în coeziune prin elaborarea unui capitol final care să cuprindă o caracterizare sistematică de ansamblu a curentelor şi concepţiilor sociologice dezbătute, cu scopul de a arăta evoluţia gîndirii sociologice ca reflex al *diferitelor* etape de dezvoltare a realităţilor economice sociale şi politice din Romînia perioadei de care se ocupă. Cu acest prilej s-ar fi putut face, după părerea noastră, o confruntare a teoriilor sociologice între ele, ceea ce ar fi contribuit la evidenţierea problematicii comune mai multor teorii sociologice şi la sublinierea modului deosebit de rezolvare a ei, în funcţie de punctul de vedere teoretic adoptat, ca reflectare a intereselor de clasă pe care le-au slujit diferiţii sociologi. Prin această prismă n-ar fi fost lipsită de interes, de exemplu, urmărirea evoluţiei ideilor despre puterea de stat în Romînia, începînd cu concepţia lui Şt. Zeletin asupra oligarhiei şi continuînd cu aspectul pe care l-a luat chestiunea în critica politicianismului la C. Rădulescu-Motru, în teza despre existenţa statului deasupra claselor la reprezentanţii sociologiei reformiste, sau în teoriile fasciste despre statul totalitar.

De asemenea era bine să se atragă atenţia în încheiere asupra rezonanţei contemporane a unora dintre teoriile sociologice care au avut o mare circulaţie în ideologia burgheză: mitul „trăiniciei" micii gospodării ţărăneşti şi a legăturii mistice dintre ţăranul romîn şi petecul său de pămînt — idei pe care duşmanul de clasă le foloseşte şi astăzi în încercarea disperată de a frîna mersul victorios înainte în opera de transformare socialistă a agriculturii noastre.

Autorul precizează că nu se ocupă de tratarea locului şi rolului pe care l-a avut marxism-leninismul în luptă cu ideologia burgheză din Romînia. Considerăm totuşi că este greşită omiterea luărilor de poziţie marxistă în perioada dintre cele două războaie mondiale, împotriva sociologiei burgheze reacţionare. Nu se poate scăpa din vedere activitatea teoretică desfăşurată de marxiştii din Romînia, nu se pot omite importantele indicaţii conţinute în documentele P.C.R., în această perioadă, fără a ne îndepărta de realitatea istorică.

Aşa cum se prezintă lucrarea, ea are un caracter oarecum fragmentar; fiecare capitol în parte poate fi considerat ca un studiu de sine stătător, unitatea lucrării menţinîndu-se doar prin tematică nu şi prin maniera de tratare. Nici chiar la sfîrşitul fiecărui capitol nu se face o privire de ansamblu asupra curentului sau concepţiei sociologice cercetate.

O nedumerire ce se poate ivi este şi aceea privitoare la concordanţa dintre titlul lucrării *(Sociologia burgheză din Romînia)* şi conţinutul ei (unele curente şi şcoli sociologice romîneşti dintre cele două războaie mondiale).

Notă discordantă cu ţinuta generală serioasă a lucrării fac unele scăpări în prezentarea bibliografiei şi aparatului ştiinţific al studiilor. Astfel cartea lui H. Spencer, *The Principles of Sociology*, (p. 12) este considerată ca apărînd pentru prima dată în anul 1910 (7 ani după moartea autorului); în fapt, toate cele patru volume ale ei văzuseră lumina tiparului pînă în anul 1896. O situaţie identică a fost creată şi în discuţia despre lucrarea lui E. Durkheim, *Règles de la*

méthode sociologique (p. 17) prezentată ca apărînd în 1910 ; în realitate ea a apărut în anul 1895.

Acestea sînt cîteva din obiecțiile și nedumeririle pe care le-am încercat la lectura cărții.

Cu toate acestea socotim că lucrarea tov. E. Gáll a reușit să reliefeze în linii mari condițiile în care a apărut sociologia burgheză din Romînia, necesitățile care au chemat-o la viață, funcția ei socială și caracterul general al întregii gîndiri sociologice burgheze.

Critica teoriilor sociologice burgheze, de pe pozițiile adevăratei științe sociale care coincid întru totul cu partinitatea clasei muncitoare, aduce o importantă contribuție la înțelegerea mai completă și mai profundă a istoriei ideologice a țării noastre din deceniile doi, trei și patru ale secolului al XX-lea.

Prezentarea critică a sociologiei burgheze din Romînia, în perioada discutată, întărește și mai mult convingerea în caracterul științific al rezolvării problemelor teoretice și practice ale vieții sociale din Romînia, în justețea drumului socialist de dezvoltare a țării noastre și a culturii ei. Lucrarea lui E. Gáll constituie un început și un îndemn în direcția studierii critice ulterioare a gîndirii sociologice din Romînia.

Multe din curentele și teoriile dezbătute de autor în diferite capitole ale lucrării, pot forma obiectul unor monografii de sine stătătoare (critica teoriilor reformiste din Romînia, a școlii sociologice monografice a lui D. Gusti ș. a.) în care analiza și critica sociologiei burgheze să fie reluată și adîncită pe baza cunoașterii istoriei naționale și a statisticii, a istoriei luptelor social-politice și teoretice din țara noastră.

Apariția acestei cărți răspunde unei nevoi de mult simțite.

Costea Ștefan

O nouă aventură a antimarxismului *

Nu de mult, în 1956, a apărut în Franța o nouă carte anticomunistă *Gîndirea lui Karl Marx*. Autorul cărții este iezuitul Jean Yves Calvez. În atacurile sale împotriva marxismului, el este mai subtil, mai rafinat decît un Merleau-Ponty, un Jean Hyppolite sau alți adversari ai filozofiei marxiste, deși orientarea concepțiilor lui Calvez nu diferă în esență de cea a concepțiilor filozofilor burghezi sus menționați. Calvez nu merge pe calea unui antimarxism deschis. El chiar declară că nu este împotriva marxismului în general, ci este numai împotriva unei „anumite" interpretări a marxismului, menționînd, fariseic, că nici Papa Pius al XI-lea nu a respins posibilitatea unei alte interpretări (citește falsificări) a marxismului, cu condiția ca această „interpretare" să nu „conțină greșelile pe care el le reproșează comunismului din timpul său" și cu condiția ca ea să „abandoneze ceea ce este caracteristic pentru principiile materialismului dialectic și istoric" (p. 584). Calvez își dă seama că papa a mers prea departe în această problemă : „...Un asemenea marxism — se întreabă el — ar fi însă un marxism adevărat ?". Ca să păstreze o oarecare aparență de obiectivitate, Calvez răspunde că unitatea gîndirii lui Marx pare a interzice ca o astfel de interpretare să fie cu adevărat autentică. Dar, adaugă el, oricît de neautentică ar fi, „ea poate păstra numele de marxism" (p. 584). Și după Calvez deci, o concepție poate fi numită marxism chiar în lipsa materialismului dialectic și istoric. Nu este nevoie

* Jean Yves Calvez, *La pensée de Karl Marx*, Paris, 1956.

să vorbim mult despre faptul că un asemenea „marxism" este tot ce vreți, dar numai marxism, nu.

Concepțiile lui Calvez reprezintă o variantă a așa zisului „marxism occidental" a cărui trăsătură principală este încercarea de a depăși opoziția ireductibilă dintre materialism și idealism. Cu alte cuvinte, este vechea tentativă fichteană, preluată de machism și continuată astăzi de o serie de curente filozofice burgheze și în special de unii filozofi existențialiști francezi. Calvez se declară adeptul unei „filozofii dialectice care să nu fie nici idealistă ca cea a lui Hegel și nici incoerentă ca cea a lui Marx" (p. 634). El este pentru o „filozofie deschisă" (deschisă, adăugăm noi pentru toate acrobațiile filozofice posibile).

Calvez, ca de altfel și Merleau-Ponty și Hyppolite și alți filozofi burghezi din Franța încearcă să-și fundamenteze concepțiile filozofice, opunînd marxismului creația din tinerețe a lui Marx, speculînd mai ales problema înstrăinării, care constituie baza polemicii desfășurate de el împotriva marxismului. După cum se știe, problema înstrăinării a ocupat un loc de frunte în filozofia clasică germană, și mai ales la Hegel. Ea a fost pusă într-un chip nou de către Marx și rezolvată pe bază materialist-istorică. Spre deosebire de Hegel care confunda obiectivarea cu înstrăinarea, identificînd înstrăinarea cu însăși materialitatea lucrurilor obiective, Marx privește înstrăinarea ca un fenomen istoricește determinat, impus temporar de existența proprietății private care nici ea nu este veșnică. Marx analizează și explică modul și cauzele pentru care în societatea capitalistă, esența omului este strămutată în afara lui, devenindu-i străină și ostilă. În timp ce la Hegel rezolvarea problemei înstrăinării înseamnă resorbire a materialității în conștiința de sine, în concepția marxistă, această rezolvare înseamnă înlăturarea unei situații sociale în care obiectivarea esenței omului ia o formă ostilă față de el, înseamnă înlăturarea proprietății private și nicidecum înlăturarea obiectivării în general.

Idealismul contemporan consideră că problema înstrăinării nu este legată de o anumită perioadă istorică ci reprezintă o problemă filozofică eternă. Tocmai pe această bază el își fundamentează aproape întreaga sa critică împotriva comunismului, susținînd că înstrăinarea nu ar dispărea nici în societatea comunistă. Pe această linie merge și Calvez în cartea sa. El se referă pe larg la unele lucrări de tinerețe ale lui Marx și mai ales la *Manuscrisele economico-filozofice*, interpretînd toată opera lui Marx în lumina unor teze, nedezvoltate pînă la capăt, teze pe care le și falsifică pe deasupra.

Procedînd astfel, Calvez dă dovadă de un eclectism nelimitat, preluînd și adoptînd, după cerințe, cele mai variate concepții filozofice. Astfel, atunci cînd pretinde că dialectica este un astfel de raport dintre subiect și obiect încît la sfîrșit reiese că subiectul este acela care ar constitui obiectul, că fără subiect nu există obiect, Calvez merge pe linia unui evident idealism subiectiv, pe linia fenomenologiei lui Husserl. Atunci cînd cercetează problema statului, afirmînd că dominația politică provine din „răutatea" oamenilor, manifestată în faimoasa „voința pentru putere", Calvez recurge în mod deschis la arsenalul filozofiei nietzscheene.

Calvez uzează de asemenea fără reticențe, de denaturarea sofistică a principiilor dialecticii de către materialismul mecanicist etc. Pe scurt, el nu respinge nici o concepție filozofică, cu condiția ca ea să-i slujească în atacurile sale împotriva marxismului.

Cartea lui Calvez este voluminoasă, atingînd un mare număr de probleme, pe care este foarte greu să le cuprindem în cadrul unui singur articol. Ne vom opri numai asupra cîtorva idei principale, stăruind asupra metodei pe care Calvez

o întrebuinţează în critica şi falsificarea marxismului. Calvez acordă o atenţie mare problemei religiei. Tratînd problema înstrăinării religioase, autorul afirmă că nu factorul economic, ci factorul religios ar sta la baza dezvoltării sociale. Este foarte caracteristic procedeul cu ajutorul căruia Calvez reeditează această străveche teză net idealistă. El acuză pe Marx că în înstrăinarea religioasă, acesta ar vedea numai latura de sciziune, latura raportului ostil al religiei faţă de oameni, şi că nu ar vedea şi o altă latură — latura de mijlocire. Conform concepţiilor lui Calvez, înstrăinarea religioasă ar însemna şi „constituirea fiinţei finite de către infinit, adică legătura fiinţei create faţă de creator". Pentru a „dovedi" aceste absurdităţi teologice, denigratorul iezuist al marxismului foloseşte un verbiaj „dialectic" menit să disimuleze cea mai crasă sofistică. După Calvez, în problema religiei, dialectica marxistă ar face abstracţie de acel element de soluţie care este nemijlocirea ce permite ca înstrăinarea să se rezolve cu adevărat ; căci dacă se rămîne pe planul polurilor opuse, a căror realitate este de natură heterogenă, raţionează Calvez, atunci în efortul de a suprima înstrăinarea, nu se întreprinde decît un regres la infinit de la o ruptură la alta, de la o înstrăinare la alta, înstrăinările fundamentale neputînd, în aparenţă, să fie suprimate decît prin rupturi şi mai radicale. Calvez proclamă această dialectică drept distructivă şi nu constructivă, fiindcă „cel de-al treilea termen al ei nu este decît o nouă ruptură şi nu o sinteză" (p. 101). După cum se vede, el încearcă să se folosească de dialectică pentru a susţine concepţiile sale filozofice. Mai mult, el acceptă chiar şi o parte a tezelor marxiste despre religie pe care le îmbină cu concepţii pur teologice. Din ele, fabrică o contradicţie care este rezolvată prin apariţia lui dumnezeu. Cît de adaptabilă este această filozofie care este gata să adopte şi tezele marxiste pentru a-şi susţine concepţiile teologice ! Calvez vorbeşte de o „teologie dialectică" în care învierea, de exemplu, este prezentată ca „negarea negaţiei", iar trinitatea — ca „sinteză". Pornind pe calea fundamentării concepţiilor teologice cu ajutorul dialecticii, ba chiar şi cu ajutorul marxismului, el face desigur o treabă absurdă, dar nu fără semnificaţie : ea dovedeşte o dată mai mult cît de mare este influenţa filozofiei marxiste dacă chiar şi teologii sînt nevoiţi să ţină cont de ea. Calvez întrebuinţează peste tot acest procedeu de a critica marxismul. De exemplu, în problema claselor şi a luptei de clasă. Pornind de la teza marxistă că istoria întregii societăţi trecute este istoria luptelor de clasă şi acomodînd aceste teze scopurilor sale, Calvez emite raţionamentul sui generis : „Dacă întreaga istorie şi nu numai istoria unui trecut îngust limitat este istoria luptei claselor, ne putem întreba dacă lupta claselor (sub o formă sau alta) nu este un factor constitutiv al istoriei omenirii. Şi dacă lupta claselor este un factor constitutiv al istoriei umane, ne putem întreba deja dacă suprimarea acestui element nu suprimă în acelaşi timp însăşi condiţia acestei istorii şi principiul — sau unul dintre principiile — mişcării ei" (237). Tot raţionamentul lui Calvez este bazat însă pe o premiză falsă : este ştiut că în *Manifestul Partidului Comunist,* Marx spune clar că „istoria tuturor societăţilor de *pînă azi* (subl. noastră. — *T.U.)* este istoria luptelor de clasă" [1].

Ce face însă Calvez ? El introduce o „mică" dar esenţială schimbare, pornind de la teza falsă că lupta de clasă este un factor constitutiv al tuturor societăţilor trecute, prezente şi viitoare şi pe baza aceasta caută să infirme întreaga concepţie marxistă despre societate.

---

[1] Karl Marx — Fr. Engels, *Manifestul Partidului Comunist,* E.S.P.L.P., 1953, p. 32.

Pentru Calvez, ca şi de altfel pentru o serie de alţi filozofi burghezi, comunismul ar fi sfîrşitul istoriei, fiindcă o asemenea societate există fără opoziţia antagonistă a claselor care ar fi, după ei, singurul motor al dezvoltării sociale. Afirmînd că societatea comunistă ar evada din condiţiile generale ale istoriei definite de Marx (!?), Calvez ajunge la concluzia că „comunismul comportă în sine încă o istorie, el trebuie să rămînă în cadrul condiţiilor istoriei anterioare şi să nu fie isprăvirea oricărei mijlociri, nici suprimarea tuturor posibilităţilor de înstrăinare" (p. 534). Cu alte cuvinte, după părerea lui Calvez şi nu numai a lui, comunismul dacă vrea să existe trebuie să aibe un caracter capitalist (!?). Această concluzie se înrudeşte cu afirmaţia absurdă a lui Merleau-Ponty că în Uniunea Sovietică ar exista clase antagoniste, deoarece fără ele societatea sovietică nu s-ar putea dezvolta (!?). Ea echivalează de fapt cu afirmaţia că existenţa societăţii comuniste ar fi imposibilă. De altfel acest lucru îl spune pe faţă şi un alt cunoscut anticomunist, Fessard, citat de Calvez. Potrivit părerii lui Fessard, „misterul istoriei nu poate fi rezolvat decît în măsura în care comunismul ca momentul real al istoriei este suprimat" (p. 533).

Toate aceste teze absurde despre societatea comunistă au la bază o concepţie reluată pe larg de filozofia burgheză contemporană potrivit căreia existenţa unor contradicţii *antagoniste* ar constitui o lege imuabilă a dezvoltării societăţii în general. Tocmai pe baza acestei teorii profund greşite care îşi are rădăcina în teza că înstrăinarea ar fi o categorie eternă, Calvez ajunge la concluzia absurdă că revoluţia socialistă, desfiinţînd clasele, ar desfiinţa şi dezvoltarea societăţii. El nu înţelege sau nu vrea să înţeleagă în primul rînd că existenţa contradicţiilor antagoniste are un caracter istoric determinat, fiind expresia împărţirii societăţii în clase duşmane şi, în al doilea rînd, că înlăturarea contradicţiilor antagoniste ale societăţii capitaliste nu înseamnă lichidarea contradicţiilor. Contradicţii rămîn şi în societatea socialistă şi comunistă dar ele nu mai sînt antagoniste, ci neantagoniste, sînt contradicţii a căror rezolvare nu distruge esenţa noii societăţi ci, dimpotrivă, face ca această societate să se dezvolte şi să înflorească. Exemplul Uniunii Sovietice în care nu mai există clase sociale antagoniste şi care a cunoscut şi cunoaşte o dezvoltare impetuoasă pe toate tărîmurile, reprezintă cea mai bună dovadă a absurdităţii teoriilor propovăduite de Calvez, Merleau-Ponty, Fessard et comp.

Calvez nu se opreşte însă aici. Spre a „infirma" teza marxistă despre inevitabilitatea victoriei socialismului în lumea întreagă, el recurge din nou la ciuntirea şi denaturarea unor teze marxiste. Filozoful iezuit acuză marxismul că acesta ar explica în mod eronat „faptul" că forţele de muncă devenite deja sociale (este vorba de ţările capitaliste, — *T.U.)* nu au dus, printr-o contralovitură imediată, la o schimbare a relaţiilor de producţie, schimbare care nu ar fi poate încă socialism, dar care ar duce la o stare a societăţii în care s-ar ţine deja cont de caracterul colectiv al forţelor sociale de producţie (p. 447).

Cu alte cuvinte, Calvez declară învăţătura marxistă despre revoluţie drept inexactă, fiindcă socialismul nu a învins încă într-o serie de ţări capitaliste. El închide însă ochii asupra dinamicii dezvoltării societăţii în general. Nu este de prisos să-i amintim lui Calvez că acum 40 de ani şi ceva pe globul nostru pămîntesc nu exista nici o ţară socialistă şi că astăzi aria socialismului cuprinde peste 900 milioane de oameni. Oare acest fapt

infirmă sau confirmă tezele marxiste despre inevitabilitatea victoriei socialismului în toate țările ? Fără îndoială că el confirmă aceste teze. În ce privește țările în care există încă orînduirea capitalistă nu încape nici o îndoială că și acolo socialismul va învinge într-un termen istoricește scurt. Aceasta este logica de fier a mersului istoriei. Iar în privința concepțiilor susmenționate putem spune, fără a intra în expunerea tezelor marxist-leniniste despre revoluție, că a aștepta ca revoluția socialistă să izbucnească automat, cînd relațiile de producție au intrat în conflict cu caracterul forțelor de producție, ar însemna a face o simplificare nepermisă a învățăturii marxist-leniniste despre revoluție, simplificare care ar duce la golirea conținutului viu al acestei învățături.

De altfel nici Calvez însuși nu se simte în stare să infirme deschis caracterul „etern" al societății capitaliste. El o vede însă înlocuită nu cu socialismul, ci cu un regim în care repartiția bunurilor și a sarcinilor s-ar efectua potrivit unui recensămînt complet și democratic al necesităților și a posibilităților de muncă a fiecăruia (p. 480). După Calvez, într-o asemenea orînduire economică poate să existe sau să nu existe proprietatea privată. Dar în orice caz, după părerea lui, va fi necesar un plan economic care să reglementeze producția privată. Aceasta ar fi „un regim rațional" în care, prin măsurile susmenționate „drepturile exclusive la proprietatea privată ar fi ipso facto amputate cum sînt ele de altfel amputate, uneori într-un mod foarte larg, chiar în țările necomuniste" (p. 481).

Deci, este clar ce vrea și ce nu vrea Calvez. El „nu vrea" capitalism tot așa cum „nu l-a vrut" nici Leon Blum sau cum „nu îl vor" nici alți trădători ai clasei muncitoare. El vrea reforme mai mici sau mai mari care să nu înlăture, însă, ceea ce este esențial în orînduirea capitalistă — proprietatea privată. Ca și Farfuridi al lui Caragiale el primește „să se revizuiască totul", cu condiția ca să nu se „schimbe nimic".

★

Cartea „*La pensée de Karl Marx*" de J. Y. Calvez a întîlnit o ripostă hotărîtă din partea marxiștilor francezi. Ei au supus unei critici hotărîte modul în care Calvez a încercat să prezinte și să „infirme" doctrina marxistă, demascînd practica nepermisă de a prezenta opera lui Marx prin prizma unor teze formulate în timpurile noastre și acelea denaturate și falsificate. În mod deosebit s-a atras atenția asupra felului cum Calvez trece sub tăcere problema originii claselor, prezentînd producția de mărfuri drept caracteristică pentru întreaga dezvoltare economică a societății. Felul în care Calvez prezintă *Capitalul*, face imposibilă orice explicație a genezei capitalului. Nu este greu de văzut că acest mod de prezentare a doctrinei economice a lui Karl Marx îi este necesar lui Calvez ca să fundamenteze „teoriile" sale cu privire la revoluție și comunism, fundamental opuse marxism-leninismului.

Pornind de la premiza că riposta dată adversarilor marxismului contribuie la propagarea gîndirii marxiste, redacția revistei *La Nouvelle Critique* a organizat o discuție în jurul cărții lui Calvez, în cadrul căreia s-a evidențiat inconsistența și netemeinicia științifică a încercării lui Calvez.

În ceea ce privește relațiile cu catolicii, marxiștii francezi au arătat în mod limpede că în lupta ideologică ei nu vor înceta niciodată a elabora o critică principială a religiei, a rolului ei de clasă. În același timp, marxiștii precizează că în

critica lor fac şi vor face întotdeauna distincţie clară între religie şi credincioşi. Ei arată că această distincţie este bazată pe concepţia materialistă despre istorie. Pentru materialismul istoric, cele mai importante deosebiri sînt cele de clasă din care provin toate celelalte deosebiri, printre care şi cele privind convingerile religioase. De aceea, nimic nu poate împiedica ca muncitorii comunişti şi cei catolici, aparţinînd unei singure clase — clasei muncitoare — să-şi unească forţele în lupta lor pentru dreptate socială, pentru pace.

Tomin Uroş

PROBLEMA CONTRADICȚIEI ÎN LUMINA ȘTIINȚEI ȘI PRACTICII CONTEMPORANE

Institutul de filozofie al Academiei de Științe a U.R.S.S. a organizat la sfîrșitul lunii aprilie a.c. (între 21—26 aprilie) o conferință științifică cu tema *Problema contradicției în lumina științei și practicii contemporane.*

Conferința, care a discutat multilateral problemele teoriei marxiste a contradicției, s-a desfășurat pe baza unui număr mare de referate prezentate de cercetători științifici și colaboratori ai institutului.

Referatele prezentate în prima zi au tratat problemele teoretice generale ale teoriei marxiste a contradicției. Astfel, S. P. Dudel, doctor în științe filozofice, a prezentat referatul *Dialectica noțiunii de contradicție.* Referatul a subliniat necesitatea reluării problemelor filozofice generale ale contradicției dialectice, probleme care nu au fost întotdeauna tratate în literatura filozofică marxistă cu destulă claritate și care sînt în mod conștient falsificate de către criticii burghezi ai marxismului. În referat s-a arătat importanța pe care o are precizarea sensului exact al noțiunilor: contrariu, contradicție, opoziție etc., ceea ce nu s-a făcut pînă acum în suficientă măsură. Un loc important a ocupat în referat problema rolului de forță motrice a contradicției, problemă care a făcut de altfel obiectul special al referatului prezentat de V. P. Certkov, doctor în științe filozofice: *Rolul motor al contradicției.* Acest referat a analizat îndeosebi indicația lui Lenin cu privire la faptul că legea unității și luptei contrariilor este legea cea mai importantă a dialecticii marxiste. În această lumină referatul a analizat legătura între această lege și celelalte legi și categorii dialectice. N. V. Karabanov, candidat în științe filozofice, a susținut referatul: *Unitatea, acțiunea egală, identitatea și lupta contrariilor.* Referentul a subliniat necesitatea înțelegerii complexității contradicției dialectice și a criticat tendințele de simplificare care s-au vădit în unele articole publicate în revistele de specialitate. În prima zi a conferinței a mai fost susținut referatul doctorului în științe filozofice P. V. Kopnin închinat problemei *raportului dintre contradicțiile logice și dialectice.* Referindu-se la unele materiale apărute în *Voprosî filosofii* și *Deutsche Zeitschrift für Philosophie,* referatul a scos în evidență că logica formală nu poate și nu trebuie să fie opusă logicii dialectice, că ele au obiecte diferite și că contradicțiile pe care unii filozofi le „descoperă" între logica formală și cea dialectică izvorăsc din neînțelegerea obiectelor acestor științe și din confundarea termenilor.

Un loc important au ocupat în desfășurarea conferinței referatele privitoare la

problema contradicției în lumina științelor naturii contemporane. Au fost ascultate cu interes referatele prezentate de E. I. Kolman, doctor în științe filozofice, cu tema *Baza materială a contradicției*, de M. E. Omelianovski, membru al Academiei de științe a R.S.S. Ucrainene, despre *Problema contradicției în microfizica contemporană* de K. Novinski, despre *Problema contradicției în biologia contemporană*, de candidatul în științe filozofice L. N. Pliușci cu tema *Două concepții despre viața organismului și problema contradicției*, de doctorul în științe medicale J. P. Frolov despre *Problema contradicției în fiziologia activității nervoase superioare* și de S. A. Petrușevski despre *Unitatea și lupta contrariilor ca metodă de bază a cunoașterii fenomenelor fiziologice*. Toate referatele au demonstrat însemnătatea înțelegerii teoriei marxiste cu privire la contradicția dialectică pentru înțelegerea și interpretarea justă a datelor științelor naturii în general și pentru combaterea interpretării idealiste a acestor date.

Ziua a treia a conferinței a grupat o serie de referate consacrate problemei caracterului specific al contradicțiilor în socialism și criticii falsificării teoriei marxiste a contradicției de către filozofii burghezi contemporani. Primul referat intitulat *Unitatea societății socialiste și caracterul contradicțiilor ei* a fost susținut de Ț. A. Stepanian, doctor în științe filozofice. În referat au fost combătute unele tendințe greșite care s-au manifestat la unii filozofi sovietici în problema contradicției ca izvor al dezvoltării societății socialiste. Referatul candidatului în științe filozofice G. M. Ștrax, *Particularitățile contradicției în condițiile socialismului*, s-a ocupat îndeosebi de teza dialectică cu privire la dezvoltarea contradicției. Referatul a demonstrat pe baza analizei dezvoltării societății socialiste importanța înțelegerii faptului că contradicția nu este aceeași în orice moment al dezvoltării.

Două referate : *Falsificarea contradicțiilor socialismului în sociologia burgheză contemporană*, susținut de E. D. Modrjinskaia și *Critica concepțiilor pragmatiste în problema contradicțiilor sociale* — prezentat de L. A. Șerșenko au adus o contribuție unanim apreciată la critica falsificării dialecticii marxiste de către filozofii burghezi contemporani.

Ultimul grup de referate au fost închinate problemei contradicțiilor cunoașterii. Au fost prezentate referatele : *Rolul contradicției în cunoaștere* de E. V. Ilienkov, candidat în științe filozofice, *Legea noncontradicției logice în aplicarea ei la judecățile despre schimbări și legături*, susținut de candidatul în științe filozofice A. A. Zinoviev, *Antinomie și paradox*, susținut de candidatul în științe filozofice M. K. Mamardașvili. De fapt toate aceste referate au tratat problema raportului între principiul noncontradicției și legea dialectică a unității și luptei contrariilor. Îndeosebi ultimii doi referenți au susținut cu argumente interesante ideea că între logica formală și logica dialectică apar contradicții „nerezolvabile", numai în măsura în care logica formală este privită în afara dezvoltării ei, dezvoltare care fără discuție a avut loc de la Aristotel încoace.

Interesante și vii au fost și discuțiile în jurul referatelor, discuții care s-au desfășurat paralel cu expunerea. Toți participanții la discuții au scos în evidență importanța problemelor ce formau obiectul conferinței și au apreciat în general în mod pozitiv modul de organizare al discuției. Au fost totodată remarcate și unele lipsuri în organizarea conferinței : pe de o parte numărul mare al referatelor nu a permis discutarea temeinică a fiecăruia în parte, iar pe de altă parte au fost neglijate unele probleme importante (de ex. contradicțiile cunoașterii). Au fost viu discutate și criticate unele teze ale referatelor prezentate de Ț. A. Stepanian, de E. I. Kolman și ale altora.

În cuvîntul său directorul Institutului de filozofie al Academiei de Științe al U.R.S.S. — P. N. Fedoseev —, a subliniat importanța lucrărilor desfășurate de conferință și necesitatea continuării lucrărilor conferinței prin prelucrarea în lumina discuțiilor a referatelor prezentate și prin studierea temeinică a realității.

Ileana Mironescu

DISCUȚII ASUPRA PROBLEMELOR FIZICII CONTEMPORANE *

Numărul 4 (septembrie-octombrie 1957) al revistei *Cercetări internaționale în lumina marxismului* este consacrat unor probleme filozofice ale fizicii. Sînt adunate în acest volum cîteva studii ale unor fizicieni sovietici și din alte țări care analizează din diverse puncte de vedere cele mai importante chestiuni privind interpretarea materialistă a mecanicii cuantice (doar un singur articol al prof. A. D. Aleksandrov din Leningrad privește teoria relativității).

Este desigur cunoscut interesul pe care filozofii și oamenii de știință marxiști îl acordă problemelor filozofice puse de dezvoltarea teoriilor științifice moderne. Lenin încă atrăsese atenția asupra tendinței filozofilor idealiști de a folosi dificultățile și aspectele specifice ale teoriilor științifice contemporane drept bază de atac împotriva materialismului, arătînd necesitatea creării unui „front al materialismului militant" al filozofilor și savanților materialiști. Un astfel de front larg pe scară internațională, avînd în frunte filozofi și oameni de știință marxiști, există în prezent. Revista *Cercetări internaționale* ne oferă o imagine sugestivă a vigoarei și succesului cu care sînt respinse denaturările idealiste ale celor mai importante teorii științifice din zilele noastre. După cum se arată și în prezentarea culegerii, ar fi foarte greu să se ofere un tablou complet al discuțiilor duse de către marxiști în jurul acestor probleme. După cum se știe, în U.R.S.S. s-au dus astfel de discuții în mod sistematic și organizat, începînd încă din anii 1947—1948. Revista *Probleme de filozofie*, precum și revistele speciale de fizică din U.R.S.S. au publicat numeroase materiale care abordau problemele filozofice ale fizicii din unghiuri de vedere diferite. De asemenea, în R. D. Germană s-au purtat largi dezbateri, începînd din 1952 — în coloanele *Revistei germane de filozofie*. Marxiștii francezi au adus și ei contribuții de valoare și puncte de vedere interesante. Este limpede că un singur volum nu poate include toate aceste contribuții.

Inițiativa *Cercetărilor internaționale* de a publica materiale care să reprezinte în special cele mai importante puncte de vedere care au apărut în discuții este totuși foarte valoroasă. În acest fel cititorul de limbă franceză are în față, am putea spune, un rezumat al rezultatelor la care oamenii de știință și filozofii marxiști au ajuns în legătură cu aceste probleme și, mai ales, are în față tendințele care s-au conturat în problema adîncirii și dezvoltării mecanicii cuantice actuale. Sarcina constituirii unei teorii cauzale și materialiste a microobiectelor preocupă pe mulți fizicieni marxiști. Unii dintre ei, ca fizicianul francez J. P. Vigier, sau fizicianul maghiar Janossy, socotesc chiar drept un specific al luptei ideologice actuale în problemele fizicii necesitatea constituirii unei noi teorii materialiste a microobiectelor deoarece, consideră ei,

* *Recherches internationales à la lumière du marxisme*, Physique — Quelques problèmes philosophiques, Paris, 1937, nr. 4.

punctul de vedere al neopozitivismului și-a găsit ecou în însăși structura teoriei cuantice actuale. Problema căilor pe care va trebui abordată dezvoltarea mecanicii cuantice este încă deschisă și, se înțelege, discutarea acestor căi, schimbul de opinii, nu poate fi decît foarte profitabil.

Iată pe scurt cercul de probleme pe care-l abordează studiile înmănunchiate în volumul revistei *Cercetări internaționale* consacrat fizicii. După cum am mai arătat, majoritatea studiilor se referă la problemele teoretice ridicate de mecanica cuantică. Astfel, prof. A. D. Aleksandrov în studiul *Asupra semnificației funcției de undă* apără punctul de vedere după care funcția de undă caracterizează starea obiectivă a microobiectelor individuale, combătînd punctul de vedere al școlii de la Copenhaga (funcția de undă înregistrează informațiile asupra stării microobiectelor) și punctul de vedere statistic (funcția de undă se referă la ansamblul de microparticule nu la microobiecte individuale).

Interesantul studiu al fizicianului argentinian Mario Bunge, intitulat *Complementaritate și materialism dialectic*, apărut inițial în *Revista germană de filozofie*, demonstrează cu o deplină claritate : *a)* caracterul *filozofic* al principiului complementarității — în opoziție cu susținătorii acestui principiu care îl decretează principiu *fizic* ; *b)* caracterul idealist și *c)* caracterul metafizic (și nu dialectic cum socotesc chiar și unii oameni de știință care se intitulează dialecticieni, ca profesorul englez Rosenfeld, criticat în acest studiu de fizicianul argentinian), al principiului complementarității. Opoziția dintre interpretarea materialist-dialectică a mecanicii cuantice și interpretarea complementaristă — neopozitivistă — este redată cu o limpezime cu totul remarcabilă, astfel încît apare evidentă lipsa de fundament a încercărilor de a considera principiul complementarității ca o expresie a dialecticii materialiste.

Substanțialul articol al prof. K. D. Sinelnikov, *Asupra problemelor filozofice ale fizicii actuale*, este raportul prezentat de fizicianul sovietic la Conferința asupra problemelor filozofice ale fizicii contemporane, ținut la Kiev în 1954. Prof. Sinelnikov tratează problema mecanicii cuantice din punctul de vedere al mecanicii cuantice relativiste. Realitatea, materialitatea fondului de particule virtuale, ar permite înțelegerea materialistă a caracterului statistic al legilor microparticulelor. Direcția pe care o propune pentru dezvoltarea teoriei microparticulelor nu are în vedere analiza structurii microparticulelor înseși. Nu este vorba în concepția aceasta de a se nega caracterul statistic obiectiv al legilor microparticulelor, ci de a se găsi cauza materială a acestei comportări statistice. Interacțiunea microparticulelor, care reprezintă excitații ale cîmpului, cu cîmpul neexcitat, determină, după prof. Sinelnikov, caracterul statistic al comportării microobiectelor. În opoziție cu acest autor se situează fizicienii Janossy și Vigier. Astfel, L. Janossy, în studiul *Aspectele fizice ale problemei undă-corpuscul*, pornind de la interpretarea, am spune directă, a experiențelor cu microparticule, schițează un model calitativ de microparticule, model care ar reda rezultatele experimnentale. El consideră obiectul microfizic ca propagîndu-se în spațiu sub forma unei unde. Suferind o interacțiune, cu un atom de exemplu, această undă ar suferi un proces de contracție, de strîngere într-un singur punct, manifestîndu-se astfel ca o particulă. Dificultatea esențială a acestui model constă în introducerea vitezelor mai mari decît viteza luminii, lucru pe care fizicianul maghiar îl consideră neesențial, deoarece caracterul absolut al vitezei luminii n-ar fi stabilit experimental în mod indubitabil. Janossy socotește, dimpotrivă, că există experiențe fizice care implică

în mod necesar admiterea unor viteze superioare vitezei luminii.

Pe o poziție foarte asemănătoare în ce privește bazele ei teoretice se situează și lucrările fizicianului francez Vigier. În revistă se publică articolul acestuia apărut în nr. 6/1956 al revistei sovietice *Probleme de filozofie*, intitulat *În legătură cu teoria comportării microobiectelor individuale*. Ca și Janossy, Vigier consideră insuficientă concepția statistică a mecanicii cuantice dezvoltată de fizicienii școlii de la Copenhaga, dintr-un punct de vedere neopozitivist. Vigier socotește necesar, pentru a se ajunge la o teorie materialistă și cauzală a microfenomenelor, să se ia în considerare comportarea microparticulelor individuale, proprietățile ansamblurilor de microparticule rezultînd din această comportare. Fizicianul francez are în vedere introducerea în teorie a parametrilor ascunși (poziția și impulsul la un moment dat). Concepția lui Vigier despre nivelele de cauzalitate pe care le ia în considerare, conform concepției materialist-dialectice asupra inepuizabilității în adîncime a universului, prezintă un interes deosebit.

Articolul mai recent (apărut în 1957 în *Vestnik Akademii Nauk)* al lui S. Vonsovski și G. Kursanov despre *Legi dinamice și statistice în fenomenele atomice*, ne atrage atenția asupra unor aspecte importante ale acestei probleme. Arătînd deosebirea dintre legile dinamice și cele statistice — acestea din urmă datorînd specificul lor interacțiunilor contingente ale sistemului fizic cu mediul înconjurător — autorii își pun problema : care sînt fenomenele microscopice studiate de mecanica actuală. După acești autori „mecanica cuantică actuală nu studiază decît un ansamblu limitat de fenomene microscopice, și anume proprietățile microparticulelor care se găsesc în interacțiune cu mediul lor material — a cărei natură microscopică nu se manifestă în fenomenele studiate decît în formă de legături și raporturi întîmplătoare și nedeterminate, dar a căror existență reală este luată în seamă de teorie, dînd un caracter statistic legilor sale" [1].

Aceasta a făcut ca în studiul fenomenelor atomice să se introducă noțiunile din mecanica macroscopică — ținîndu-se însă cont de specificul calitativ al fenomenelor atomice. Autorii subliniază, în această ordine de idei, posibilitatea studierii macroparticulelor individuale prin metodele statistice.

O parte interesantă a acestui articol este aceea consacrată analizei mai nuanțate a poziției fizicianului Werner Heisenberg în legătură cu un articol publicat de acesta în 1955. Autorii arată că Heisenberg, într-o terminologie confuză, imprecisă, formulează totuși net ideea materialistă că diferite teorii și interpretări fizice au o fundamentare obiectivă. În același timp, Heisenberg neagă existența legăturilor cauzale din microfizică. Autorii își expun apoi punctul de vedere asupra tentativelor fizicienilor Vigier și Bohm de a construi o mecanică cuantică pe baza parametrilor ascunși. Ei critică aceste încercări, observînd, în același timp, caracterul materialist consecvent al acestor tentative. Defectul teoriilor propuse ar consta în înțelegerea legilor statistice nu ca legi obiective, ci ca produs al ignoranței noastre, precum și în caracterul oarecum mecanicist al teoriei dublei soluții propusă de fizicienii amintiți.

Prof. A. D. Aleksandrov în amplul studiu *Asupra esenței teoriei relativității* — (scris în 1953) — stabilește mai întîi caracterul general al teoriei relativității — ca teorie a spațiului și timpului și a legăturilor specifice dintre acestea, teoria avînd de altfel valabilitate limitată, ca orice teorie fizică. A. D. Aleksandrov con-

[1] S. Vonsovski et G. Koursanov, *Lois dynamiques et statistiques dans les phénomènes atomiques, Recherches internationales*, nr. 4/1957, Paris, p. 173.

sideră principiul relativității nu ca o lege fundamentală a teoriei relativității, ci ca metodă fundamentală a acesteia. Autorul se ridică împotriva tendințelor de a considera teoria relativității drept o teorie a mișcărilor rapide, arătînd valabilitatea concluziilor sale și pentru fenomene care se petrec cu viteze mici (de exemplu, relația de bază dintre masă și energie).

Stîrnesc, de asemenea, interesul cititorului studii ca acelea ale lui J. I. Frenkel *Despre noțiunea de mișcare în teoria cuantică relativistă* și A. A. Abrikosov și I. M. Halatnikov *Despre interacțiunea particulelor elementare*. J. I. Frenkel, în articolul amintit, propune o nouă concepție a mișcării microparticulelor pe baze mecanice cuantice relativiste. Se știe că mecanica cuantică relativistă ia în considerare fenomenele de transformare a microparticulelor în fotoni și de generare a perechilor de particule de către fotoni suficient de energici. Fizicianul sovietic consideră că însăși mișcarea microparticulelor ar trebui înțeleasă ca dispariția unor particule într-un punct și generarea lor în alt punct. Sensul clasic al mișcării pentru microparticule dispare complet. În această perspectivă, materia trebuie considerată ca un cîmp care creează particule și este purtătorul proprietăților mecanice care le erau atribuite (energie, cantitate de mișcare, spin etc.).

A. A. Abrikosov și I. M. Halatnikov, ajungînd la concluzia că interacțiunile la distanțe mici sînt interacțiuni slabe și nu interacțiuni tari, consideră ca imposibilă conceperea particulelor care manifestă interacțiuni puternice (nucleonii) drept punctuale, acest lucru fiind posibil pentru electroni.

Aducînd o bogăție remarcabilă de idei, nr. 4 al revistei reprezintă, în acord cu intenția mărturisită a redacției, un adevărat instrument de informație și de lucru științific. Studii ca cele ale lui Vigier, Janossy sau Sinelnikov aduc idei noi, importante deopotrivă pentru filozofi și fizicieni. Orice progres în fizică fiind în strînsă legătură cu un progres al ideilor, al concepțiilor asupra obiectului și metodelor fizicii, discutarea lor în lumina filozofiei marxiste, capătă o semnificație științifică majoră.

St. P.

SESIUNEA ȘTIINȚIFICĂ A TINERELOR CADRE DIN INSTITUTELE DIN BUCUREȘTI ALE ACADEMIEI R.P.R.

În zilele de 25 și 26 aprilie 1958, tinerele cadre de cercetători din institutele Academiei R.P.R. au ținut prima lor sesiune științifică prezentînd bilanțul unei munci rodnice. O astfel de manifestare, de neconceput în cadrul vechii Academii, a venit să marcheze interesul și grija deosebită pe care noua Academie — creație a regimului de democrație populară — o acordă creșterii tinerelor cadre, ridicării continue a nivelului lor științific, creării unor contingente de intelectuali legați de popor, de munca sa pașnică pentru construcția unei noi societăți.

Raportul general, ținut în cadrul ședinței festive de deschidere a Sesiunii, a evidențiat progresul însemnat realizat în munca lor de tinerii cercetători, urmare a condițiilor de lucru create de către partid și guvern, a stimulării perseverente a creației lor științifice originale, a îndrumării atente de care se bucură din partea cadrelor mai vîrstnice.

În după amiaza aceleiași zile — 25 aprilie crt. — au început ședințele de comunicări pe secții și subsecții.

La Institutul de filozofie au susținut comunicări tinerii cercetători de la Institutul de filozofie, Institutul de cercetări economice, Institutul de cercetări juridice și Institutul de psihologie. Comunicările prezentate au abordat un cerc larg și variat de probleme din domeniul materialismului dialectic și materialismului istoric, economiei politice, psihologiei, esteticii, logicii etc.

Diversitatea problemelor, nivelul științific al comunicărilor prezentate, au dovedit seriozitatea și temeinicia pregătirii științifice a tinerelor cadre de cercetători din domeniul științelor sociale, demonstrînd totodată necesitatea și utilitatea continuării și în viitor a unor astfel de manifestări.

Tinerii cercetători din Institutul de filozofie au prezentat nouă referate, în cadrul cărora au fost comunicate unele rezultate ale cercetărilor monografice efectuate în vara acestui an, s-au dezbătut probleme de materialism dialectic, logică, estetică, au fost combătute unele concepții și tendințe ale filozofiei burgheze idealiste.

În grupa problemelor de materialism istoric se încadrează comunicările tov. *Gh. Berescu* și *L. Mureșanu.*

Gh. Berescu, în comunicarea: *Aspecte ale schimbării structurii de clasă în satul Dorobanțu din Dobrogea centrală,* a urmărit — pe bază de rezultate ale cercetărilor monografice de teren — schimbările survenite în natura și structura de clasă a gospodăriilor țărănești în perioada 1938—1957.

Lucia Mureșanu, în comunicarea *Rezolvarea problemei frecvenței școlare în*

Raionul Mediaș. Valoarea socială a acestui indice, plecînd de la analiza datelor faptice ce indicau situația culturală, stadiul de școlarizare în trecut, a trecut apoi la analiza situației școlarizării din microregiunea cercetată în perioada anilor puterii democrat-populare.

Roade ale investigațiilor monografice ce au avut loc în vara anului 1957, aceste comunicări învederează orientarea cercetărilor de materialism istoric spre studierea concretă a realităților noastre.

În legătură cu comunicarea tov. Gh. Berescu participanții la discuție au arătat că ea are laturi valoroase, mai ales prin faptul că se ocupă de aspecte ale transformărilor sociale actuale ; tov. Berescu trebuia însă să insiste mai mult asupra factorilor determinanți ai acestor transformări.

O. Ciulea relevînd importanța comunicării tov. L. Mureșanu, a remarcat că ea acordă prea mult spațiu situației culturale din trecut, consacrînd prea puțin revoluției culturale în anii de democrație populară.

Probleme de materialism dialectic și logică au abordat tov. St. Popescu, S. Vieru și G. Öffenberger.

Comunicarea tov. St. Popescu, *Determinism și cauzalitate în fizică,* și-a propus să analizeze folosirea legii cauzalității și determinismului la constituirea teoriilor fizice.

S. Vieru s-a ocupat în comunicarea sa de *Cîteva aspecte ale raportului dintre individual și general* iar G. Öffenberger a dezbătut problema *Caracterului reflectoriu al judecăților conceptuale.*

Discuțiile fructuoase purtate pe marginea acestor comunicări au scos în evidență o serie de aspecte însemnate, ca și unele lipsuri.

De pildă, relevînd modul serios în care St. Popescu a tratat problema discutată, tov. Grünberg Ludwig a arătat totodată că trebuia accentuat specificul determinismului statistic la nivelul mecanicii cuantice iar tov. Clara Dan a remarcat că nepunînd problema caracterului cauzalității în legătură cu problema spațiului și timpului, comunicarea nu a putut trage concluzii generale pentru relația cauzalitate-determinism.

Comunicarea tov. S. Vieru, a păcătuit — după cum au arătat unii vorbitori (O. Bădina, M. Ioanid) prin tendința spre abstractism, cît și prin lipsa de exemple din viața socială contemporană.

V. Ionescu de la Institutul de psihologie a arătat că a găsit în comunicarea tov. S. Vieru unele argumente ce i-ar ajuta pe psihologi la susținerea unor teze ridicate în legătură cu experimentul, a găsit aici puse — și în parte rezolvate — unele probleme ce au frămîntat mult pe psihologi.

Arătînd meritele de necontestat ale comunicării prezentate de G. Öffenberger, participanții la discuție au arătat și unele aspecte discutabile. Distincția stabilită între judecățile de valoare și cele conceptuale nu este satisfăcătoare, a arătat I. Hurduc, care consideră că pentru aceasta este nevoie să fie avute în vedere judecățile conceptuale ca judecăți de valoare.

Tov. R. Stoichiță a reliefat că, în mecanismul comunicărilor făcute de tov. S. Vieru și G. Öffenberger, care tind să meargă în ce au mai intim problemele analizate, se vede *oprirea* în fața celor trei termeni specifici raționamentului.

Interesante au fost comunicările tov. Gr. Smeu (*Contingențele frumosului social cu eticul și cu utilul*) și S. Leibner (*În legătură cu Paul Zarifopol*).

În comunicarea sa, Gr. Smeu subliniază — împotriva teoriilor idealiste care promovează teza „autonomiei" absolute a esteticului — că frumosul din viața oamenilor care trăiesc într-o anumită societate *nu poate fi luat în considerație* în afara interferenței sale cu utilul și cu valorile etice.

S. Leibner și-a propus în comunicarea sa să precizeze locul lui Zarifopol în istoria esteticii românești, punînd, de asemenea în discuție cîteva puncte de vedere privind locul lui în mișcarea literară, politică și ideologică dintre cele două războaie mondiale.

În cadrul discuțiilor pe marginea comunicării prezentate de Gr. Smeu, (M. Breazu, M. Ioanid, R. Stoichiță, Grünberg Ludwig) s-a relevat, printre altele, necesitatea unei tratări mai profunde a problemelor abordate, ca și insuficienta ei apropiere de problemele ce stau astăzi în centrul atenției frontului nostru literar și artistic.

Discuția în legătură cu comunicarea tov. S. Leibner a evidențiat importanța actuală a luptei împotriva tendințelor estetizante (M. Breazu, M. Ioanid), ridicînd de asemenea problema modului concret-istoric în care trebuie abordată valorificarea critică a gînditorilor din trecutul nostru cultural (R. Pantazi). Ovidiu Bădina, M. Ioanid au remarcat fluiditatea expunerii, menționînd însă necesitatea unei mai profunde prelucrări a materialului în sensul unei atitudini mult mai critice față de estetismul lui Zarifopol; autorul ar fi trebuit să facă legătura cu viața noastră contemporană, ținînd seama că o serie de esteticieni caută să strecoare idei străine esteticii marxist-leniniste. Pe marginea aceleiași comunicări tov. Mircea Ioanid și Radu Pantazi au făcut unele interesante observații.

În comunicarea *Locul curentului personalist în filozofia burgheză contemporană*, L. Grünberg și-a propus să abordeze critica filozofiei personaliste din perspectiva semnificației sale *istorico-filozofice*, scoțînd în evidență însemnătatea ei pentru deslușirea tendinței de ansamblu a idealismului contemporan.

Ludwig Grünberg a dovedit o justă orientare în alegerea acestei teme, dacă avem în vedere actualitatea sarcinii ce revine filozofilor marxiști de a demasca și combate cu tărie filozofia burgheză contemporană.

Marcel Breazu, Mircea Ioanid, Ovidiu Bădina, L. Miroș, I. Florea au subliniat valoarea comunicării, actualitatea problemei tratate și mai ales atitudinea ei combativă.

★

Prima sesiune științifică a tinerelor cadre de cercetători din Academia R.P.R. și-a dovedit atît utilitatea, cît și rodnicia. În concluziile trase la încheierea sesiunii, M. Breazu — director adjunct al Institutului de filozofie al Academiei R.P.R. — a remarcat evidenta creștere a nivelului științific al cercetării, seriozitatea și diversitatea preocupărilor și, mai ales, încercarea tinerilor de a aborda în mod original, creator, teme dificile.

Ceea ce s-a dovedit a fi o caracteristică generală a tuturor comunicărilor prezentate a fost situarea fermă a tinerilor cercetători pe pozițiile marxism-leninismului.

Eforturile îndreptate spre tratarea originală a problemelor, spre căutarea de soluții noi, au mers mînă în mînă cu o aprofundare a învățăturii marxist-leniniste. Tinerii cercetători au dovedit astfel că se încadrează cu succes în orientarea generală marxist-leninistă a frontului nostru filozofic.

Fără îndoială — a subliniat vorbitorul — comunicările au abordat probleme care prezintă un incontestabil interes. Ele nu s-au apropiat însă de chestiunile cele mai stringente ale actualității, au dovedit încă o serie de lipsuri în direcția îndreptării ascuțișului criticii împotriva acelor idei și tendințe care în momentul de față reprezintă principalul pericol.

★

Sesiunea științifică a tinerelor cadre din Academia R.P.R. a prilejuit o promi-

țătoare luare de contact între cercetători din diferite institute, demonstrînd încă o dată necesitatea imperioasă a lărgirii și intensificării unor atare manifestări. Rodnică în rezultate, sesiunea a ridicat cu pregnanță problema reluării ei periodice. Învățînd însă din lipsurile arătate, se impune ca viitoarele sesiuni ale tineretului să fie orientate către o tratare a acelor probleme care trebuie să stea în centrul preocupării filozofilor noștri: generalizarea experienței construcției socialismului, explicarea teoretică a politicii partidului nostru. Fără îndoială că aceste probleme vor trebui abordate la un înalt nivel științific, în spiritul viu, creator, al marxism-leninismului.

Ovidiu Bădina

SESIUNEA INTERNĂ DE COMUNICĂRI A SECȚIEI DE FILOZOFIE A INSTITUTULUI DE ISTORIE ȘI FILOZOFIE DIN CLUJ

Secția de filozofie a filialei din Cluj a Academiei R.P.R. a organizat, în zilele de 25—26 aprilie 1958, o sesiune internă de comunicări științifice. La această manifestare, în afară de membrii secției și-au dat concursul cadre didactice de la catedrele de filozofie și socialism științific ale celor două universități clujene, precum și delegați din partea Institutului de filozofie din București. Sesiunea a fost deschisă de acad. Raluca Ripan, președintele filialei Cluj a Academiei R.P.R., care a condus și lucrările din prima zi. În continuare, ședințele au fost prezidate de prof. Tudor Bugnariu, membru corespondent al Academiei R.P.R.

Cu tot caracterul intern, sesiunea a stîrnit un interes deosebit în rîndurile participanților. În majoritatea lor covîrșitoare, cele douăzeci de comunicări prezentate au fost pe larg și viu dezbătute. S-a confirmat pe deplin rolul însemnat pe care îl au astfel de manifestări pentru desfășurarea organizată a luptei de opinii, ca și pentru afirmarea cercetării științifice originale. A reieșit că la Cluj există numeroase cadre în domeniul muncii ideologice, dornice și capabile să aducă un serios aport în diferitele ramuri ale cercetării filozofice.

Cele mai multe comunicări au fost axate pe probleme de stringentă actualitate. Sesiunea s-a deschis prin comunicarea tov. Horia Bratu, *Lenin și concepția revoluționară despre artă*. Autorul comunicării a analizat modul în care criteriile aprecierii leniniste a operei literare sînt deduse din concepția generală revoluționară a marxism-leninismului, arătînd, printre altele, cum problema libertății artistice se fundamentează pe interpretarea marxistă a raportului dintre libertate și necesitate. Referindu-se în special la critica de artă, autorul a subliniat faptul că partinitatea criticii leniniste este expresia concretă a unei concepții dialectice despre critica literară. Dintre celelalte comunicări, patru au fost consacrate problemelor teoretice ale transformării socialiste a țării, trei — problemelor de metodică în cercetarea sociografică, una luptei împotriva revizionismului și reformismului contemporan etc. Pe lîngă chestiunile de materialism istoric, un loc însemnat l-au ocupat cercetările de materialism dialectic (privind în special determinarea și raporturile categoriilor, legilor și principiilor materialismului dialectic). N-au lipsit nici comunicările de istoria filozofiei.

În general, comunicările și discuțiile purtate în jurul acestora s-au ridicat la un nivel științifico-teoretic satisfăcător. Unele din lucrările prezentate au analizat aspecte neabordate pînă acum sau prea puțin cercetate. Așa, de pildă, tov. prof. Gáll Ernö (de la univ. „Bolyai") a încercat (în comunicarea *Problema psihologiei sociale)* să determine locul și obiectul psihologiei sociale ca ramură a sociologiei marxist-leniniste, iar tov. Bogdan Stugren s-a ocupat de caracterul legilor din lumea organică *(Considerații asupra conceptului de evoluție).* Tov. Radu Tomoiagă — șef de sector la Institutul de filozofie din București — a examinat unele probleme legate de raportul dintre legile principale și cele secundare ale dialecticii materialiste. Ideea fundamentală a comunicării tov. Tomoiagă este aceea că legile dialectice depind de ansamblul celor trei legi principale ale dialecticii și nu de acțiunea lor în parte.

Problemele de metodică în cercetarea directă a fenomenelor sociale au fost dezbătute în comunicările tov. Andrei Roth, Constantin Negulescu și Lucia Mureșanu (București). Primii doi au susținut posibilitatea întocmirii unor studii sociologice (îndeosebi cele referitoare la „relațiile ideologice") fără concursul obligator al economiștilor, în timp ce tov. Mureșanu a opinat pentru metoda sociologică complexă, bazată neapărat pe participarea acestora din urmă. Părerile exprimate în cadrul discuțiilor n-au fost de acord, în general, cu poziția susținută de tov. Mureșanu, optînd pentru folosirea ambelor genuri de cercetare, după obiectivele propuse (prima în cazul examinării unor fenomene ale conștiinței sociale, cealaltă în cazul monografiilor propriu-zise).

Încercări de generalizare a experienței obținute în transformarea revoluționară a țării noastre au făcut tovarășii: T. Hăgan de la univ. „V. Babeș" *(Unele probleme privitoare la caracterul relațiilor de producție în perioada 6 Martie 1945—30 Decembrie 1947, în țara noastră),* G. Tomuța de la univ. „V. Babeș" *(Unele probleme legate de formarea statului nostru în prima etapă a revoluției democrat-populare)* și Kallos M. — de la univ. „Bolyai" — *(Despre problema formării bazei și suprastructurii socialiste în R.P.R.).*

Tov. Hăgan a susținut, între altele, inexistența unui sector socialist în prima perioadă a revoluției democrat-populare. În schimb, atît dînsul cît și tov. M. Kallos au admis existența unor „elemente socialiste", pe care nu le-au determinat însă din punct de vedere teoretic, oprindu-se la simpla indicare a existenței lor. La discuții s-a insistat asupra necesității analizării concrete a relațiilor din această perioadă, spre a putea defini mai bine conținutul lor.

Tov. Kallos a folosit un bogat material faptic și documentar pentru dezvăluirea particularităților dezvoltării bazei și suprastructurii din țara noastră. La discuții s-a subliniat necesitatea adîncirii laturii interpretative a lucrării. Comunicarea tov. Tomuța a formulat cîteva considerații cu privire la statul nostru democrat-popular în perioada în care acesta îndeplinește rolul de instrument al dictaturii revoluționar-democrate a proletariatului și țărănimii.

Discuții vii s-au dus și în jurul cîtorva probleme de materialism dialectic, ridicate în comunicările tov. Călina Mare *(Unele aspecte ale raportului dintre necesitate, întîmplare și libertate),* Dumitru Ghișe *(Adevărul concret și legea identității concrete)* și I. Pollak *(Dezvoltarea ca principiu filozofic).* De exemplu, în legătură cu prima comunicare s-a exprimat, între altele, părerea că examinarea categoriilor menționate în corelația lor complexă este fructuoasă, dar necesită o analiză mai lungă pe bază de material faptic, luînd totodată în considerare și catego-

riile de subiectiv-obiectiv și spontan-conștient. Relativ la lucrarea tov. Ghișe s-a opinat pentru o determinare mai precisă a raportului dintre legea dialectică generală a unității și luptei contrariilor și legea identității concrete (din logica dialectică), iar la cea a tov. Pollak unii dintre vorbitori au cerut o argumentare mai convingătoare pentru demonstrarea deosebirii dintre categorie și principiul filozofic. Bineînțeles, observațiile critice nu au neglijat nici meritele acestor comunicări.

O lucrare interesantă a prezentat tov. Balàzs S. (citită de tov. Szegö I.) despre categoriile de subiect și obiect.

Cealaltă comunicare a tov. Horia Bratu a fost consacrată criteriilor de periodizare a literaturii universale *(Unele probleme ale teoriei realismului)*, raportului specific dintre iluminism și realism în diferite literaturi naționale

Lucrările tov. Bratu au fost singurele comunicări din domeniul esteticii. De moștenirea filozofică progresistă din țara noastră s-a ocupat tov. Ion Lungu *(Școala Ardeleană — Caracterizarea generală a curentului sub aspect filozofic —)*, Elena Gheran *(Din concepțiile filozofice și social-politice ale lui Simion Bărnuț)* și Gh. Toma *(Unele probleme ale filozofiei istoriei la A. D. Xenopol)*.

O temă foarte actuală de materialism istoric a abordat tov. N. Ciobanu *(Un aspect din problema contradicțiilor în perioada de trecere)*. Din păcate, așa cum s-a subliniat la discuții, datorită formulării greoaie și confuze, comunicarea tov. Ciobanu n-a reușit să degajeze și să elucideze problematica.

Un interes special s-a acordat comunicării tov. Tiberiu Weiss de la univ. „V. Babeș" *(Unele probleme actuale ale luptei împotriva reformismului contemporan)*. Interesul a fost stîrnit în special de problemele variate pe care le pune actualmente în fața frontului filozofic combaterea revizionismului și reformismului, în situația internațională actuală. Tov. Weiss s-a mulțumit însă cu expunerea anumitor variante contemporane ale reformismului, așa cum sînt ele înfățișate în diferite scrieri marxiste. Incontestabil, adunarea și sistematizarea lor constituie un merit, ca de altfel și sublinierea necesității de a delimita reformismul de revizionism. Totuși, analiza profundă a izvoarelor directe și definirea, pe această bază, a conținutului teoretic și practic al reformismului ar fi sporit cu mult valoarea comunicării.

Desigur, și alte lucrări au avut lacune în ce privește analiza concretă a faptelor de viață, alunecînd pe alocuri spre argumentarea pur conceptuală, speculativă. Faptul se datorește, între altele, conciziunii exagerate pretinsă autorilor. (Într-un timp relativ scurt a fost condensat un număr mare de comunicări). În viitor, asemenea neajunsuri vor putea fi prevenite, fie restrîngînd numărul comunicărilor și sporindu-le volumul, fie aplicînd lectura prealabilă a comunicărilor și trecînd direct la discuții.

Cu toate lacunele semnalate, prima sesiune științifică organizată de Secția de filozofie din Cluj, a constituit un bilanț pozitiv. Din cuvîntul de închidere, rostit de tov. prof. Tudor Bugnariu, s-a desprins clar acest lucru.

Așa cum remarca Dsa, actualitatea problemelor dezbătute, varietatea preocupărilor, nivelul teoretic relativ ridicat, îndrăzneala creatoare în abordarea diferitelor aspecte ale realității, grija pentru puritatea ideologică, principialitatea și eficiența discuțiilor, contribuția științifică promițătoare a cadrelor tinere (dintre care unele cu totul la începutul activității) — sînt tot atîtea elemente care au asigurat succesul autentic al sesiunii.

Discuțiile au dezvăluit însă — a continuat tov. prof. Bugnariu — și cîteva lipsuri mai mult sau mai puțin importante. Unele teze trebuie definite și argumentate mai bine. O serie de comunicări trebuie

completate și adîncite. În definitiv, chiar cele mai reușite dintre lucrările prezentate pot fi îmbunătățite printr-o formulare mai clară și mai convingătoare. Trebuie asigurată o participare și mai largă a cadrelor cu preocupări teoretice în cercetarea filozofică, în special din domeniul științelor naturii. Pe această cale — a încheiat d-sa — succesul obținut la sesiunea internă de acum va putea fi urmat de alte succese și mai însemnate în viitoarele sesiuni publice.

I. L.

COMUNICĂRI DE FILOZOFIE LA SESIUNEA ȘTIINȚIFICĂ A UNIVERSITĂȚII „C. I. PARHON"

Sesiunile științifice ale cadrelor didactice din Universitatea „C. I. Parhon" intrate, în ultimii ani, în tradiția universității sînt întotdeauna așteptate cu interes nu numai de către cadrele didactice din universitate ci și de către cercetătorii de la diferite institute ale Academiei, intelectuali și activiști pe frontul ideologic. Interesul pe care sesiunile științifice ale cadrelor didactice din universitate îl trezesc în rîndul oamenilor de știință din afara universității este atestat de faptul participării acestora la lucrările sesiunii, de intervențiile lor în discuții, ceea ce — fără îndoială — sporește valoarea sesiunii.

Organizarea sesiunii științifice a cadrelor didactice reprezintă nu numai un bun prilej pentru realizarea unui bilanț anual al activității științifice care se desfășoară în universitate ci, în primul rînd, un prilej de afirmare a cadrelor didactice, care au astfel posibilitatea să prezinte public unele din rezultatele cercetării lor științifice și să-și verifice justețea tezelor susținute în cadrul discuțiilor purtate pe marginea referatelor prezentate. Din acest ultim punct de vedere, sesiunea științifică este și o formă de colaborare colectivă, în care schimbul de idei, confruntarea de păreri, lupta de opinii creează un climat favorabil activității științifice. Prin însuși acest fapt, sesiunea științifică a cadrelor didactice marchează un moment important în viața universității, care trebuie să fie consemnat ca pozitiv.

Cea de-a VI-a sesiune științifică a cadrelor didactice a avut loc anul acesta între 20—26 aprilie. Ținuta științifică a referatelor prezentate, conținutul bogat de idei, analizele serioase ale faptelor studiate, discuțiile fructuoase care au avut loc, numărul mare al comunicărilor, cît și diversitatea tematică, care a scos în evidență varietatea problemelor abordate, legătura unora dintre aceste probleme cu viața, cu necesitățile practice ale construirii socialismului în țara noastră, au făcut ca sesiunea din anul acesta să fie deosebit de interesantă.

Lucrările sesiunii științifice a cadrelor didactice au confirmat un adevăr general recunoscut: acela că un cadru didactic nu trebuie să fie numai un bun transmițător de cunoștințe ci și un autentic cercetător, profesorul trebuie dublat cu omul de știință.

La facultatea de filozofie, lucrările prezentate de cadrele didactice de la catedrele de istoria filozofiei, logică, materialism dialectic și materialism istoric, și socialism științific s-au ridicat la un nivel teoretic și științific apreciabil.

Acest lucru s-a făcut simțit atît în comunicările cadrelor mai vechi, cu experiență în munca de cercetare științifică cît și în comunicările susținute de cadrele tinere, ceea ce dovedește grija sporită a catedrelor pentru dezvoltarea cadrelor tinere, pe de o parte, cît și creșterea interesului acestora pentru munca de cercetare științifică, pe de altă parte.

Și într-un caz și într-altul faptul este îmbucurător și plin de speranțe în viitorul care ar putea aduce o creștere și mai serioasă a calității muncii științifice din Facultatea de filozofie. O trecere în revistă a comunicărilor prezentate de diferite catedre, la această sesiune, poate confirma cele afirmate mai sus.

Catedra de istoria filozofiei a prezentat două comunicări: una a tov. prof. *I. Banu* intitulată *Rolul lui Socrate în istoria filozofiei în Grecia* și alta a tov. aspirant Vaida P. intitulată *Istoria ieroglifică a lui Cantemir și umanismul Renașterii.* Deși comunicările constituiau doar părți din lucrări cu caracter mai larg, prezentînd numai unele aspecte ale cercetărilor întreprinse în legătură cu temele respective, ele au produs o bună impresie atît prin caracterul lor documentat cît și prin conținutul bogat de idei.

Comunicarea tov. prof. I. Banu, a încercat să pună în lumină doar un aspect din filozofia socratică, acela legat de teoria conceptului, și să releve rolul pe care l-a avut Socrate — prin metoda sa inductivă — în dezvoltarea ulterioară a filozofiei.

Făcînd o subtilă analiză a teoriei conceptului la Socrate, tov. Banu a dezvăluit procedeul prin care filozoful a ajuns la elaborarea acestei teorii — metoda inductivă. Dar inducția socratică — a susținut referentul — implică în sine deducția. În continuare comunicarea a făcut analiza funcției sociale pe care a îndeplinit-o filozofia lui Socrate.

În discuțiile care au avut loc pe marginea comunicării, tov. lector Stoichiță Radu — de la catedra de logică — a opinat pentru ideea tov. Banu că la Socrate inducția implică deducția, dar a dezvăluit caracterul mai larg al acestei implicații care nu este specifică numai lui Socrate. Vorbitorul a scos în evidență valoarea comunicării, care rezidă, în general, în caracterul documentat și în unitatea strînsă a expunerii.

Tov. aspirant *Vaida Petre,* în comunicarea sa, a făcut analiza operei lui Dimitrie Cantemir *Istoria ieroglifică,* relevînd poziția lui Cantemir față de unele probleme sociale ca și umanismul său. Tov. Vaida dezvăluie în comunicarea sa aspectul etic al concepției lui Dimitrie Cantemir, încercînd să facă și unele asociații între umanismul gînditorului romîn, umaniștii antichității — în special Cicero — și umanismul Renașterii italiene.

Discuțiile au scos în evidență maturitatea de gîndire de care a dat dovadă referentul, dar, în același timp, ele au exprimat și unele poziții critice față de conținutul comunicării. Astfel, tov. asistent Tache A. — de la catedra de istoria filozofiei — a obiectat împotriva asocierii pe care autorul comunicării o face între umanismul lui Cantemir și acela al lui Cicero, considerînd că această asociere nu este cel mai fericit aleasă. S-a mai arătat referentului faptul că ar fi fost bine dacă ar fi studiat și influențele pe care le-a putut exercita umanismul polonez asupra lui Cantemir.

Catedra de logică a prezentat două comunicări, ambele susținute de cadre tinere. Una a tov. asistent Öffenberger Gustav intitulată *Unele aspecte ale judecăților sintetice apriori la Kant* și alta a tov. preparator Enescu G. intitulată *Unele aspecte ale adevărului în logica formală.*

Tov. Öffenberger și-a propus să scoată în evidență, în special, aportul pe care l-a adus Kant în ceea ce privește deschiderea unei perspective pentru dezvoltarea logicii dialectice.

Discuțiile au scos în evidență caracterul deosebit de interesant al comunicării, stringența logică, argumentația strînsă și unitatea ideilor. Unele observații făcute de tov. lector Pușcașu G. — de la catedra de Istorie a filozofiei — au fost de natură să sugereze autorului și o altă perspectivă pe care Kant o deschide logicii dialectice plecînd de la judecățile

sintetice apriori, prin descoperirea contradicției implicate în unitatea sintezei.

Cealaltă comunicare, a tov. Enescu G., de la catedra de logică s-a dovedit interesantă prin felul în care au fost abordate problemele și valoroasă prin conținutul său. Comunicarea a scos în evidență posibilitățile reale de cercetare științifică ale autorului, seriozitatea pregătirii sale și efortul perseverent de a aborda în mod creator problemele.

Catedra de materialism dialectic și istoric a prezentat comunicarea tov. conf. *Paul Popovici* intitulată *Raportul dintre sociologie, etică și politică în sistemul prof. D. Gusti* și comunicarea tov. prof. Marcel Breazu intitulată *Valoarea estetică*. Comunicările au generat discuții ample și interesante ceea ce dovedește interesul pe care ele au reușit să-l trezească în rîndurile auditorilor.

Tov. conf. Paul Popovici a încercat în comunicarea sa să dezvăluie concepția sociologică idealistă care a stat la baza acestei școli și să facă critica sociologiei empiriste și a sociologiei grupelor. Pe de o parte, autorul referatului a dezvăluit caracterul reacționar al concepției sociologice a lui D. Gusti, care propovăduia reforma într-o perioadă de accentuare a dezvoltării mișcării muncitorești revoluționare din țara noastră ; pe de altă parte, el a arătat că materialul adunat de școala monografică a prof. D. Gusti este prin el însuși demascator pentru societatea de atunci, iar monografia sociologică — ca metodă de cercetare concretă a realității sociale — poate fi și este cu succes folosită și în cercetările actuale de materialism istoric.

Comunicarea tov. P. Popovici a suscitat discuții ample în cadrul cărora vorbitorii (S. Leibner de la Institutul de Filozofie, conf. I. Cernea etc.) au subliniat necesitatea criticii argumentate a concepțiilor sociologice idealiste ale lui D. Gusti, necesitatea evidențierii mai pregnante a sensului și rolului ei social, a modului în care ea a viciat rezultatele cercetărilor monografice, atrăgînd atenția asupra pericolului de a acorda autorului lor o importanță și un rol mult mai mare decît acela pe care el l-a avut în realitate. Din toate discuțiile purtate s-a desprins un fapt de care e bine să se țină seama atunci cînd se studiază activitatea sau opera unor ideologi ai burgheziei din țara noastră și anume, spiritul de exigență critică maximă, principialitatea marxistă fermă care trebuie să-l călăuzească pe cercetător în această acțiune. Nu se poate spune că tov. Paul Popovici nu a uzat de acest spirit critic, dar considerațiunile critice trebuiau să fie mai pronunțat scoase în evidență.

Referatul tov. prof. *Marcel Breazu* care a anunțat că prezintă numai un aspect al problemei s-a dovedit a fi o lucrare valoroasă.

Autorul a început prin a arăta opoziția radicală dintre poziția marxistă în această problemă și pozițiile idealiste (I. Kant — pe care autorul îl consideră ca fiind primul filozof care a încercat să stabilească *sensul* valorii estetice — apoi Hegel — Nietzsche, neokantienii școlii de la Baden — în special Windelband — și ajungînd pînă la variantele contemporane ale acestora). Pornind de la indicațiile lui Marx privitoare la valoarea economică, referentul a încercat, apoi, să definească sensul caracterului obiectiv al valorii estetice, să determine criteriul obiectiv de considerare a ei. În partea finală se arată importanța înțelegerii partinității, în procesul de valorificare estetică.

Unele observații care au fost făcute de cei ce au luat cuvîntul la discuții (Al. Tănase, R. Stoichiță, I. Cernea, H. Bratu, S. Leibner, Gr. Smeu etc.) au fost mai mult de natură să-i solicite autorului o mai amplă și completă argumentare a unor idei susținute în comunicare, subliniindu-se totodată valoarea comunicării.

Catedra de *socialism științific* a prezentat trei comunicări : comunicarea tov. conf. *Nathan Lupu* intitulată *Despre revizionismul contemporan și lupta împotriva lui* ; comunicarea tov. conf. *Ionel Iancu* intitulată *Despre unele trăsături ale democrației populare în R.P.R.* ; comunicarea tov. lector *Marin Nedelea* intitulată *Programul adoptat la Congresul P.S.D. din 1910.*

Anunțînd că nu epuizează în comunicarea sa problema combaterii revizionismului contemporan — aceasta fiind obiectul unei lucrări mai ample — tov. conf. Lupu a arătat că prezintă numai un aspect al problemei, acela privind lupta revizionismului împotriva rolului conducător al partidului în cadrul mișcării muncitorești și al luptei pentru socialism. Comunicarea a trecut în revistă diferite forme de manifestare a revizionismului, dezvăluind esența lor comună — negarea principiilor fundamentale ale marxism-leninismului ca și ținuta lor comună — subminarea operei de construcție socialistă. Autorul s-a oprit apoi asupra denaturărilor revizioniste ale principiului centralismului democratic.

Discuțiile au evidențiat importanța și actualitatea dezbaterii unor astfel de probleme într-un moment în care diferiți teoreticieni ai revizionismului se înverșunează împotriva modului marxist-leninist de rezolvare a lor.

Atenția referentului s-a îndreptat însă mai mult asupra expunerii tezelor revizioniste, neorientîndu-și strădania în direcția combaterii lor argumentate, a indicării unor forme și mijloace de luptă împotriva revizionismului. Tov. lector Pușcașu a arătat că sub aspectul analizei și al contraargumentării referatul a fost insuficient realizat. Insuficiența analizei a fost scoasă în evidență și de tov. conf. Ionel Iancu și de tov. lector Dico de la catedra de socialism științific. În ansamblul său comunicarea a avut însă unitate, coordonare de idei, claritate și concizie.

Tot ca o parte dintr-o lucrare mai mare s-a anunțat a fi și comunicarea tov. conf. Ionel Iancu, care și-a propus să evidențieze unele trăsături ale statului de democrație populară, sub aspectul formei. Autorul pleacă de la premisa că problema statului de democrație populară a fost studiată în special sub aspectul funcțiilor statului, considerîndu-se prin aceasta, epuizată problema esenței statului democrat-popular ; s-au neglijat astfel formele acestuia, care, după părerea autorului, reflectă și ele esența statului. De aceea tov. Iancu consideră că pentru a epuiza problema esenței statului trebuie luate în considerare atît forma cît și conținutul său. Autorul comunicării a încercat să arate tocmai acest lucru — cum forma statului democrat-popular reflectă esența sa.

Tov. prof. Tismăneanu — șeful catedrei de socialism științific — a remarcat că, după părerea d-sale, comunicarea tov. Iancu ar fi trebuit să fie — într-un fel — o continuare a comunicării tov. Lupu, deoarece revizioniștii atacă nu numai partidul ci și statul democrat-popular. După părerea tov. Tismăneanu comunicarea a avut un caracter — în bună parte — abstract, fiind lipsit de combativitate.

A treia comunicare prezentată de catedra de socialism științific a expus programul P.S.D. din 1910, făcînd o analiză interesantă — deși insuficientă — a principalelor puncte din program. Discuțiile au scos în evidență caracterul mai mult expozitiv al comunicării. Tov. conf. Lupu consideră că insuficienta analiză decurge dintr-o unilaterală documentare a autorului. O documentare mai largă privind realitatea romînească din acea vreme ar fi folosit referentului pentru o mai adîncă analiză. Comunicarea ar fi trebuit să facă

unele comparații cu vechiul program al mișcării muncitorești din țara noastră. Trebuie însă subliniată inițiativa lăudabilă de a se cerceta concepțiile programatice ale partidului în diferite etape ale dezvoltării mișcării muncitorești din țara noastră.

Deși nu în întregime realizate, comunicările de materialism istoric și istoria P.C.R. au dovedit interesul pe care cadrele didactice din universitate îl acordă, în munca lor de cercetare științifică, dezbaterii teoretice a problemelor actuale ale construcției socialiste în țara noastră ca și combaterii manifestărilor revizioniste care lovesc direct în această operă istorică pe care poporul nostru o înfăptuiește sub conducerea partidului său marxist-leninist.

★

O scurtă privire generală asupra sesiunii științifice a cadrelor didactice din Facultatea de filozofie poate dezvălui atît progresele obținute cît și unele lipsuri care s-au făcut simțite.

În primul rînd se poate constata cu satisfacție creșterea simțitoare a calității comunicărilor prezentate, conținutul lor bogat în idei, unitatea și coordonarea acestora într-o formă strînsă a expunerii, caracterul documentat etc. Aceasta dovedește faptul că în facultate există o exigență sporită față de nivelul științific al comunicărilor.

Participarea cadrelor tinere cu lucrări valoroase cît și caracterul viu al discuțiilor, consistența intervențiilor și a observațiilor critice, atestă afirmația că la actuala sesiune s-a realizat un progres incontestabil.

Privită în ansamblu, — sub aspectul importanței actuale a problemelor atacate — sesiunea s-a dovedit însă a fi fost, în mare parte, deficitară.

Cu mai multă grijă proporționat, programul ei ar fi trebuit să acorde un spațiu mult mai larg dezbaterii problemelor arzătoare pe care realitatea construcției socialiste din țara noastră le ridică în fața filozofilor marxiști. Cadrele didactice care îndrumă primii pași ai viitorilor activiști pe frontul ideologic, le-ar fi dat acestora un exemplu demn de urmat dacă s-ar fi arătat mai serios preocupate de a prezenta în sesiune rezultatele unei cercetări atente, ale unei generalizări competente, ale bogatei experiențe creatoare căpătată de poporul nostru și de partidul clasei muncitoare în anii democrației populare.

Cu puține excepții, la sesiune nu au fost prezentate comunicări critice împotriva concepțiilor filozofice ale reprezentanților actuali ai idealismului și metafizicii, comunicări care să combată argumentat denaturările antimarxiste ale revizionismului contemporan. S-au mai făcut simțite și o serie de alte lipsuri. Lucrările și bibliografia nu sînt cunoscute dinainte și astfel participanții la sesiune sînt privați de posibilitatea de a consulta lucrarea în întregime și în prealabil — mai ales că multe din comunicări prezintă numai părți din lucrări mai mari. Apoi, sesiunea a reflectat o insuficientă preocupare a catedrelor față de unele probleme spre care atenția lor trebuia îndreptată în mod deosebit. De exemplu, insuficienta preocupare a catedrei de istorie a filozofiei pentru valorificarea, studierea și analiza critică a filozofiei românești din trecut, sau a catedrei de materialism dialectic și istoric pentru problemele speciale ale materialismului dialectic care decurg din dezvoltarea științelor naturii, în special a fizicii, biologiei, biochimiei etc.

Comunicările prezentate de cele patru catedre nu justifică pe deplin potențialul de lucru de care dispun acestea. Lipsește colaborarea în cadrul catedrelor sau între catedre privind cercetarea în comun a

anumitor probleme. Prin colaborarea mai multor persoane la aceeași lucrare, așa cum se face în alte facultăți, s-ar putea crea un climat mai propice activității științifice, dat fiind faptul că în asemenea cazuri profesorii și conferențiarii ar putea contribui efectiv la dezvoltarea cadrelor tinere în spiritul cercetării științifice.

Participarea unor tovarăși cercetători de la Institutul de filozofie la lucrările sesiunii științifice a cadrelor didactice, intervențiile lor în discuții sînt un indiciu al faptului că o colaborare mai strînsă între catedre și diferitele secții ale Institutului ar putea da rezultate pozitive.

G. Pușcașu

NOTE DE LECTURĂ

JEAN HYPPOLITE, *Studii despre Marx și Hegel.*

Una din pasiunile de ultimă oră ale filozofiei burgheze o constituie, fără îndoială, tardiva „reîntoarcere la Hegel". Nenumărate sînt încercările care-și anunță intenția temerară de a restitui în „puritatea lor doctrinară" concepția lui Hegel și de a pune, totodată, într-o lumină nouă — prin confruntare cu hegelianismul — sensul „adevărat", „inițial" al marxismului. Este ceea ce pretinde să realizeze și filozoful existențialist Jean Hyppolite în ale sale *Études sur Marx et Hegel* (Paris, Rivière, 1955). Anume, a clarifica „conflictul actual între filozofia existențialistă și marxism" (p. 133) prin efectuarea unui „bilanț al marxismului" (p. 167), realizînd o „depășire" a acestuia din urmă, după „o serioasă reflecție asupra *presupozițiilor filozofice* și a *structurii* operei marxiste însăși" (p. 168).

Interpret în spirit existențialist al filozofiei lui Hegel, Jean Hyppolite aplică aceeași unitate de măsură marxismului. Nu avem aici posibilitatea a ne opri asupra concluziilor trase de Hyppolite în studiile închinate lucrărilor de tinerețe ale lui Hegel și *Fenomenologiei spiritului.* Oricît ar fi de surprinzător, el crede a descoperi aici o substanță și implicații autentic marxiste! Mai remarcăm că deși autorul se declară un admirator convins al dialecticii, în fapt el nu reușește să îmbrățișeze decît *idealismul* și de preferință elementul *conștiinței de sine* din sistemul hegelian. Recurgînd la echivocuri terminologice („Viață", „Existență" etc.), speculînd asupra unor momente desprinse din țesătura lor organică, autorul ajunge la un Hegel precursor al existențialismului, explorator al „tragicului vieții" etc.

Mistificarea este dusă mai departe cu prilejul „confruntării" dintre Marx și Hegel. Critica fățișă, opoziția declarată față de *marxism-leninism* este pregătită de o exegeză deformantă a conținutului real al operei lui Marx. Astfel Hyppolite se ridică împotriva unei interpretări „obiectiviste", „scientiste" (în realitate: consecvent materialiste) a marxismului. Reiese, chipurile, că după Marx, „nu există o *natură* fără semnificație umană; există natura la *nivel uman* care nu mai este nici subiectivă nici obiectivă" (?!), „care este natura făcută de om, adică văzută, atinsă, gustată, lucrată și transformată de către omul concret" (p. 113).

Hyppolite se referă de asemenea la citatul — mult răstălmăcit azi de revizioniști — din *Manuscrisele economico-filozofice...* unde Marx vorbește despre concilierea „idealismului și materialismului într-o sinteză superioară". Chiar

abstracție făcînd de faptul că numeroase texte marxiste mai explicite și concludente sînt făcute *tabula rasa*, caracterul sofistic al unei atari interpretări — speculînd terminologia filozofică încă nu pe deplin cristalizată din operele de tinerețe ale lui Marx, și postulînd inexistența unui salt calitativ de la idealism la materialism în evoluția filozofică a lui Marx — nu rezistă criticii. Hyppolite substituie pe nesimțite chestiunea relației dintre *societate* și *natură* (raportarea activă, transformatoare a omului față de natură) problemei fundamentale — de alt ordin — a raportului general dintre *conștiință* și *existență*, de unde strecurarea concluziei absurde că, după Marx nu există o natură independentă de om, că „deci" marxismul este un idealism. De asemenea, integrînd citatul în contextul lucrării de unde a fost rupt în mod arbitrar, ne convingem că de fapt Marx se referea la *dialectica* idealistă hegeliană și la *materialismul* feuerbachian, și nu la iluzoria împăcare a celor două linii fundamentale în filozofie.

Pentru Hyppolite filozofia marxistă se reduce în esență la o teorie a „înstrăinării". Conținutul nou, prezent chiar în opera de tinerețe a lui Marx (conținut care avea să depășească în curînd vechiul înveliș filozofic al teoriei înstrăinării, dezvoltîndu-se în forme noi) este estompat în prezentarea lui Hyppolite, opoziția netă față de Hegel îndulcită, elementul de continuitate exacerbat în proporții monstruoase. Exegeza lui Hyppolite sugerează de aceea în mod tacit concluzia că problematica marxismului coincide cu cea a hegelianismului, diferind numai răspunsul. Răspunsul marxist nu ar fi decît fața opusă a medaliei, reversul hegelianismului.

Mergînd pe această linie, apropierile forțate făcute de Hyppolite frizează adeseori ridicolul. Marx ar fi substituit *„clasa socială națiunii hegeliene"* (p. 153). descoperind în proletariat realizatorul Ideii ; creștinismul, în interpretarea lui hegeliană, ar constitui „germenele întregului umanism marxist" (p. 114 etc.) — Dacă unii „critici" burghezi au înțeles să „combată" marxismul prezentîndu-l vulgarizat drept un materialism economic (în felul acesta ei nu făceau decît să-și combată propria lor imagine prezumțioasă despre marxism) — alții, printre care se numără și Hyppolite, denaturează marxismul în sens opus. „Teoria *valorii muncă*" îi apare lui Hyppolite drept „o *afirmație . etică* fundamentală" (p. 153), drept „evidență și postulat etic, ca și principiul tetic al lui Fichte" (p. 158) ; „valorificarea valorii" ar implica ambiguul concept „volonté de puissance" ; categoria centrală a *Capitalului* lui Marx — ca și a *Fenomenologiei spiritului* din care s-ar inspira — ar fi „luarea de conștiință" (sezisarea conștientă : *prise de conscience*), avînd o „valoare creatoare". Ștergînd astfel granița de demarcație între economic și etic, în genere între conștiința și existența socială, Hyppolite surprinde „în marxism" ceea ce el însuși strecurase în prealabil prin contrabandă : „un anumit idealism" (p. 153). — În același timp, îi sînt atribuite operei lui Marx o serie de influențe incompatibile cu fondul de bază hegelian (de pildă o „filozofie biologică", un „darwinism"), prilej binevenit pentru autorul *Studiilor despre Marx și Hegel* de a ridica problema depășirii „contradicțiilor" implicate în „sinteza marxistă".

Cartea lui Hyppolite nu este săracă, de altfel, în elogii la adresa lui Marx (genialitate, uriaș simț istoric, penetrantă analiză a contradicțiilor operei lui Hegel, „filozofie a acțiunii" etc. etc.). Dar cînd se ajunge la chestiunea *esențială*, la problema acceptării marxismului ca adevăr obiectiv — alterării „dinăuntru" a marxismului îi ia locul opoziția fățișă, Hyppolite pronunțîndu-se hotărît pentru un hegelianism *sui generis*, impregnat de existențialism.

Însăşi structura cărţii lui Hyppolite sugerează, involuntar, această opţiune. Primelor două părţi, avînd ca temă *Viaţa şi existenţa la Hegel*, şi *Istoria la Hegel*, le succede secţiunea *Marxism şi filozofie* (cuprinzînd studiile : *Marxism şi filozofie*, *Concepţia hegeliană despre stat şi critica ei de către Karl Marx*, *şi Asupra structurii „Capitalului" şi despre cîteva presupoziţii filozofice ale operei lui Marx*), pentru ca ultima parte — *Problematica Adevăr şi Existenţă* — să revină la opera idealistului Hegel.

În ce priveşte fondul criticii declarate a lui Hyppolite, ea vizează conceptele „ambigue" ale marxismului (unele concepte : „prise de conscience", „volonté de puissance" etc. sînt într-adevăr ambigue fiind atribuite în mod ilicit marxismului de către Hyppolite însuşi !). Critica lui Hyppolite se efectuează însă cu precădere tot pe tărîmul teoriei înstrăinării. Autorul aderă la soluţia hegeliană după care înstrăinarea sălăsluieşte în însăşi obiectivarea ca atare. El dă totodată o coloratură existenţialistă problemei, prezentînd înstrăinarea ca „o tensiune inseparabilă de existenţă" (p. 101), „tragicul existenţial" etc. şi respinge de pe aceste poziţii marxismul. „Acest tragic nu ţine exclusiv de anumite conflicte economice care pot dispărea într-o anumită zi ; el ţine de mişcarea Vieţii sau a Ideii în istorie" (p. 132)... „Este de netăgăduit că sistemul capitalist reprezintă o formă de înstrăinare a omului, dar este oare singura ?" (p. 101). „Aceasta nu înseamnă — admite condescedent Jean Hyppolite — că lupta pe care proletarii o pot duce pentru eliberarea lor ar fi o luptă vană". Dar iată şi motivul : „Nu este niciodată zadarnic de a lupta pentru depăşirea unei înstrăinări devenite insuportabilă atunci cînd a fost sezisată conştient (quand on en a pris conscience), şi de altfel această sezisare conştientă însăşi implică exigenţele unei lumi noi" (p. 101—102). Cum vedem, motivarea este de un tipic idealism confuz — şi confuzionist, în măsura în care este atribuită marxismului însuşi. — „Înstrăinarea" nu devine insuportabilă pentru că a fost dobîndită conştiinţa ei, ci conştiinţa insuportabilităţii acestei înstrăinări (ca să ne exprimăm în termenii improprii uzitaţi de Hyppolite) nu face decît să reflecte paroxismul contradicţiei reale, obiective. Acesta este a.b.c.-ul materialismului istoric. În sfîrşit, conştiinţa despre care vorbeşte Hyppolite defineşte ipostazele unei întîrziate „conştiinţe nenorocite", „sfîşiate" şi nicidecum conştiinţa *socialistă* a proletariatului. Iar „conştiinţa hyppolitiană" nu este decît dizolvanta conştiinţă existenţialistă a efemerităţii finale a activităţii revoluţionare social-istorice.

Şi dacă Jean Hyppolite pare a admite parţial justeţea criticii făcute de Marx caracterului „prea" contemplativ al hegelianismului şi cochetează cu ideea unei „filozofii a acţiunii", — în ce constă concret sensul *practic* al acestei acţiuni, filozoful existenţialist nu ne-o mai poate spune. Aceasta deoarece existenţialismul — cu ale sale lamentaţii pe tema tragismului inerent condiţiei umane şi a irezolvabilităţii „înstrăinării" — nu este decît o filozofie pur contemplativă. Într-un singur sens, *trebuie* însă vorbit de o filozofie a acţiunii la Hyppolite : este vorba de acţiunea revizionistă, anti-marxistă, de diversiunea ideologică pe care o reprezintă utopica şi reacţionara tentativă de a concilia marxismul cu diferitele forme ale ideologiei burgheze.

S. V.

*

JIŘI CVEKL, *Despre obiectul şi metoda materialismului istoric* (Filosofický Časopis, 1957, nr. 4).

În discuţiile care se duc în Republica Cehoslovacă în jurul acestei importante

probleme s-au conturat, ne informează autorul articolului susmenționat, două păreri principale : *a)* materialismul istoric constituie o disciplină prin excelență filozofică, el este știința care cercetează cele mai generale legi ale dezvoltării societății cu ajutorul dialecticii materialiste, analizînd și sintetizînd rezultatele științelor sociale speciale ; *b)* materialismul istoric este știința despre societate în sensul cel mai larg al cuvîntului, adică știința care cercetează nu numai legile cele mai generale ale societății (privită ca întreg), ci mai ales manifestarea lor în diferitele formații sociale și domenii fundamentale ale vieții sociale.

Jiři Cvekl consideră că ambele concepții au merite incontestabile ; el ia însă ca punct de plecare pe cea dintîi, pentru faptul că ea pune accentul asupra caracterului filozofic al științei materialismului istoric.

După părerea autorului, materialismul istoric este o parte constitutivă a filozofiei marxiste, o latură a materialismului dialectic referitoare la domeniul științelor sociale.

O problemă importantă pe care o ridică definiția de mai sus este cea a raportului dintre materialismul istoric și științele sociale speciale.

Pentru a rezolva această problemă autorul stabilește, în primul rînd, o împărțire generală a științelor sociale particulare și apoi urmărește consecințele pe care le-a atras după sine apariția materialismului istoric pentru ele, precum și pentru științele burgheze despre societate (filozofia istoriei și sociologia).

Diferitele științe sociale privite sub aspectul unității și deosebirii dintre istoric și logic pot fi împărțite în două grupuri : științe istorice în sensul restrîns al termenului (istoria universală, istoria diferitelor țări, istoria cunoașterii etc.) și științe cu caracter propriu-zis teoretic care cercetează în mod sistematic diferitele laturi ale vieții sociale (economia politică, știința despre stat și drept etc.).

Toate aceste discipline au existat înaintea marxismului, ele au fost însă fundamentate pe o bază filozofică solidă, ele au devenit științe adevărate abia cu și după elaborarea concepției materialiste a istoriei.

Apariția materialismului istoric a însemnat, pe de altă parte, sfîrșitul filozofiei istoriei. Problemele de care se ocupa această disciplină idealistă (forțele motrice în istoria societății, necesitate și întîmplare în istorie, raportul dintre individ și societate etc.) au fost pentru prima dată rezolvate științific, pe o bază materialist-dialectică, în cadrul materialismului istoric.

Privind problema sub acest aspect, se subliniază în articol, materialismul istoric este filozofia științifică a istoriei.

Care au fost consecințele apariției materialismului istoric pentru destinul sociologiei ? Materialismul istoric este sociologie marxistă sau nu ?

Autorul dă acestei întrebări un răspuns cu care nu putem fi pe deplin de acord.

În primul rînd, Jiři Cvekl recunoaște că problemele pe care le cercetează în general sociologia burgheză, problemele referitoare la relațiile dintre oameni, raportul dintre diferitele laturi ale vieții sociale, clasele sociale, popor, familie, raportul dintre tehnică și economie etc. intră în obiectul materialismului istoric, ceea ce justifică considerarea materialismului istoric drept sociologie marxistă.

În același timp însă rupînd concepția materialist-istorică de aplicarea ei în diferitele domenii ale societății, autorul consideră că problemele studiate de materialismul istoric nu ar epuiza problematica vieții sociale. „Ne trebuie, susține Jiři Cvekl, nu numai o concepție generală despre societate, istorie și cunoașterea ei, ci și lucrări științifice asupra unor teme cum sînt : structura de clasă, divi-

ziunea muncii, familia și căsătoria, instituții sociale și moravuri, tipuri sociale de oameni, unele fenomene negative (criminalitate, alcoolism, sinucidere, divorț etc.) și aceasta atît în diferitele orînduiri sociale, cît și în societatea contemporană" (p. 614).

Necesitatea de a cerceta astfel de probleme nu poate fi pusă la îndoială, dar această sarcină nu intră după părerea autorului, în obiectul unei științe „abstracte", filozofice, cum este materialismul istoric. Problemele susmenționate ar constitui obiectul unei științe separate, cu propria ei metodă și tehnică de cercetare așa-zisa „sociologie concretă".

Față de această știință, materialismul istoric ar trebui considerat ca „sociologia abstractă", sau filozofia materialist-dialectică a istoriei.

Această din urmă concluzie la care ajunge Jiři Cvekl o considerăm inacceptabilă. În primul rînd, ea duce direct la transformarea materialismului istoric într-o știință pur speculativă cum a fost și filozofia idealistă a istoriei, iar în al doilea rînd, ea acordă cercetării concrete a manifestării legilor generale, a unora dintre legăturile reciproce între diferitele domenii ale vieții sociale, un caracter de știință mai mult sau mai puțin independentă de materialismul istoric, de sociologia marxistă, care cercetează legile cele mai generale ale societății, precum și diferitele lor manifestări în viața socială.

T. P.

★

Probleme ale materialismului istoric și ale cercetării sociologice marxiste (Dietz Verlag, Berlin, 1958).

Cinci cercetători marxiști din R.D.G. prezintă sub acest titlu rezultatele activității lor concretizate în studiile: *Cu privire la bazele obiective și subiective ale criticii și autocriticii* (Erich Hahn), *Despre unele influențe ale ideologiei burgheze în conștiința muncitorilor din R.D.G.* (Günter Grohmann), *Despre rolul S.M.T.-urilor în revoluția culturală la sate* (Kurt Krambach), *Interesele personale și sociale și îmbinarea lor în cooperativele agricole de producție* (Heinz Kosin), *Cu privire la problema libertății personale în cooperativele agricole de producție* (Hans-Joachim Rutsch).

Este vorba de o îmbinare a cercetării marxiste a fenomenelor sociale particulare cu efortul de elaborare, pe această bază, a unor concluzii teoretice. Materialul sociologic a fost acumulat nu numai de semnatarii studiilor, ci și de studenții Institutului de filozofie al Universității Humboldt, în decursul stagiului lor de practică (sugestia merită să fie reținută, pentru fructificarea practicii studenților din țara noastră !). În ce privește efortul de elaborare teoretică de care aminteam mai sus, este vorba de studiul unor probleme care țin de făurirea omului nou, de *umanismul marxist*. Iată încă un element comun al unor studii altminteri diferind ca temă, ca nivel de elaborare și ca accent pus fie pe aspectul general, teoretic, fie pe cel particular-monografic, studii prezentînd promisiuni încă nu pe deplin realizate, cu șovăieli și dibuiri inerente oricărui început.

Studiul lui Erich Hahn, de pildă, pune accentul pe abordarea teoretică principială, a problemei criticii și autocriticii. Autorul elucidează problema bazelor generale sociale și gnoseologice ale criticii și autocriticii, realizînd o interesantă apropiere de conceptul înstrăinării la Marx. Critica și autocritica nu devin forțe motrice ale dezvoltării sociale decît începînd din perioada de trecere de la capitalism la socialism, în procesul înlăturării înstrăinării. „Critica nu apare numai ca negație a societății pe clase, ci devine și eficace ca atare". Valoros, în ansamblu, aducînd și prin perspectiva

concepției marxiste a înstrăinării o fină analiză teoretică — studiul lui Hahn nu este susținut în egală măsură și de observația sociologică directă, cu totul sumară (trebuie să ținem seama ce-i drept și de dificultățile metodologice deosebite pe care le ridică surprinderea *in actu* a aspectului sociologic al fenomenului criticii și autocriticii, metodele de studiu trebuind a fi abia elaborate).

Un caracter pronunțat teoretic îl prezintă și studiul lui Hans-Joachim Rutsch. Expunerea este polemică, reprezentînd combaterea bine argumentată a cărții înverșunatului antimarxist Eduard Heimann. Problema libertății personale în condițiile proprietății colective nu reprezintă propriu-zis decît ultima parte a studiului lui Rutsch — cele două capitole anterioare analizînd cunoscuta teză marxistă despre libertate ca înțelegere a necesității, făcînd totodată distincția și punînd problema raportului dintre libertatea personală și cea socială.

Mergînd pe aceeași linie, studiul lui Heinz Kosin dezvăluie conținutul conceptului *interese*, precizînd că nu este vorba aici de o noțiune psihologică, ci de un fenomen sociologic obiectiv. Autorul face o serie de distincții precise între : interese individuale și generale, obiectiv reale și subiective, permanente și pasagere, de asemenea între interesele *personale* și interesele *personalității* — care includ pe lîngă cele dintîi și interesele prosperării grupului social. Subliniind condiționarea multilaterală — și în primul rînd, de clasă — a intereselor, Kosin demonstrează că interesele personale obiective ale țăranilor muncitori individuali coincid în mod obiectiv cu interesele sociale care reclamă colectivizarea agriculturii. Autorul studiază unele aspecte ale procesului colectivizării și sugerează soluții în vederea îmbinării și mai strînse, prin cointeresare materială, a intereselor personale cu cele colective.

Un alt studiu consacrat de asemenea problemelor transformării socialiste a agriculturii este cel al lui Kurt Krambach, care efectuează o cercetare metodică amănunțită a tuturor laturilor activității S.M.T.-urilor și formulează unele indicații și concluzii metodice. Studiul subliniază, pe drept cuvînt, importanța multilaterală pe care o prezintă cercetarea sociologică a procesului dezvoltării culturale în vederea : *a)* dezvoltării teoriei marxiste a culturii ; *b)* elaborării unei politici culturale juste, științific fundamentate și *c)* desfășurării activității culturale de masă.

De un interes deosebit ni se pare a fi studiul lui Günter Grohman purtînd subtitlul : *Cercetarea structurii sociale a unei întreprinderi de construcții.* Situația din respectiva întreprindere apare ca un fragment particular integrat într-un tablou mai general. Avem de-a face cu o încercare monografică care, pe baza studiului situației concrete, în primul rînd a structurii de clasă, formulează unele cerințe de care trebuie să țină seama munca ideologică și schițează o analiză teoretică a problemelor moralei muncii pornind de la observația concretă. Demnă de menționat ni se pare împrejurarea că cercetătorul este secondat de experimentator : studenții practicanți — ale căror observații au fost sintetizate în elaborarea studiului — nu s-au mărginit să privească, ci au *experimentat*, ajugînd să facă propuneri, verificate parțial prin propria lor experiență. Încă incomplet și poate eterogen (autorul însuși semnalează caracterul empiric, nu pe deplin verificat, al cercetării efectuate), studiul lui Grohman respiră de autenticitatea vieții. Ca și în celelalte lucrări este evitată orientarea microsociologizantă, empirismul lipsit de perspectivă. Explicația rezidă în orizontul științific larg pe care îl oferă concepția marxistă, și în preocuparea constantă de a degaja — din studiul transformărilor survenite în viața oamenilor muncii —

căi și metode noi de stimulare a procesului formării conștiinței socialiste.

S. V.

★

BERTRAND RUSSELL, *Despre filozofia burgheză contemporană.*

Într-un articol apărut recent *(Philosophical Analysis,* în *Zeitschrift für philosophische Forschung* (1958, nr. 1) Bertrand Russell polemizează cu J. O. Urmson, autor al unei lucrări în care este criticată concepția neopozitivistă și cea russelliană a metodei analitice în filozofie.

Replicîndu-i lui Urmson, care consideră că nu există fapte simple, necomplexe, exprimabile în propoziții simple, „atomice", Bertrand Russell observă : fiecare analiză, descriere a structurii, se referă la unele unități (de exemplu, oase, celule, molecule, atomi, electroni etc.) care sînt tratate ca și cum ar fi fără structură, dar privite sub alte raporturi, prezintă o complexitate, o structură. Totuși recunoașterea acestui fapt, a inexistenței unor elemente, fapte absolut simple, necomplexe, nu justifică — se subliniază în continuare — neacceptarea propozițiilor simple.

Care este însă fundamentul propozițiilor, judecăților simple ?

Răspunzînd la această întrebare, autorul afirmă că problema dacă o judecată este sau nu este simplă ar fi de ordinul „sintaxei pure", o propoziție fiind simplă dacă nu conține cuvintele „toți" sau „unii".

Criteriul propus este desigur just pe plan logic-formal, dar problema nu se rezolvă prin aceasta.

Influența filozofiei neopozitiviste — și în special a semanticii — nu i-a permis lui Russel să vadă că fundamentarea filozofică a judecăților simple, precum și a celor compuse nu trebuie căutată în sintaxa lor ci în ceea ce este reflectat în gîndire (și exprimat în limbaj) — în realitatea obiectivă, în lucrurile și însușirile lor obiective care, în prima sau în ultima instanță, stau la baza tuturor judecăților atît a celor simple, cît și a celor compuse.

În același articol, Bertrand Russell dă următoarea caracterizare a filozofiei moderne, adică a filozofiei burgheze contemporane și mai ales a celei neopozitiviste : „începînd cu Thales, filozofii s-au străduit să înțeleagă lumea. Mulți dintre ei erau înclinați în ceea ce privește succesele lor proprii, spre un optimism într-adevăr excesiv. Dar chiar acolo unde ei nu au reușit, au lăsat totuși succesorilor un material și un imbold pentru noi eforturi. Nu am impresia că filozofia modernă continuă mai departe această tradiție. Se pare că ea nu se mai ocupă de lumea și de raportul nostru cu ea, ci numai de diferitele moduri în care oamenii stupizi pot să spună stupidități. Dacă aceasta este tot ceea ce poate să ne ofere filozofia, atunci mi se pare că ea nu merită să constituie un obiect de cercetare" (p. 16).

Constatarea este extrem de semnificativă, întrucît vine din partea unui reprezentant proeminent al filozofiei burgheze contemporane, care, după cum mărturisește el însuși în articolul de față, a avut în trecut (și mai are și în prezent) multe simpatii pentru filozofia neopozitivistă.

T. P.

★

Marxismul despre războiul imperialist în epoca noastră.

Pe cît de nemijlocit sensibile sînt cursul și consecințele războiului imperialist, pe atît de încărcate de accidentalitate par, la prima vedere, cauzele sale declanșatoare, pe atît de misterioase — substratul și tendințele legice care îl generează. Pusă în fața acestei probleme,

sociologia nemarxistă se mărginește uneori la răspunsul agnostic : *ignoramus et ignorabimus*, dar în cele mai multe cazuri disimulează prin ficțiuni geopolitice, malthusianiste, rasiste, bio- și psihologizante ș.a.m.d. cauzele reale ale războiului. Cheia explicării științifice a acelui deosebit de complex fenomen care este războiul imperialist ni-l oferă numai teoria marxist-leninistă a războaielor ; tocmai acest lucru îl demonstrează și sociologul german Hermann Scheler în cartea sa *Marxismul despre războiul imperialist în epoca noastră* (Dietz Verlag, Berlin, 1957).

Expunînd tezele fundamentale ale marxismului, în problema războiului imperialist, autorul acordă în continuare o atenție deosebită elucidării raportului dintre contradicția principală a dezvoltării internaționale — contradicția între cele două sisteme, capitalist și socialist — și contradicțiile dintre țările capitaliste însești. Reliefînd imanența, rădăcinile obiective ale acestor din urmă contradicții, care au dus în trecut și mai pot încă duce la război, lucrarea subliniază în această ordine de idei caracterul labil al frontului imperialist îndreptat împotriva țărilor socialiste. Ca și în cazul oricărui studiu marxist pe aceeași temă, chestiunile luptei internaționale împotriva războiului și ale posibilității coexistenței pașnice între cele două sisteme, evidențierea caracterului umanist al orînduirii socialiste, funciarmente interesată în menținerea păcii — nu au putut rămîne în afara problematicii cărții lui Scheler.

Una din preocupările meritorii ale lui Scheler a mers în direcția dezvăluirii fundamentelor teoretico-metodologice în abordarea științifică a problemei războiului imperialist. În acest sens, într-un capitol special, autorul valorifică cîteva cerințe ale cercetării, indicate de Lenin : abordarea concret-istorică, distingerea esențialului de neesențial și a necesarului de întîmplător, multilateralitatea analizei. Scheler subliniază teza marxistă privitoare la conexiunile dintre caracterul unei epoci și caracterul războaielor purtate de ea. În același capitol, el se consacră combaterii principalelor metode sofistice de justificare a războaielor nedrepte : exacerbarea unor momente și laturi izolate și desprinderea războiului din conexiunea sa concret-istorică, analogia formală, jonglarea sofistică a noțiunilor.

Expunerea este susținută de un material documentar politico-economic, judicios proporționat, referindu-se în cea mai mare măsură la perioada postbelică. Un merit de bază al cărții lui Scheler este combaterea viguroasă a teoriilor care mistifică și fac apologia războiului imperialist. Scheler denunță în mod argumentat totala inconsistență teoretică a concepțiilor unor antimarxiști și antisovietici de profesie, începînd cu „somități" mai vechi ale revizionismului cum sînt Karl Kautsky, Karl Renner, Léon Blum și pînă la nume mai recente ca revizioniștii Fritz Sternberg sau Walter Theimer, anarhistul Rudolf Rocker, trotkistul Arthur Koestler și alții. Dacă din lucrare lipsește o considerare mai adîncită a geopoliticii și în special a teoriilor malthusianiste — piese de prim rang în arsenalul ideologic al imperialismului — autorul a acordat în schimb o justificată atenție în primul rînd combaterii celor mai recente variante ale teoriei kautskiste a ultraimperialismului și ale lozincii „Statelor Unite ale Europei".

S. V.

BULETIN BIBLIOGRAFIC

ALBERES R. M., *L'aventure intellectuelle du XXe siècle.* 1900—1950. Paris, 1950.

ВОСКАНЯН А. М., О роли географической среды в развитии общества Ереван 1956 1956 (Акад. Наук Армянской ССР) 202 стр.

BUFFIÈRE FÉLIX, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque,* Paris, P.U.F., 1956.

BERNAL J. D. ‚Storia della Scienza. I—II Editori Riuniti, Roma, 1956.

DAVID AUREL, *Structure de la personne humaine,* P.U.F., 1955, 140 p.

FICHTE JOHANN GOTTLIEB, *Ruf zur Tat,* Berlin, Verlag der Nation, 1956, 395 p.

КЕДРОВ М. Б., Эволюция понятия элемента в химии. Издательство Академии Педагогических Наук, Москва 1956, 360 стр.

LAHBADI MOHAMED AZIZ, *Liberté ou libération?* (Thèse), Paris, Aubier, 1957.

МАРКС К., Нищета философии. Москва, Госполитиздат, 1956, 184 стр.

OPPENHEIMER ROBERT, *La science et le bon sens.* Paris, Gallimard, 1955, 199 p.

— *L'esprit libéral.* Paris, Gallimard, N.R.F., 1957, 232 p.

ПЛЕХАНОВ Г. В., О религии и церкви. Избранные произведения (и отрывки) Москва 1957 (Акад. Наук СССР Ин-т истории) 606 стр.

POMEAU RENÉ, *La religion de Voltaire.* (Thèse), Paris, Nizet, 1956, 515 p.

Rencontres internationales de Genève. Textes in extenso des entretiens. Genève, 1947—1957, 10 vol.

ROUGEMONT, DENIS DE, *L'aventure occidentale de l'homme.* Paris, Albin Michel, 1957, 277 p.

SEUPHOR MICHEL, *Dictionnaire de la peinture abstraite.* Fernand Hazan, Paris, 1957, 305 p.

SIEGFRIED ANDRÉ, *Aspects du XXe siècle.* Paris, Hachette, 1957, 305 ilustr.

SILBERMANN ALPHONSE, *Introduction à une sociologie de la musique.* Paris, P.U.F., 1955, 227 p.

SILBURN LILIAN, *Instant et cause. Le discontinu dans la pensée philosophique de l'Inde.* Paris, Vrin, 1955, 440 p.

TEILHARD DE CHARDIN, PIERRE, *Œuvres. I: Le phénomène humain; II: L'apparition de l'homme; III: La vision du passé.* Paris, Editions du Seuil, 1956—1957.

ZWEILING KLAUS, *Der Leninsche Materienbegriff und seine Bestätigung durch die moderne Atomphysik,* Berlin, Dietz Verlag, 1956, 69 p.

DIN SUMARELE REVISTELOR STRĂINE PRIMITE LA REDACȚIE

„ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ"

№ 1/1958

ПЕРЕДОВАЯ — На уровень новых задач.
В. П. Тугаринов (Ленинград), О категориях «общественное бытие» и «общественное сознание».
Г. О. Зиманас (Вильнюс), Дружба народов СССР и преодоление пережитков буржуазного национализма.
А. А. Ветров, Расчлененность формы как основное свойство понятия.
Академик Михай Бенюк (Румыния), Сузана Катарина Причард (Австралия), Идеи Октябрьской революции и современная культура.
Л. А. Коган, Философские взгляды А. А. Иовского.
М. Э. Омельяновский, В. И. Ленин и философские вопросы современной физики.
Р. В. Кривокорытова, Философское значение открытия новых частиц вещества в химии XX века.

Дискуссии и обсуждения

О противоречиях в развитии социалистического общества. Ф. К. Шориков (г. Ирбит), Являются ли противоречия движущей силой социалистического общества? Д. М. Угринович, Об источниках развития производительных сил. С. Л. Маньковский (г. Львов) — Несколько замечаний.
Т. И. Ойзерман, Диалектический материализм и гегелевская концепция совпадения диалектики, логики и теории познания.
М. С. Каган (Ленинград), К вопросу о национальном своеобразии искусства.

№ 2/1958

ПЕРЕДОВАЯ, За развитие и укрепление связей между философами разных стран.
Б. А. Чягин, А. Г. Харчев (Ленинград), О категориях «производительные силы» и «производственные отношения».
Г. И. Шеменев, О профессиональном разделении труда в СССР.
И. Т. Фролов, Детерминизм и телеология.
М. К. Мамардашвили, Процессы анализа и синтеза.

И. В. Николаев (Ленинград), Основные этапы развития категории «материя».
Б. Э. Быховский, Операционализм Бриджмена.
К. Н. Брутенц (Баку), Апология колониализма, или «теория национализма» Ганса Кона.

Дискуссии и обсуждения

Академик Т. Д. Лысенко, За материализм в биологии.
Н. В. Турбин, О философских вопросах современной генетики.
Р.П. Корниевский (Ростов-на-Дону), К вопросу о категории основного противоречия при социализме.

DEUTSCHE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE

nr. 6/1957

Friedensmanifest der kommunistischen und Arbeiterparteien.
Matthäus Klein, *Über die etische Leistung der Grossen Sozialistischen Oktoberrevolution.*
W. W. Stoljarow, *Über Rolle und Stellung der philosophischen Kategorien im Denken.*
W. A. Fomina, *G. W. Plechanows Rolle bei der Verteidigung und Begründung der Philosophie des Marxismus.*

Diskussion

Georg Klaus, *Zur Diskussion über formale Logik.*
Redaktion, Noch einmal zur Diskussion über philosophische Fragen den modernen Physik.

nr. 1/1958

Matthäus Klein und Alfred Kosing, *Marxistische Philosophie und sozialistische Politik.*
Robert Schultz, *Über die Bedeutung der Grossen Sozialistischen Oktoberrevolution für die Lösung der nationalen Frage.*
G. W. Wonsowski und G. A. Kursanow, *Über den Zusammenhang der dynamischen und statistischen Gesetzmässigkeiten in den atomaren Erscheinungen.*
Elmer Balogh, *Zur Kritik des Irrationalismus, Eine Auseinandernetzung mit Georg Lukács.*
W. A. Fomina, *G. W. Plechanows Rolle bei der Verteidigung und Begründung der Philosophie des Marxismus.*
Horst Redeker, *Über die ästhetische Funktion des subjektiven Elements der Kunst.*
Erwin Pracht, *Über das Verhältnis von Inhalt und Form.*

FILOSOFIA

Anno VIII, fascicolo IV, ottobre 1957.

Robert Blanché, *L'epistemologia di Arnold Reymond.*
Armando Plebe, *Filodemo e la musica.*
Costanzo Mignone, *L'esistenza come castigo.*

FILOSOFICKÝ ČASOPIS

nr. 5/1957

M. Sobotka, *Boj o Spinozu v nemecke filosofii 1780—1787.*
G. V. Platonov, *Základní otázky uceni o vzniku druhu.*

Diskuse

I. Dubská, *Nekolik poznámek k otázce ideologie.*
D. Slejska, *Spolecensky zákon a rozpor.*
J. Beránek-J. Prenosil, *Proti diletantismu ve vede a filosofii.*
J. Houska-K. Kára, *Urceni lidove democratické revoluce jako socialní revoluce burzoasniho a socialistickeho typu.*

ФИЛОСОФСКА МИСЪЛ

№ 6/1957

Уводна — Изборите за Трето народно събрание — мощна манифестация на нашия социалистически демократизъм
Ангел Ст. Тодоров, За въздействието на Великата Октомврийска социалистическа революция върху Партията на тесните социалисти (1917—1918 г.)
Радослав Зарев, Ролята на науката за развитието на производителните сили
Петър-Емил Митев, Атеизмът на Лудвиг Фойербах
Богдан Дянков, Индетерминизмът и тризначната логика Х. Райхенбах

Дискусии и обсъждания

Никола Николов, За началото на социалистическата революция в България

KANT — STUDIEN

Band 49, Heft 3, 1957/1958

H. Lübbe, Hamburg, *Husserl und die europäische Krise.*
P. K. Feyerabend, Bristol, *Die analytische Philosophie und das Paradox der Analyse.*
H. J. Paton, Oxford, *Formal and Transcendental Logic.*
G. Schrader, New Haven, *Kant's Theory of Concepts.*

LA PENSÉE
REVUE DU RATIONALISME MODERNE

n° 77 janvier-février 1958

Marcel Prenant, *Problèmes actuels du progrès scientifique en France.*
Evry Schatzman, *L'Affaire Maurice Audin.*
Eugénie Cotton, *Hommage à Paul Langevin.*
Josef Polisensky, *Comenius et son temps. I.*

Gilbert Mury, *Un panorama de la Philosophie. L'Encyclopédie française* (Philosophie). I.
Francis Jourdain, *Sur le problème du génie artistique. Réponse à Georges Cogniot.*
Roland Desné, *A propos de la création artistique.*
Renaud de Jouvenel, *A propos d'esthétique.*

PHILOSOPHY

january 1958, nr. 124

G. E. M. Anscombe, *Modern Moral Philosophy.*
Donald Walhout, *A Perfection Theory of the Good.*
R. F. Atkinson and A. C. Montefiore, *„Ought" and „Is".*
Bernard Mayo, *A Logical Limitation on Determinism.*

PHILOSOPHY AND PHENOMENOLOGICAL RESEARCH

nr. 3 march, 1958

Lewis E. Hahn, *What is the Starting Point of Metaphysics?*
Virgil Hinshaw Jr., *The Given.*
S. Bhattacharyya, *The Concept of Logic.*
Haig Khatchadourian, *Common Names and „Family Resemblances".*
M. E. Olds, *Ostension and Analyticity.*
Henry Albert Fich, *An Explication of Counterfactuals by Probability Theory.*

REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE

Onzième année, n° 42, 1957, fasc. 4.

Prof. Nathan Rotenstreich, *Historicism and Philosophy. Reflections on R. G. Collingwood.*
William Dray, *R. G. Collingwood and the Acquaintance Theory of Knowledge.*
Alan Donagan, *Social Science and Historical Antinomianism.*
Elisabeth Labrousse, *La méthode critique chez Pierre Bayle et l'Histoire.*

STUDIA FILOZOFICZNE

nr. 2/1957

Andrzej Walicki, *Osobowosc a Historia Cz. II.*
Zygmunt Bauman, *Filozofia fabianizmu.*
Andrzej Malewski, *Empiryczny sens teorii materializmu historycznego.*
Henryk Greniewski, $2^n + 1$ *wartosci logicznych. Cz. I.*
Narcyz Lubnicki, *Myslenie a dziaianie.*
Kazimierz Lesniak, *Poemat Lukrecjusza „O przyrodzie".*

THE JOURNAL OF PHILOSOPHY

nr. 2, january 16, 1958

Lewis E. Hahn, *Of Shoes and Ships and Sealing Wax, and Cabbages and Kings.*
Gordon D. Kaufman, *Philosophy of Religion, Subjective or Objective?*
Karl Roretz, *Modern Physics and the Freedom of the Will.*

ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHISCHE FORSCHUNG

Band XII, Heft 1. Januar-März 1958

Bertrand Russell, Cambridge, *Philosophical Analysis.*
Julius Ebbinghaus, Marburg / L, *Die Idee des Rechtes.*
Rudolf Zocer, Erlangen, *Zu Kants transzendentaler Deduktion der Ideen der reinen Vernunft.*
Friedrich Delekat, Mainz, *Das Verhältnis von Sitte und Recht in Kants grosser „Metaphysik der Sitten"* (1797).
Gerhard Haeuptner, Tübingen, *Tat und Untat.*

BIBLIOTECA CENTRALA
SIBIU

ABONAMENTELE SE FAC LA OFICIILE POŞTALE,
PRIN FACTORII POŞTALI ŞI DIFUZORII VOLUNTARI
DIN INTREPRINDERI ŞI INSTITUŢII

ERATĂ

Pag.	rîndul	în loc de:	se va citi:
18	20 de jos	accentul cade pe argumentarea ideii greşite	accentul cade în mod greşit pe argumentarea ideii
34	17 „ „	a un	ca un
46	18 „ „	principiul	principiului
48	16 de sus	sau	stau
61	8 „ „	teoria	teoriile
70	24 „ „	lucrări capitale	în lucrări capitale
80	21 de jos	revosionnistes	revisionnistes
99	18 de sus	teorie generală . . .	„teorie generală . . .
136 dreapta	13 de jos	exprimată	exprimă
145 stînga	8 „ „	accentuarea puternică	exacerbarea
145 dreapta	11 „ „	privit	privind
148 dreapta	14 „ „	sociologice romîneşti	sociologice burgheze romîneşti.
152 dreapta	20 „ „	de muncă	de producţie

c. 1731. — Cercetări Filozofice nr. 3/1958.

Lei 5.—

ACADEMIA REPUBLICII POPULARE ROMÎNE
INSTITUTUL DE FILOZOFIE

CERCETĂRI FILOZOFICE

7860

ANUL V 1958

DIN SUMAR

V. I. LENIN DESPRE „INFINITATEA MATERIEI ÎN ADÎNCIME" de B. M. KEDROV (U.R.S.S.)

CRITICA TEORIEI JUDECĂȚILOR ANALITICE ȘI SINTETICE LA KANT ȘI LA NEOPOZITIVIȘTI de T. PAPADOPOL și GH. ÖFFENBERGER

ÎMPOTRIVA MISTIFICĂRII ANTIMARXISTE A ESENȚEI CAPITALISMULUI ȘI SOCIALISMULUI de GH. BERESCU

CÎTEVA OBSERVAȚII ASUPRA METODEI ÎN BIOLOGIE ȘI MEDICINĂ de M. STEINBACH

CU PRIVIRE LA CONCEPȚIA DETERMINISTĂ ÎN MEDICINĂ A Dr. GHEORGHE MARINESCU de B. I. DUȚESCU

DESPRE ÎNSEMNĂTATEA ÎNDRUMĂRII DE CĂTRE PARTID A ARTEI ȘI LITERATURII de GR. SMEU

CONTRIBUȚII LA PRECIZAREA OBIECTULUI ȘI METODEI MATERIALISMULUI ISTORIC de MIHAIL FRUNZĂ

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII POPULARE ROMÎNE

0 JUI 2005

I 7860

ACADEMIA REPUBLICII POPULARE ROMÎNE
INSTITUTUL DE FILOZOFIE

ULU 2014
IAȘI 2022

CERCETĂRI FILOZOFICE

BIBLIOTECA CENTRALĂ
SIBIU

4

ANUL V
1958

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII POPULARE ROMÎNE

2248 V

1964

„CERCETĂRI FILOZOFICE" REVISTĂ DE FILOZOFIE

APARE DE 6 ORI PE AN

COMITETUL DE REDACȚIE

ACAD. C. I. GULIAN — redactor responsabil; ACAD. A. JOJA; ACAD. M. RALEA; PROF. T. BUGNARIU, membru corespondent al Academiei R.P.R.; D. BĂDĂRĂU; I. BANU; C. BORGEANU; M. BREAZU — redactor responsabil adjunct; N. MELINESCU; D. D. ROȘCA; STANCIU STOIAN; AL. TĂNASE — redactor responsabil adjunct; H. WALD.

REDACȚIA, BUCUREȘTI, B-dul Ilie Pintilie nr. 6, tel. 12.28.16.

ACADEMIA REPUBLICII POPULARE ROMÎNE
INSTITUTUL DE FILOZOFIE

CERCETĂRI FILOZOFICE

Anul V, nr. 4 1958

SUMAR

Pag.

B. M. KEDROV (U.R.S.S.), V. I. Lenin despre „infinitatea materiei în adîncime" 7
T. PAPADOPOL şi G. ÖFFENBERGER, Critica teoriei judecăţilor analitice şi sintetice la Kant şi la neopozitivişti 23
GH. BERESCU, Împotriva mistificării antimarxiste a esenţei capitalismului şi socialismului 45
M. STEINBACH, Cîteva observaţii asupra metodei în biologie şi medicină. . . 63
B. I. DUŢESCU, Cu privire la concepţia deterministă în medicină a dr. Gheorghe Marinescu 83
GR. SMEU, Despre însemnătatea îndrumării de către partid a artei şi literaturii 99

Discuţii

PROBLEME ALE MATERIALISMULUI ISTORIC

MIHAIL FRUNZĂ, Contribuţii la precizarea obiectului şi metodei materialismului istoric 111

PERIODIZAREA ISTORIEI FILOZOFIEI DIN ROMÎNIA

P. APOSTOL, Probleme preliminare elaborării unui „Manual de istoria filozofiei din Romînia" 135
C. TOTOESCU, Observaţii asupra periodizării istoriei filozofiei din Romînia. . 145

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

Semnificaţia contemporană a luptei lui Lenin împotriva revizionismului (*Mircea Ioanid*); Clasicii marxismului despre religie (*S. Vieru*); O nouă lucrare despre negarea negaţiei (*R. Tomoiagă*); Pavlovismul — strălucită confirmare a materialismului dialectic (*B.D.*); Un studiu despre influenţa filozofiei indiene asupra scepticismului elen (*M. V. Baran* — Iaşi) 149

RĂSFOIND REVISTELE

Pe marginea unui simposion (*Dan Bădărău*); Note despre unele articole de estetică din publicaţiile periodice (*M.C.*) 175

MIŞCAREA FILOZOFICĂ DE PESTE HOTARE

Problema libertăţii şi a legităţii sociale în discuţia filozofilor marxişti din R.D.G. (*T. Papadopol*); Constituirea unei asociaţii de sociologie în Uniunea Sovietică 183

NOTE

Note de lectură 187
Buletin bibliografic 191

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII POPULARE ROMÎNE

ACADÉMIE DE LA RÉPUBLIQUE POPULAIRE ROUMAINE
INSTITUT DE PHILOSOPHIE

RECHERCHES DE PHILOSOPHIE

V^e année, n° 4 1958

SOMMAIRE

Page

B. M. KÉDROV (U.R.S.S.), Lénine et « l'infinité de la matière en profondeur » 7
T. PAPADOPOL et G. ÖFFENLERGER, Critique de la théorie kantienne et néopositiviste des jugements analytiques et synthétiques 23
GH. BERESCU, Contre la dénaturation antimarxiste de l'essence du capitalisme et du socialisme 47
M. STEINBACH, Quelques remarques sur la méthode en biologie et en médecine 63
B. I. DUȚESCU, De la conception déterministe en médecine du Dr G. Marinesco 83
GR. SMEU, L'importance de l'orientation de l'art et de la littérature par le Parti 99

Discussions

LES PROBLÈMES DU MATÉRIALISME HISTORIQUE

MIHAIL FRUNZĂ, Contribution à la détermination de l'objet et de la méthode du matérialisme historique 111

LA DIVISION EN PÉRIODES DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE EN ROUMANIE

P. APOSTOL, Problèmes préliminaires soulevés par l'élaboration du « Manuel d'histoire de la philosophie en Roumanie » 135
C. TOTOESCU, Remarques sur la division en périodes de l'histoire de la philosophie en Roumanie 145

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

La signification contemporaine de la lutte de Lénine contre le revisionnisme (*Mircea Ioanid*) ; Opinions des classiques du marxisme sur la religion (*S. Vieru*) ; Un nouvel ouvrage sur la négation de la négation (*R. Tomoiagă*) ; Le pavlovisme, éclatante confirmation du matérialisme dialectique (*B. D.*) ; Une étude de l'influence de la philosophie hindoue sur le scepticisme hellène (*M. V. Baran* — Jassy) 149

EN FEUILLETANT LES REVUES

En marge d'un symposion (*Dan Bădărău*) ; Notes sur quelques articles d'esthétique parus dans les publications périodiques (*M.C.*) 175

LE MOUVEMENT PHILOSOPHIQUE À L'ÉTRANGER

Discussions des philosophes marxistes de la République Démocratique Allemande au sujet du problème de la liberté et de la légalité sociale (*T. Papadopol*) ; La constitution d'une association de sociologie en Union Soviétique . . 183

NOTES

Notes de lecture 187

Bulletin bibliographique 191

ÉDITIONS DE L'ACADÉMIE DE LA RÉPUBLIQUE POPULAIRE ROUMAINE

АКАДЕМИЯ РУМЫНСКОЙ НАРОДНОЙ РЕСПУБЛИКИ
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

ФИЛОСОФСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Год издания V, № 4 1958

СОДЕРЖАНИЕ

Стр.

Б. М. КЕДРОВ (СССР), В. И. Ленин о „бесконечности материи вглубь" 7
Т. ПАПАДОПОЛ и Г. ОФФЕНБЕРГЕР, Критика теории аналитических суждений у Канта и неопозитивистов 23
Г. БЕРЕСКУ, Против антимарксистсткой мистификации сущности капитализма и социализма 47
М. ШТЕЙНБАХ, О методе в биологии и медицине 63
Б. И. ДУЦЕСКУ, О детерминистском воззрении д-ра Г. Маринеску в медицине 83
Г. СМЕУ, О значении партийного руководства искусством и литературой 99

Дискуссии

ВОПРОСЫ ИСТОРИЧЕСКОГО МАТЕРИАЛИЗМА

МИХАИЛ ФРУНЗЕ, К вопросу о предмете и методе исторического материализма 111

ПЕРИОДИЗАЦИЯ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ В РУМЫНИИ

П. АПОСТОЛ, Вопросы предварительной разработки „Учебника истории философии в Румынии" 135
К. ТОТОЕСКУ, Замечания о периодизации истории философии в Румынии 145

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Современное значение борьбы Ленина против ревизионизма (*Мирча Иоанид*); Классики марксизма о религии (*С. Виеру*); Новая работа об отрицании отрицания (*Р. Томоягэ*); Павловизм — блестящее подтверждение диалектического материализма (*Б. Д.*); Очерк о влиянии индийской философии на греческий скептицизм (*М. В. Баран* — Яссы) 149

ОБЗОР ЖУРНАЛОВ

По новоду одного симпозиума (*Дан Бэдэрэу*); Заметки о нескольких статьях по эстетике, опубликованных в периодической печати (*М. К.*) 175

ФИЛОСОФСКОЕ ДВИЖЕНИЕ ЗА РУБЕЖОМ

Дискуссии марксистских философов ГДР по вопросу социальной закономерности и свободы (*Т. Пападопол*); Учреждение общества социологов в Советском Союзе 183

ЗАМЕТКИ

По страницам печати 187
Библиографический бюллетень 191

ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ РУМЫНСКОЙ НАРОДНОЙ РЕСПУБЛИКИ

V. I. LENIN DESPRE „INFINITATEA MATERIEI ÎN ADÎNCIME"

DE

B. M. KEDROV (U.R.S.S.)

Lucrurile s-au petrecut cu o jumătate de secol în urmă. Fizica se afla într-o stare de perpetuă efervescență, trecînd printr-o criză adîncă. Se prăbușeau vertiginos toate noțiunile, ideile, teoriile și legile stabilite de ea. În mijlocul unei părți dintre fizicieni domina confuzia. Părea că se prăbușesc înșiși pilonii științei lor, tot în ceea ce credeau ei și predecesorii lor. Alți fizicieni, fideli vechilor precepte și principii, încercau să închidă ochii în fața evenimentelor produse, căutînd să restaureze ceea ce era irevocabil *dărîmat*. În sfîrșit, s-au găsit și fizicieni care vedeau o ieșire iluzorie din impas promovînd cultul unui nou idol — idealismul filozofic ; această „ieșire" consta în teza că lucrurile sînt formate din propriile noastre senzații . Filozofia reacționară îi ademenea astfel pe fizicieni să tragă concluzii gnoseologice false, care duceau știința în impas ; pînă și unii fizicieni materialiști au început să vorbească despre „dispariția materiei", despre reducerea ei la electricitate, despre substituirea ei prin electricitate etc. Putem afirma fără ezitare că în acea epocă tulbure nici unul dintre reprezentanții fizicii nu a putut înțelege evenimentele care căzuseră parcă din cer pe capetele lor, luînd proporții din ce în ce mai mari de la o zi la alta. Un singur om a văzut clar, dincolo de suprafața evenimentelor ce se succedau vertiginos, curentele adînci și stabile ale cunoașterii științifice, care determinau cursul și consecințele tuturor evenimentelor ce provocaseră dezorientarea și chiar panica specialiștilor care nu puteau să observe aceste curente, voalate de spuma ridicată pe suprafața furtunoasă. Acest singur om a fost V. I. Lenin. Pentru a observa aceste curente ascunse unei priviri superficiale, trebuia înțeleasă însăși esența evenimentelor produse în fizică sezisînd dincolo de ceea ce era neesențial, ceea ce era principal și fundamental. După cîțiva ani, studiind în mod critic *Logica* lui Hegel, Lenin nota : „...neesențialul, aparentul, superficialul dispar de cele mai multe ori, nu se țin atît de „strîns", nu „stau" atît de „solid" ca „esența". De exemplu : mișcarea unui rîu — spuma sus și curentul adînc jos. *Dar și spuma* este o

expresie a esenței !" [1]. Care era așadar, esența acelor evenimente petrecute în fizică, la începutul secolului nostru ?

★

Pînă spre sfîrșitul secolului trecut, majoritatea savanților credeau că atomii reprezintă particulele ultime, indivizibile, ale materiei. Se credea că atomii sînt înzestrați cu însușiri eterne, imuabile, printre care primul loc îl ocupa masa atomului (greutatea atomică). Masa era privită ca o însușire de natură mecanică și mărime constantă a materiei și a tuturor particulelor acesteia. Materia însăși era privită ca totalitatea ultimelor ei particule — atomii.

La sfîrșitul secolului al XIX-lea, puțin timp după moartea lui F. Engels, a început acel șir de mari descoperiri în fizică, care a dus la susamintita situație atît de confuză. În decurs de numai trei ani (între 1895 și 1897) au fost descoperite razele Roentgen, radioactivitatea, electronul. Curînd după aceea soții Curie au descoperit radiumul. La hotarul celor două secole, doi fizicieni, M. Planck în Germania și P. N. Lebedev în Rusia au descoperit, abordînd problema din unghiuri diferite, natura fizică a luminii. Doi ani mai tîrziu, în Anglia, E. Rutherford și F. Soddy au dovedit că radioactivitatea reprezintă o dezagregare spontană de atomi. După alți trei ani, A. Einstein a arătat că lumina se compune din corpuscule de lumină — „fotoni" — și că între masă și energie a existat întotdeauna și pretutindeni o legătură indisolubilă. Încă mai înainte se descoperise faptul că masa electronului are o natură neobișnuită, electromagnetică așa cum se spunea pe atunci, că ea nu este constantă ci variabilă, în funcție de viteză : cu cît se mișcă mai rapid electronul, cu atît masa lui devine mai mare. S-a descoperit de asemenea faptul că în cursul procesului radioactiv se produce o cantitate în aparență nelimitată de energie, care la prima vedere s-ar părea că se creează din nimic. Toate acestea îi făceau pe fizicieni să declare că se prăbușesc legi fundamentale ale naturii, de pildă legea conservării masei de substanță (lege denumită de asemenea legea conservării materiei) și legea conservării mișcării (energiei). Aceasta era situația fizicii atunci cînd V. I. Lenin a început să scrie cartea sa *Materialism și empiriocriticism*. Trebuiau analizate în profunzime cauzele dezorientării de ordin teoretic și filozofic care domina printre fizicieni, trebuia înțeleasă esența descoperirilor făcute, generalizîndu-le de pe poziții materialiste juste, arătînd savanților care se rătăciseră în labirintul filozofiei reacționare ieșirea din situația creată. Nu putem cuprinde în acest cadru restrîns întreaga analiză efectuată de Lenin cu prilejul rezolvării problemei. Menționăm totodată dificultatea deosebită a sarcinii sale, el însuși nefiind fizician. Și deși Lenin prevenea pe cititori că „noi sîntem departe de ideea de a atinge învățăturile speciale ale fizicii" și că „pe noi ne interesează exclusiv concluziile gnoseologice din ... descoperirile unanim cunoscute", în realitate, în *Materialism și empiriocriticism* este analizată nu numai esența unor anumite descoperiri fizice, ci însăși linia generală a dezvoltării fizicii contemporane. Analiza leninistă nu are însă un caracter

[1] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, E.S.P.L.P., 1956, p. 100.

fizic de strictă specialitate, ci un caracter filozofic, fiind înfăptuită de pe poziţiile materialismului dialectic.

★

Apreciind situaţia creată în fizică, Lenin a dezvăluit, în primul rînd, pasul înainte săvîrşit de gîndirea ştiinţifică graţie descoperirilor de la sfîrşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea. El a arătat că esenţa transformării fundamentale a vechilor noţiuni şi teorii fizice, survenită atunci, constă în infirmarea concepţiilor metafizice despre materie şi mişcare, despre natura şi însuşirile particulelor materiale. Noile descoperiri au constat în descoperirea unor forme noi, pînă atunci necunoscute, ale materiei şi mişcării, forme care păreau a fi extrem de „bizare" şi ieşite din comun. În legătură cu aceasta, a început să se prăbuşească vechiul tablou mecanicist al lumii, apărut încă în secolele XVII şi XVIII, fiind înlocuit cu un alt tablou fizic al lumii, mai complex şi mai profund. Unii oameni de ştiinţă considerau aceasta ca pe o prăbuşire a ştiinţei lor — „dispariţia materiei" —, ca pe o pretinsă confirmare a vechiului şi putredului idealism. În realitate însă, după cum arăta Lenin, avea loc un proces absolut firesc de dezvoltare a cunoaşterii ştiinţifice, de dezvăluire a noilor taine ale naturii, de pătrundere în adîncurile materiei mai mult decît fusese posibil în secolul al XIX-lea.

„Înlocuirea materiei prin electricitate" este expresia gnoseologică neputincioasă a ideii că vechiul tablou mecanic al structurii materiei este înlocuit printr-un tablou nou, electromagnetic. Particulele descoperite — electronul şi protonul — sînt tot atît de materiale ca şi cele anterior cunoscute — atomii şi moleculele. Într-adevăr, şi unele şi altele există în afară şi independent de savantul care le studiază; ele îi sînt date prin senzaţii ca şi toate celelalte obiecte ale naturii. În aceasta constă materialitatea lor... „Dispare materia", — scria Lenin — , dispare adică limita pînă la care cunoscusem pînă acum materia; cunoaşterea noastră pătrunde mai adînc; dispar unele însuşiri ale materiei, care păreau pînă acum absolute, imuabile, primordiale (impenetrabilitatea, inerţia, masa etc.) şi care apar acum ca fiind relative, inerente numai unor anumite stări ale materiei. Căci *unica* „însuşire" a materiei, de a cărei admitere este legat materialismul filozofic, este aceea că *ea există ca realitate obiectivă*, că ea există în afara conştiinţei noastre"[1].

Transformarea vechiului tablou fizic al lumii era numită de Lenin „o nouă revoluţie în ştiinţele naturii". Aceasta era o autentică *revoluţie*, care transforma toate vechile noţiuni ale fizicii în ceea ce aveau ele mai fundamental, aşa cum face de obicei revoluţia în orice domeniu s-ar produce. Încercarea de a prezenta această revoluţie drept o pretinsă justificare a idealismului şi a agnosticismului, drept o prăbuşire a materialismului, a fost caracterizată de Lenin ca o criză a fizicii, ca o perioadă maladivă, trecătoare în istoria ştiinţei, ca o boală de creştere. Ce s-a petrecut aşadar în fizică? În secolul al XIX-lea, fizicienii pătrunseseră în adîncul materiei ajungînd numai pînă la atom şi molecule. Acesta era numai unul

[1] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 14, E.S.P.L.P., 1954, p. 254.

din *jaloanele* cunoașterii, marcat într-o etapă istorică mai timpurie a progresului științific, care nu numai că nu epuiza întreaga materie, ci dimpotrivă, trebuia în mod necesar să fie înlocuit cu timpul printr-un jalon mai profund. Această înlocuire s-a produs la hotarul dintre cele două secole. Ea fusese prevăzută de materialismul dialectic, deoarece acesta insista întotdeauna asupra caracterului relativ al diferitelor noțiuni referitoare la structura materiei, subliniind că adevărul absolut poate fi atins numai printr-un șir infinit de adevăruri relative, apărute unul din altul și oferind o cunoaștere tot mai completă a realității obiective. Un asemenea complex de adevăruri relative, care reflectă tot mai deplin adevărata structură a materiei, fusese atît concepția atomistă din trecut cît și noua concepție electronică despre structura materiei. În legătură cu aceasta, caracterizînd aprofundarea cunoașterii umane, Lenin remarca faptul că dacă ieri ea „nu depășea atomul, iar azi nu depășește electronul și eterul, materialismul dialectic insistă tocmai asupra caracterului provizoriu, relativ și aproximativ al tuturor acestor *jaloane* ale cunoașterii naturii de către știința umană care progresează" [1].

★

Dezorientarea care a avut loc în rîndurile fizicienilor la începutul secolului nostru s-a adîncit și datorită faptului că năruirea vechilor noțiuni abia începuse și nu dusese încă la formarea unor concepții și modele fizice noi, temeinic elaborate. Se dovedise deja că atomul nu este „ultima" particulă de materie, că el este alcătuit din electron și, probabil, din alte particule, dar nu se stabilise încă structura atomului, modelul lui fizic. De aceea, în această epocă de tranziție au căpătat răspîndire în fizică metodele și procedeele descriptive de expunere a rezultatelor dobîndite pînă atunci, fapt speculat de idealiști ca pretext pentru renunțarea la materialism. O astfel de metodă descriptivă a fost, în special, energetica (termodinamica). „Energetica a servit ca pretext filozofilor în fuga lor de la materialism la idealism. Naturalistul vede însă în energetică un mijloc comod de a expune legile mișcării materiale într-un timp în care fizicienii, dacă ne putem exprima astfel, au pornit de la atom, fără să ajungă însă la electron. Această perioadă mai continuă, în mare măsură, și în prezent : ipotezele se succed neîncetat ; nu se știe absolut nimic despre electronul pozitiv (așa era numită pe atunci sarcina pozitivă existentă înlăuntrul atomului — *B. K.*) ; cu trei luni în urmă doar (22 iunie 1908), Henri Becquerel a comunicat Academiei de științe franceze că a reușit să găsească această « nouă particulă constitutivă a materiei »... Cum să nu profite filozofia idealistă de o împrejurare atît de avantajoasă, și anume că mintea omenească e abia în « căutarea materiei », care, prin urmare, nu e decît un „simbol" etc. [2].

Neîndoielnic era faptul că trecerea de la atom la electron, adică de la tabloul mecanic al lumii la cel electromagnetic, se produsese deja și trebuia să se încheie inevitabil într-un viitor apropiat. Dar fizicienii nu au

[1] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 14, E.S.P.L.P., 1954, p. 256.
[2] *Ibidem.*

tras concluziile filozofice juste din transformarea revoluționară a științei lor. Mai mult, apărea pericolul repetării de către savanți a unor greșeli anterioare : considerarea electronilor ca particule ultime, indivizibile, indestructibile și netransformabile ale materiei, așa după cum fusese socotit nu de mult și atomul.

Dacă la începutul secolului al XX-lea fizicienii, pătrunzînd mai adînc în interiorul materiei, se îndepărtaseră **deja** de atom, iar la electron *încă* nu ajunseseră, se punea firește întrebarea : atunci cînd vor ajunge la electron vor epuiza ei oare prin aceasta întregul drum al mișcării științei în adîncul materiei ? Cu alte cuvinte, vor atinge ei atunci, în sfîrșit, limita în cunoașterea materiei ? Unii dintre fizicieni aveau această convingere. Ei priveau electronul ca ultima și cea mai elementară particulă, ca o bilă în miniatură sau chiar ca un simplu cîmp material înzestrat cu un număr extrem de limitat de însușiri fizice (de exemplu, sarcină și masă).

Astfel, din prăbușirea vechilor reprezentări metafizice despre atomi, fizicienii nu au tras concluzia că în general a fost greșit să se caute anumite particule ultime și absolut imuabile ale materiei, ci concluzia că ei au socotit ca particule ultime, alte particule decît cele reale ; în speță, atomii și nu, cum reieșea acum, electronii. De aceea fizicienii au atribuit de fapt noilor particule (electronilor), aceleași trăsături metafizice pe care le atribuiseră pînă atunci atomilor. Ca urmare a acestui fapt, revoluția în fizică nu a dus în fond la desființarea metafizicii, deși aceasta din urmă fusese infirmată de întregul curs al progresului științific.

Întrevăzînd acest pericol, Lenin riposta cu vigoare, subliniind : „Electronul este tot atît de *inepuizabil* ca și atomul, natura este infinită și ea *are o existență* infinită, și tocmai această admitere, singura categorică, singura necondiționată, a existenței ei în afara conștiinței și a senzațiilor omului, deosebește materialismul dialectic de agnosticismul relativist și de idealism”[1]. În consecință, Lenin prevenea pe fizicieni împotriva tentativelor de a absolutiza concepțiile asupra electronului, ca ultimă particulă a materiei, a cărei cunoaștere ar epuiza toate cunoștințele noastre cu privire la natură și la materie. Acesta nu este decît un *jalon* nou în șirul infinit al adevărurilor relative, care ne duc în adîncul materiei — iată concepția lui Lenin, care decurge din tezele fundamentale ale materialismului dialectic.

Fizicienii care nu cunoșteau sau nu înțelegeau filozofia marxistă n-au ținut seama de aceste avertismente ale lui Lenin. Ei au încercat să creeze un tablou fizic al lumii, la baza căruia trebuia să stea concepția asupra electronului ca particula cea mai mică și absolut simplă a materiei, ca o sferă în miniatură, care se învîrtește ca o mică planetă în jurul nucleului atomic (acesta fusese descoperit în anul 1911). La un moment dat, se părea că acest model al structurii materiei a putut fi creat, în sfîrșit, de fizicianul danez Niels Bohr. Însă, pe măsura progresului fizicii, a devenit din ce în ce mai vizibilă neconcordanța dintre modelul lui Bohr și însușirile reale ale atomilor, chiar în cazul unui atom atît de simplu cum este cel de hidrogen. Ca urmare a creșterii implacabile a acestor

[1] V. I. Lenin, *Opere*, vol 14. E.S.P.L.P., 1954, p. 256.

contradicții interne, irezolvabile în cadrul teoriei clasice a atomului, modelul lui Bohr și-a dezvăluit mărginirea la începutul anului 1920, cu toate încercările desperate de a salva baza lui pe calea complicării și adăugirii unor noi detalii. A început trecerea spre noi concepții fizice cu privire la structura și însușirile materiei și particulelor ei. Această trecere a constituit o revoluție în fizică, asemănătoare celei petrecute cu un sfert de secol înainte, cu prilejul trecerii de la atom la electron. S-a născut noua teorie fizică a microproceselor — mecanica cuantică. În noua teorie, prima și cea mai însemnată teză din punct de vedere principial, a fost recunoașterea legăturii adînci dintre continuitate (stare discretă) și discontinuitate, afirmarea unității dintre însușirile corpusculare și cele ondulatorii la electron și la alte microparticule ale materiei. Această idee a fost enunțată în anul 1924 de Louis de Broglie, care a arătat că orice particulă materială este legată (asociată) cu o anumită undă. În esență, aceasta însemna renunțarea la concepția asupra electronului — *sferă*, înzestrată cu unele însușiri elementare (masă și sarcină) și recunoașterea în fapt a inepuizabilității lui, întrucît electronul se dovedea a fi nu numai o particulă (sferă) ci *și* o particulă **și** o undă, în mod simultan. Această recunoaștere a făcut să se renunțe la încercarea de a reduce întreaga lume la electroni, ca la niște particule ultime, absolut elementare, ale materiei, putînd fi concepute analog unor puncte materiale. Previziunea leninistă cu privire la caracterul inepuizabil al electronului începea să se confirme în mod strălucit; prin aceasta, își sărbătorea victoria materialismul dialectic în ansamblu.

★

Ca autentic dialectician, Lenin privea întotdeauna înainte, în viață ca și în știință. Printre relațiile multiple și complexe ale realității prezente el a putut să vadă contururile invizibile, sau neclare altora, ale dezvoltării viitoare. Geniul lui Lenin s-a manifestat cît se poate de limpede în această minunată însușire a sa. Să ne întoarcem cu gîndul la epoca cînd se prăbușeau vechile concepții mecaniciste cu privire la atom, și se năștea noile concepții, electronice. Toate forțele și toată atenția savanților erau îndreptate atunci în direcția apărării și instaurării unor noi concepții despre structura materiei, și nici unuia dintre partizanii lor nu-i venise ideea să caute sau măcar să presupună, în cadrul acestor concepții noi și profund revoluționare pentru acea epocă, existența unor anumite laturi vulnerabile sau obscure care ar putea să se transforme ulterior într-o piedică a progresului științific, ceea ce s-a și întîmplat. Lenin însă, salutînd cu căldură noile concepții fizice care înlocuiau vechile teorii metafizice și confirmau prin conținutul lor materialismul dialectic, nu scăpa în același timp din vedere pericolul absolutizării lor în spiritul metafizicii obișnuite. Iată pentru ce el sublinia caracterul inepuizabil al electronului încă în epoca în care fizicienii abia se „îndepărtaseră" de atom și nu ajunseseră încă la electron. Din descoperirea electronului și prăbușirea ideii că atomul este particula ultimă și cea mai elementară a materiei, Lenin a tras o concluzie deosebită de cea a contemporanilor săi fizicieni. Această concluzie se rezumă la aceea că a fost dezvăluită încă o formă nouă a materiei, a

fost cunoscută încă o verigă în lanțul infinit al particulelor ei. Descoperind faptul că atomii se pot dezagrega și distruge, fizicienii nu au văzut că materia este infinită nu numai în timp și spațiu, ci și în ceea ce privește formele sale discrete și însușirile acestora. Dimpotrivă, Lenin a văzut în electron o treaptă la fel de relativă a dezvoltării materiei cum a fost la vremea sa atomul. Generalizînd din punct de vedere filozofic această descoperire, el a concretizat în acest exemplu problema dialecticii care privește raportul dintre finit (diferitele aspecte separate ale materiei) și infinit (întregul șir de forme și transformări ale materiei care se pierd în adîncimea ei nelimitată). Cîțiva ani după ce terminase cartea sa, Lenin a scris în legătură cu teza hegeliană, după care „finitatea nu este decît depășirea de sine însuși; de aceea în ea se cuprinde infinitatea, ca altul ei... De aplicat la atom versus electroni. În general, infinitatea materiei în adîncime..."[1].

Din compararea („versus") atomilor cu electronii, Lenin a tras concluzia că acestea sînt două jaloane care se înlocuiesc în mod succesiv pe calea nesfîrșită a cunoașterii științifice în adîncime a materiei, două *verigi* finite în *lanțul* infinit al diferitelor forme ale materiei. De aici decurgea că după particulele deacum cunoscute ale materiei trebuie să urmeze descoperirea multor altor particule încă necunoscute, fiecare particulă nouă, oricît de „simplă" și „elementară" ni s-ar părea nouă, fiind numai una în șirul infinit de particule care *se pierd* în adîncul materiei. De aceea, nici una din particulele nou descoperite nu va putea, în nici un caz, „să epuizeze" cunoașterea naturii materiei, nu va deveni o limită pentru dezvoltarea științei, ci va fi tot atît de inepuizabilă cum a fost și atomul. Cu alte cuvinte, toate acestea vor constitui numai jaloane separate, finite, care duc la adevărul absolut, la cunoașterea completă a materiei, ca proces infinit care nu se poate încheia niciodată.

Prevăzînd că descoperirea unor noi aspecte ale materiei este inevitabilă, Lenin ținea seama de posibilitatea repetării vechii scamatorii idealiste — declararea a ce era anterior cunoscut ca material, și a ceea ce este nou descoperit, ca nematerial. Iată de ce, căutînd să înlăture din timp această posibilitate, Lenin sublinia: „Pentru a formula problema din singurul punct de vedere just, din cel materialist-dialectic, trebuie să ne punem întrebarea: există oare electronii, eterul *și așa mai departe*, în afara conștiinței omului, ca o realitate obiectivă, sau nu? La această întrebare naturaliștii vor trebui să dea și dau totdeauna, fără ezitare, un răspuns *afirmativ*, tot așa precum ei recunosc, fără ezitare, că natura a existat înainte de a fi existat omul și materia organică. Implicit, problema este rezolvată în favoarea materialismului"...[2].

Descoperirea noilor forme ale materiei și ale mișcării ei, va trebui să ducă însă inevitabil la crearea unor noi tablouri fizice și mai complexe ale lumii care să prezinte materia mai în adîncime decît tabloul electromagnetic care îl înlocuise pe cel mecanic. În consecință, procesul infinit

---

[1] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, E.S.P.L.P., 1956, p. 84.
[2] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 14, E.S.P.L.P., 1954, p. 255.

de pătrundere a științei în adîncimea materiei va trebui însoțit de o transformare permanentă a tablourilor fizice ale lumii, care există și domină la un moment dat, adică de noi cotituri revoluționare în științele naturii. Dar nici una dintre aceste revoluții nu a slujit niciodată și nu va putea sluji drept infirmare a materialismului și ca pretinsă dovadă a justeții idealismului și agnosticismului. Dimpotrivă, fiecare revoluție, ca și întregul proces infinit al cunoașterii științifice, a slujit întotdeauna și va sluji și pe viitor drept o confirmare convingătoare și incontestabilă a justeței materialismului dialectic.

Lenin demasca trucul cu ajutorul căruia idealiștii caută să „răstoarne" materialismul : ei declară acest tablou al lumii — sprijinit pe o concepție materialistă — învechit deja în momentul dat, ca fiind legat de materialism, iar noul tablou îl prezintă ca fiind incompatibil cu materialismul și contrazicîndu-l. În acest mod, după regulile unei logici formale școlărești, se ajunge ușor și simplu la concluzia că, o dată cu acel tablou fizic al lumii, care s-a învechit și a fost respins, trebuie respins și întregul materialism care, chipurile, ar coincide cu el. Premisele inițiale din care se trage o astfel de concluzie sînt născocite și absolut false : „E cu totul absurdă, desigur, părerea că materialismul ar fi afirmat vreodată « o mai mică » realitate a conștiinței sau neapărat tabloul « mecanist » și nu cel electromagnetic, sau un oarecare alt tablou cu mult mai complex al lumii, considerată ca materie în mișcare", scrie Lenin.

Progresul ulterior al fizicii a confirmat pe deplin aceste idei leniniste. La mijlocul celui de-al treilea deceniu, tabloul electromagnetic al proceselor fizice, învechit pentru această epocă, a fost înlocuit cu un nou tablou, la început cuanto-mecanic, iar apoi, din 1930, cu unul fizico-nuclear. În legătură cu aceasta, idealiștii nu au pregetat să proclame prăbușirea materialismului și a determinismului cu prilejul trecerii la mecanica cuantică, care dovedea limitarea determinismului mecanic : în realitate însă, mecanica cuantică a reconfirmat justețea materialismului dialectic, care arată că legăturile, conexiunile legice din natură sînt multilaterale, complexe, și nu se reduc cîtuși de puțin la ideea cauzalității mecanice. Cu toate acestea, fizicienii idealiști au interpretat limitarea cauzalității mecanice și inaplicabilitatea ei la explicarea microproceselor. . . ca o prăbușire a materialismului !

După cum trebuia să ne și așteptăm, procesul de devenire a noului tablou fizic al lumii, corespunzător gradului actual de dezvoltare a științei, nu s-a încheiat în epoca actuală ci, dimpotrivă, a devenit încă și mai limpede faptul că el nu va putea fi încheiat niciodată, întrucît fiecare tablou concret al proceselor fizice nu este decît un *jalon* succesiv pe calea infinită a mișcării cunoașterii omenești în adîncimea materiei. „Adevărul este un proces"[1], — așa rezuma Lenin istoria întregii cunoașteri științifice.

★

În ultimii 30—35 ani au fost făcute noi și însemnate descoperiri în domeniul teoriei despre structura materiei care au confirmat pe deplin

[1] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, E.S.P.L.P., 1956, p. 167.

toate tezele şi previziunile leniniste referitoare la fizică. Toate faptele noi au dovedit într-un mod remarcabil de clar teza inepuizabilităţii microparticulelor „simple" ale materiei, şi „infinitatea materiei în adîncime". În anul 1925 s-a descoperit o nouă însuşire a electronului — „spinul". Această însuşire exprima o anumită stare cuantică a particulei, ca şi cum ea s-ar putea roti în jurul propriei sale axe (spin înseamnă în limba engleză „fus"). Această descoperire a demonstrat o dată mai mult că electronul nu poate fi conceput ca un simplu punct material, practic fără volum.

La începutul anului 1930 a fost descoperită transformarea unei perechi de particule încărcate cu electricitate — electron şi pozitron — în foton (adică în lumină sau în emisie electromagnetică) şi transformarea inversă a fotonului de mare energie (foton γ dur) care ajunge în cîmpul nucleului atomic, într-o „pereche" — electron şi pozitron. Prima transformare a căpătat denumirea de anihilare a particulelor, cea de-a doua de *„generare a perechii"*. Această descoperire a confirmat în mod evident că electronul este într-adevăr *inepuizabil*, că el este complex prin însăşi natura sa, deoarece este capabil să treacă prin transformări calitative atît de adînci care se exprimă în dispariţia lui completă atunci cînd se transformă în lumină, şi în naşterea lui din nou, din lumină. Deoarece fotonul nu cuprinde nici un fel de sarcină electrică, el nu posedă aşa-numita masă de repaus, pe care o posedă electronul şi pozitronul. De aceea, transformarea acestei perechi de particule în lumină înseamnă o transformare calitativă mai adîncă decît, de exemplu, transformarea obţinută prin desprinderea electronului de învelişul electronic al atomului (în fenomenele de ionizare a atomului) şi chiar decît divizarea nucleului atomic. Şi dacă aşa stau lucrurile, este demonstrată pe deplin extrema complexitate a particulelor de materie apte pentru o astfel de transformare, „inepuizabilitatea" lor reală, imposibilitatea de a ni le reprezenta sub forma unor simple sfere, practic punctuale, cu un număr limitat de însuşiri, date o dată pentru totdeauna.

Este interesant de remarcat că aşa cum la începutul secolului nostru idealiştii s-au folosit de termenul absurd „dispariţia materiei" interpretînd în interesul lor pătrunderea fizicii în profunzimea materiei, tot aşa s-au petrecut lucrurile şi acum. Presupunînd că lumina nu este materie, idealiştii contemporani au declarat trecerea electronului şi pozitronului în fotoni ca o „anihilare" a materiei, deci ca o desfiinţare a ei, iar naşterea perechii de particule din fotoni au proclamat-o drept „creare" a materiei. Prin această jonglerie de cuvinte, ei vor să „combată" materialismul filozofic, copiind pe nenorocoşii lor predecesori, demascaţi de Lenin. Însă pe ei îi aşteaptă acelaşi sfîrşit jalnic, deoarece este limpede pentru toţi oamenii fără idei preconcepute că aici nu are loc nici o „desfiinţare a materiei" ci pur şi simplu trecerea uneia din formele sale fizice (lumina) într-o altă formă (substanţa) şi invers ; iar prin aceasta, materialismul dialectic nu este combătut ci, dimpotrivă, verificat pe deplin. Este dovedită din nou justeţea tezei leniniste : „Oricît de ciudată ar fi din punctul de vedere al „bunului simţ" transformarea eterului imponderabil în materie ponderabilă şi invers, oricît de „stranie" ar părea

absența la electron a oricărei alte mase în afară de cea electromagnetică. . . etc. — toate acestea nu fac decît să aducă încă o *confirmare* a materialismului dialectic"[1].

Descoperirile de mai tîrziu au dezvăluit de fiecare dată într-o și mai mare măsură „inepuizabilitatea" electronului și în general a tuturor particulelor „celor mai mici" ale materiei. Au fost descoperite particule noi, ca neutrino, avînd un anumit spin, o masă mică și neavînd sarcină electrică. Apoi au fost descoperiți diferiți mezoni (particule semigrele cu o masă intermediară între electron și proton). Și iată că s-a constatat că unii mezoni (*așa numiții mezoni* π) se transformă în alți mezoni (mezoni μ), iar aceștia din urmă în electroni sau corespunzător — în pozitroni și neutroni. În consecință, electronul poate lua naștere nu numai din fotoni dar și din mezoni - μ mai grei decît ei înșiși, și de asemenea din neutroni, în condițiile dezagregării lor. Firește însă că prin aceasta nu se epuizează cîtuși de puțin capacitatea electronului de a suferi diferite transformări, al căror număr este infinit, după cum infinit este și numărul însușirilor și raporturilor oricărei particule, oricît de mici și de elementare ni s-ar părea ele nouă.

★

Vorbind despre „infinitatea materiei în adîncime", trebuie să ținem seama de specificul transformărilor calitative ale materiei pe fiecare treaptă a dezvoltării ei, care se exprimă prin scara infinită a diferitelor particule și forme ale materiei. Cu cît pătrunde mai adînc fizica în structura internă a materiei, ascunsă observației nemijlocite a cercetătorului, cu atît mai mult se dezvăluie alte tipuri de transformări care exprimă complexitatea particulelor materiale. În legătură cu aceasta, se ridică într-un chip nou problema felului în care trebuie înțeleasă însăși „complexitatea" particulei. Pînă nu de mult, se credea că o particulă mai complexă se compune din particule mai simple care intră în ea ca niște „mici cărămizi", de-a gata. În consecință, complexitatea particulei era înțeleasă în sensul caracterului ei *compus*; de exemplu, molecula de apă oxigenată (H_2O_2) ar fi complexă deoarece s-ar compune din doi atomi de hidrogen și doi atomi de oxigen. Însă înăuntrul acestei molecule atît de complexe, atomii nu mai există în aceeași formă ca atunci cînd ei sînt liberi și nu sînt uniți. Combinîndu-se însă, ei pătrund parțial, prin învelișul lor exterior, unul într-altul, schimbîndu-și astfel însușirile lor. Totuși putem să ne închipuim fără a greși prea mult, după cum face de obicei chimistul, că înlăuntrul moleculei atomii continuă să-și păstreze individualitatea, existînd unul în afara celuilalt și necontopindu-se între ei.

În chip analog ne putem imagina și învelișul atomului care este format din diferiți electroni ce se rotesc în jurul nucleului central. Nucleul și învelișul există independent unul de celălalt, fiind legate prin interacțiunea sarcinilor sale electrice. Aici nu există o contopire deplină între particule, nu există o interpătrundere deplină a lor; înlăuntrul atomului ele continuă să-și păstreze existența de sine stătătoare. De aceea, comple-

[1] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 14, E.S.P.L.P., 1954, p. 255.

xitatea atomului, ca şi a moleculei, poate fi interpretată într-un anumit sens ca existenţa unui caracter compus al acestor particule. În acest caz, condiţionarea transformării calitative de transformarea cantitativă poate fi reprezentată astfel : ea se produce ca o separare a unui atom de oxigen de moleculele H_2O_2, respectiv ca o separare a unui electron de învelişul unui atom de sodiu atunci cînd sodiul metalic liber se transformă într-un ion de sodiu, de exemplu la formarea soluţiei lichide de clorură de sodiu (NaCl).

Însă lucrurile se schimbă fundamental atunci cînd se trece de la atom la nucleu. Deşi, cum se spune de obicei, nucleul atomic se compune din protoni şi neutroni (ambele particule se numesc şi „nucleoni"), interdependenţa lor înlăuntrul atomului se deosebeşte esenţial de ceea ce vedem noi înlăuntrul moleculei sau a învelişului atomic. Aici nu mai există o simplă aşezare una lîngă alta a părţilor componente care şi-ar păstra fiecare, în fiece moment, individualitatea sa. Dimpotrivă, aici se produce o interpătrundere profundă a lor, care presupune transformarea lor reciprocă, un fel de schimb între stările lor, cu trecerea protonului în neutron, a neutronului în proton etc. Se presupune că astfel ia naştere în mod virtual din nucleon o particulă mai uşoară, care este absorbită imediat de nucleon. De exemplu, legătura dintre proton şi neutron în nucleu poate fi imaginată astfel : descompunîndu-se, neutronul începe să dea naştere mezonului negativ care imediat, neavînd timp să se nască pe deplin, este înghiţit de protonul alăturat. Ca rezultat al acestui schimb, neutronul dispare ca neutron căpătînd o sarcină pozitivă, adică devine proton, iar protonul învecinat şi legat de el dispare de asemenea, ca proton, anulîndu-şi sarcina şi devenind neutron. În consecinţă, neutronul şi protonul se transformă reciproc unul într-altul şi această transformare reciprocă a lor constituie baza legăturii internucleare dintre ele. Rezultă că nucleul, cu toate că are un caracter compus, nu poate fi imaginat ca un fundament alcătuit din cărămizi neschimbătoare lipite mecanic una de alta şi care totuşi îşi păstrează pe deplin individualitatea lor. Nu, nucleul atomic nu se aseamănă de loc cu acest model static. Dimpotrivă, el este mai curînd un „cazan" în care se produce neîntrerupt un şir infinit de transformări ale particulelor grele (nucleoni) ; în fiecare moment dat aceste particule dispar ca atare, devenind altele şi transformîndu-se în contrariul lor — cele încărcate, în neutre, cele neutre în particule încărcate, şi aşa mai departe, la infinit. De exemplu, în momentul reacţiei nucleare a dezintegrării radioactive β, cînd din nucleu sînt expulzaţi electronul şi, o dată cu acesta, neutronul, numărul protonilor din nucleu creşte cu unul. Dar aceasta nu înseamnă că electronul emis de nucleu exista într-o formă definitivă încă dinainte, aşa cum există el în învelişul atomului, că el ar fi trebuit numai să se separe de nucleu, aşa cum se separă atomul de oxigen în descompunerea moleculei H_2O_2 (fapt pe care se bazează, de altfel, acţiunea dezinfectantă a apei oxigenate). Înlăuntrul nucleului nu există electron ca particulă definitivă, el se naşte din nou dintr-un anumit neutron nuclear în momentul descompunerii radioactive.

În cazul transformării reciproce a fotonului, electronului, pozitronului, protonului, neutronului şi a altor particule, aşa-zis „elementare",

situația este și mai complicată. Pînă acum nu s-a putut încă dovedi că măcar una dintre aceste particule este compusă din altele, așa cum nucleul este compus din nucleoni și mai ales cum molecula este compusă din atomi. Toate încercările de a dezvălui caracterul compus măcar al uneia dintre aceste particule s-au încheiat deocamdată, invariabil, cu un insucces. Totuși s-a stabilit că toate aceste particule sînt capabile de transformări și treceri reciproce și de aceea nu reprezintă deloc „cărămizi" invariabile, absolut simple și ultime ale universului, așa cum erau socotite odinioară atomii. Cum poate fi imaginată în acest caz transformarea lor reciprocă? Cum se pot produce schimbări calitative atît de adînci și radicale atunci cînd o particulă dispare („se anihilează") iar alta se naște din ea, adică una se transformă în alta fără izolarea particulelor constitutive existente anterior într-o stare finită?

În domeniul particulelor „elementare" acționează aceeași lege generală a dialecticii materialiste cu privire la trecerea transformărilor cantitative în schimbări calitative, însă ea acționează aici într-un chip nou, corespunzător specificității obiectului fizic însuși.

Odinioară, Hegel scria că naturaliștii care se găsesc pe poziții metafizice dovedesc că nu ar exista transformări; de exemplu, ei socotesc că dacă substanța care se dedublează scoate la iveală în cadrul descompunerii sale noi substanțe, acestea nu sînt decît părți componente care au existat anterior ca atare și n-au apărut intrînd în componența substanței inițiale. În legătură cu aceasta, Lenin scria: „Foarte just și important... naturaliștii au o idee îngustă despre transformare și nu înțeleg dialectica" [1]. Și mai departe: „unii înțeleg transformarea în sens de prezență a unor particule mici, determinate calitativ, și de creștere (*respectiv* de micșorare) [de îmbinare și separare] a lor. Cealaltă concepție (Heraclit) este transformarea *unuia* în *altul*" [2].

Dacă în explicarea procesului chimic mai putem ține seama, deși cu o rezervă serioasă, de prima concepție asupra transformării ca o combinare sau separare a particulelor, atunci cînd explicăm transformările nucleare și, în special, transformările particulelor „elementare", pînă acum singura concepție justă s-a dovedit a fi cea de-a doua, care dezvăluie mult mai adînc dialectica acestor transformări.

Este evident că, scoborînd pe scara formelor discrete ale materiei spre adîncurile ei, infinitatea în adîncime nu trebuie înțeleasă în sensul existenței unui șir infinit de forme identice, care în principiu repetă monoton, pe fiecare treaptă nouă, același lucru existent pe treapta anterioară. Dacă părțile mecanice ale corpului se ating în mod exterior, nu mai putem spune același lucru despre felul în care se formează roca în diferite minerale deși înlăuntrul ei aceste minerale își păstrează existența individuală și de aceea pot fi separate. Mergînd în adîncimea materiei, noi trecem la moleculele care alcătuiesc corpurile fizice (stările de agregare); însă moleculele, deși păstrează în corpuri individualitatea lor, ele repetă în cadrul interacțiunii ceea ce am văzut la roci. Ele pot fi legate între ele prin forțe

[1] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, E.S.P.L.P., 1956, p. 239.
[2] *Ibidem*, p. 243.

Van der Waals în sisteme fizice unitare. Mai departe, înaintînd în adîncimea materiei, noi trecem în mod succesiv la atomi, la învelişul lor, la nucleul lor, şi, în sfîrşit, la particulele lor „elementare". Şi de fiecare dată se dezvăluie într-un mod nou, deosebit, ceea ce se înţelege prin complexitatea particulelor şi în general a formelor materiei. Este posibil ca, o dată cu atingerea treptei particulelor „elementare", să se fi epuizat acea formă a interdependenţei particulelor care demonstrează existenţa caracterului lor complex. Atunci adîncirea în interiorul materiei nu va mai merge pe linia descoperirii particulelor componente ale electronului (a unor „subelectroni", care erau un timp căutaţi cu grijă de fizicieni) ci pe linia descoperirii unor transformări mai esenţiale, mai fundamentale şi mai adînci ale acestuia, şi aşa la infinit. În legătură cu aceasta, prezintă un interes imens cercetările asupra aşa-numitului „vacuum" fizic, adică a formaţiilor materiale care „umplu" vidul. Foarte importante sînt de asemenea încercările — care au provocat vii discuţii printre fizicieni — de a explica „mecanismul" intern al corelaţiei şi trecerii reciproce a particulelor de substanţă şi cîmp (în particular, lumină), în legătură cu care apar problemele corelaţiei dintre continuitate şi discontinuitate, corpuscul şi undă, cu referire la structura materiei în general, a formelor ei fizice „elementare" în special.

Descoperirea recentă a antiparticulelor (antiprotonul şi antineutronul) şi descoperirea la unii mezoni (mezonii — K) a unor însuşiri cu totul specifice, confirmă şi mai mult teza leninistă cu privire la infinitatea materiei în adîncime şi inepuizabilitatea tuturor particulelor acesteia.

★

Teza despre infinitatea materiei în adîncime este un caz particular al tezei generale a dialecticii marxist-leniniste privind infinitatea cunoaşterii umane şi inepuizabilitatea ştiinţei. Mersul de ansamblu al întregii cunoaşteri umane şi al ştiinţei în general, după cum spunea Lenin, constă în aceea că prin cunoaştere se dezvăluie esenţa fenomenelor nemijlocite. Dialectica se manifestă aici în faptul că se produce „un proces infinit de adîncire a cunoaşterii de către om a lucrurilor, fenomenelor, proceselor etc., de la fenomene la esenţă şi de la o esenţă mai puţin profundă la una mai profundă", un proces infinit al descoperirii unor *noi* laturi, raporturi etc." [1].

Dezvăluirea infinităţii materiei în adîncime şi pătrunderea continuă a fizicii din ce în ce mai adînc în structura materiei nu este nimic altceva decît expresia concretă a ideilor mai sus enunţate ale lui Lenin. Cînd în secolul al XIX-lea oamenii de ştiinţă au început să pătrundă în adîncimea diferitelor corpuri şi substanţe, ei au ajuns la început la molecule şi atomi. Aceasta era, în raport cu structura materiei, o dezvăluire a esenţei de ordinul întîi. La hotarul dintre secolele al XIX-lea şi al XX-lea ei au pătruns în adîncimea atomului şi au ajuns la electron şi

[1] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, E.S.P.L.P., p. 185. „Gîndirea omului — scria Lenin — se adînceşte neîncetat de la fenomen către esenţă, de la esenţa, ca să zicem aşa, de gradul întîi către esenţa de gradul al doilea ş.a.m.d. *fără sfîrşit*". (*Ibidem*, p. 229).

la nucleul atomic. Aceasta a fost dezvăluirea esenței de ordinul doi. În al doilea sfert al secolului al XX-lea ei au mers și mai departe, pătrunzînd în adîncimea nucleului atomic, ajungînd pînă la particulele „elementare". Aceasta a fost o dezvăluire a esenței de ordinul trei. În epoca actuală, ei încearcă să pătrundă în adîncimea particulelor „elementare" înseși ; cînd ei vor reuși să facă acest lucru va fi dezvăluită și esența de ordinul patru și așa la *nesfîrșit*, după cum a arătat Lenin. Însă oricare ar fi descoperirile care vor fi efectuate în viitor, oricît de neobișnuite vor fi formele nou găsite ale materiei și însușirile acestora, neîndoielnic rămîne următorul lucru : pe toate treptele științei care progresează la infinit, toate generațiile actuale și viitoare de cercetători ai naturii vor fi luminați de steaua călăuzitoare a marii învățături leniniste și mai ales de teza ei minunată asupra infinității materiei în adîncime.

В. И. ЛЕНИН О „БЕСКОНЕЧНОСТИ МАТЕРИИ ВГЛУБЬ"

КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ

В первой части статьи автор излагает, в общих чертах, позицию В. И. Ленина по отношению к положению, создавшемуся в конце XIX и начале XX века, в области физики.

Ленин в своей борьбе против идеалистических и агностических выводов, сделанных тогда многими физиками и философами в результате новых открытий в области физики, впервые показал настоящее значение этих открытий, опровергавших метафизические представления о материи и движении, о природе и свойствах материальных частиц, вновь подтвердив правоту диалектико-материалистической философии, для которой материя и ее формы существуют вне сознания и имеют бесконечный, неисчерпаемый характер.

Ленин приветствовал замену механистической картины мира „электромагнетической", но в то же время он высказался против метафизической абсолютизации новых физических представлений.

Так, из открытия электрона, в результате чего рухнуло представление об атоме, как последней и самой элементарной частицы материи, Ленин сделал совсем другой вывод, чем современные ему физики. Он считал, что этим открытием была раскрыта новая форма материи, что еще раз подтвердился тезис марксистской диалектики о соотношении конечного, различных аспектов материи, и бесконечности, ряда форм и изменений бесконечной в глубь материи.

Во второй, главной, части работы разбираются, с точки зрения трактуемого вопроса, достижения физики за последние 30—35 лет, которые все подтверждают представления и предвидения Ленина.

Подчеркивая необходимость учитывать особенности качественных превращений материи на каждой ступени ее развития, автор устанавливает здесь различие между таким превращением как соединение или разъединение частиц (химические процессы) и ядерными превращениями.

В первом случае внутри молекулы или атома частицы сохраняют свою индивидуальность, не сливаясь полностью. Атомное же ядро, хотя и оно является сложным, не может быть рассматриваемо как состоящее из неизменяемых частиц, механически прижатых одна к другой и все же независимых одна от другой. Оно является скорее „котлом", в котором беспрерывно происходит бесконечный ряд превращений тяжелых частиц (нуклеонов); в каждый данный момент эти временно существующие частицы исчезают как таковые превращаясь в свою противоположность.

Тезис о бесконечности материи вглубь является, особым случаем общего тезиса марксистско-ленинской диалектики о бесконечности человеческого познания, о неисчерпаемости науки. Раскрытие бесконечности материи вглубь, вне более глубокое проникновение в структуру материи блестяще подтверждает высказанные Лениным мысли о ходе человеческого познания от сущностей низшего порядка до сущностей высшего порядка. Этот процесс познания не остановится, какими не были бы открытия будущего. Несомненно, на всех ступенях познания, развивающегося в бесконечности, современным и будущим поколениям исследователей будет светить путеводная звезда марксистско-ленинского учения, органической частью которого является и тезис о бесконечности материи вглубь.

LÉNINE ET „L'INFINITÉ DE LA MATIÈRE EN PROFONDEUR"

RÉSUMÉ

Dans la première partie de l'étude, l'auteur expose, dans de grandes lignes, l'attitude de Lénine à l'égard de la situation créée en physique à la fin du XIXe et au début du XXe siècle.

Lénine fut le seul qui, tout en combattant les conclusions idéalistes et agnostiques que nombre de physiciens et de philosophes idéalistes tiraient des plus récentes découvertes en physique, fit ressortir l'importance réelle de ces découvertes, lesquelles infirmaient les conceptions métaphysiques sur la matière et le mouvement, la nature et les propriétés des particules de la matière, et constituaient une nouvelle confirmation de la philosophie matérialiste-dialectique, pour laquelle la matière et ses formes existent en dehors de la conscience et sont douées d'un caractère infini, inépuisable.

Lénine a salué le remplacement du tableau mécaniciste de l'univers par le nouveau tableau «électromagnétique», mais s'est élevé en même temps contre l'attribution d'une valeur métaphysique absolue aux nouvelles conceptions de la physique.

Ainsi, de la découverte de l'électron, qui écartait l'idée de l'atome particule ultime et la plus élémentaire de la matière, Lénine tirait une

conclusion différente de celle des physiciens de son époque. Il considérait, en effet, que cette découverte révélait une nouvelle forme de la matière et qu'elle confirmait une fois de plus la thèse de la dialectique marxiste sur les rapports du fini — des différents aspects particuliers de la matière — et de l'infini — suite de formes et de transformations de la matière infinie en profondeur.

Dans la seconde partie de l'ouvrage, l'auteur analyse, au point de vue du problème examiné, les acquisitions de la physique au cours de la dernière trentaine d'années, lesquelles viennent toutes à l'appui des idées et des conceptions de Lénine.

Tout en soulignant la nécessité de tenir compte du caractère spécifique des transformations de la matière à chaque degré de son développement, l'auteur établit ici une distinction entre la transformation en tant que combinaison ou séparation des particules (processus chimique) et les transformations nucléaires.

Dans le premier cas, les particules conservent leur individualité à l'intérieur de la molécule ou de l'atome, sans fusionner entièrement. Quant au noyau atomique, bien que doué lui-même d'un caractère composé, on ne saurait le considérer comme étant formé de particules immuables, mécaniquement assemblées entre elles et néanmoins indépendantes les unes des autres. Le noyau atomique est comparable à une chaudière, où les particules lourdes (nucléons) sont continuellement soumises à une série infinie de transformations ; à chaque instant, ces particules, existant momentanément, disparaissent comme telles et se trouvent transformées en leur contraire.

La thèse de l'infinité de la matière en profondeur constitue, comme l'auteur l'indique dans sa conclusion, un cas particulier de la thèse générale marxiste-léniniste sur l'infini des connaissances humaines et sur le caractère inépuisable de la science. La révélation de l'infinité de la matière en profondeur, la pénétration de plus en plus profonde dans la structure de la matière, confirment d'une manière éclatante les idées énoncées par Lénine sur la progression des connaissances humaines, allant des essences d'ordre inférieur à celles d'ordre supérieur. Ce processus de la connaissance est destiné à se poursuivre sans arrêt ; quelles que soient les découvertes à venir, il demeure hors de doute que, à tous les échelons de la science, qui progresse à l'infini, les générations actuelles et futures de chercheurs seront guidées par l'étoile lumineuse de l'enseignement marxiste-léniniste, dont la thèse relative à l'infinité de la matière en profondeur fait partie intégrante.

CRITICA TEORIEI JUDECĂȚILOR ANALITICE ȘI SINTETICE LA KANT ȘI LA NEOPOZITIVIȘTI

DE

T. PAPADOPOL și G. ÖFFENBERGER

Interpretarea critică, de pe pozițiile marxism-leninismului, a filozofiei lui Kant este desigur o problemă demnă de cercetat. Raportul filozofiei marxiste față de cea a lui Hegel este pe larg discutat în literatura filozofică marxistă dar sînt puține la număr încercările care-și propun ca scop să cerceteze în lumina marxismului revoluționar problemele filozofiei kantiene[1].

Ce-i drept, pentru a respinge teoriile filozofilor idealiști reacționari, care l-au tratat pe Hegel ca pe un „câine mort", sau l-au identificat pe „tînărul Marx" cu Hegel, a fost cu totul necesară interpretarea justă, de pe pozițiile marxism-leninismului, a filozofiei hegeliene; totuși, filozofia lui Kant merita să i se acorde o tratare mai atentă. După cum se știe, clasicii marxism-leninismului au apreciat latura pozitivă a filozofiei lui Immanuel Kant. Engels a scos în evidență importanța filozofiei kantiene arătînd că: „Noi, socialiștii germani sîntem mîndri pentru faptul că ne tragem nu numai de la Saint-Simon, Fourier și Owen, ci și de la Kant, Fichte și Hegel"[2]. În același spirit vorbește V. I. Lenin despre marea tradiție pe care au cunoscut-o curentele gîndirii progresiste germane și care este legată de filozofia clasică de la Kant pînă la Hegel și Feuerbach[3][3]. Lenin pune chiar pe același plan această tradiție cu aceea a enciclopediștilor francezi din secolul al XVIII-lea[4]. Bineînțeles clasicii marxism-leninismului au combătut, pe de altă parte, latura negativă a filozofiei kantiene care constă în agnosticismul și idealismul său subiectiv. Caracterul

[1] Printre astfel de încercări menționăm valorosul studiu al lui V. F. Asmus, *Kant și filozofia sa*, E.S.P.L.P., 1958 și studiul lui P. D. Șașkevici, *K voprosu o formirovanii gnoseologiceskih vzgleadov Kanta*, în culegerea *Iz istorii filozofii*, Academia de științe sociale de pe lîngă C.C. al P.C.U.S., Moscova, 1957.

[2] K. Marx F. Engels, *Opere*, ed. rusă, vol. 15, p. 626.

[3] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 17, E.S.P.L.P., p. 58.

[4] *Ibidem.*

contradictoriu al filozofiei kantiene este prezent şi în teoria judecăţilor analitice şi sintetice. În lumina indicaţiei leniniste ne propunem să dezbatem acest aspect al filozofiei lui Kant, supunînd unei critici succinte şi teoria neopozitivistă a judecăţilor analitice şi sintetice care reprezintă o critică „de la dreapta" a poziţiei kantiene.

Originea teoriei judecăţilor analitice şi sintetice o găsim la Leibniz. Se ştie că Leibniz a făcut distincţie între adevărul raţional şi adevărul de fapt; la baza adevărului raţional stă — după el — legea identităţii şi a contradicţiei, la cea a adevărului de fapt, legea raţiunii suficiente. La adevărul raţional ajungem pe cale deductivă, iar la adevărul de fapt, pe cale empirică. Adevărul raţional are un caracter necesar; enunţul contradictoriu adevărului raţional implică falsul deoarece acest adevăr care rezultă cu necesitate a fost obţinut pe o cale deductivă, adică analitică. Enunţul care exprimă un adevăr raţional, nu face decît să expliciteze ceea ce a fost implicat în premise şi deci consecventul rezultă în mod necesar din antecedent, care nu este un *antecedent temporar*, ci doar un antecedent logic. Adevărul obţinut pe această cale este un adevăr *atemporal* şi necesar. Că adevărul raţional este dezvăluit pe cale analitică, se vede şi din următorul text din Leibniz: „cert este că fiecare enunţ adevărat are o raţiune în natura lucrurilor, aşa fel încît dacă o propoziţie nu este identică, respectiv predicatul nu este conţinut în mod *explicit* în subiect, el trebuie totuşi să fie conţinut virtual în subiect. Filozofii recunosc acest raport prin cuvîntul „*in-esse*", arătînd că predicatul este în subiect, termenul care desemnează subiectul trebuie să conţină predicatul, aşa încît acel care ar avea o viziune perfectă în noţiunea subiectului ar putea să enunţe judecata potrivit căreia predicatul este în subiect"[1]. În continuare, Leibniz precizează că acele predicate care nu sînt imanente în subiect au un caracter accidental: legătura dintre subiect şi predicat este în acest caz fundamentală numai „ex hypothesi", în aşa fel încît contradictoria sa nu implică o contradicţie. Aceste adevăruri sînt dezvăluite prin legea raţiunii suficiente. Pe baza acestei legi putem enunţa judecăţi care se referă la adevărul de fapt şi pe care Kant le va numi judecăţi *aposteriori*. Deci, judecăţile care enunţă un *adevăr raţional* şi care au fost elaborate conform legii identităţii şi a contradicţiei, pot fi considerate ca germeni ai judecăţilor *analitice* ale lui Kant. Acele judecăţi care exprimă doar un *adevăr de fapt*, sînt elaborate pe baza legii raţiunii suficiente; această lege stă la temelia explicării *faptelor* (de ce este un lucru aşa şi nu altfel) permiţînd în mod evident o asemenea predicaţie, care depăşeşte pe cea clarificatoare a judecăţilor analitice. Legea raţiunii suficiente permite ca despre un subiect să predicăm un asemenea predicat, care *nu* este o notă a subiectului. Iată în ce fel deschide Leibniz drumul către judecăţile *sintetice* care însă nu pot exprima un adevăr raţional, obţinut pe cale deductivă, „apriorică", necesară, universal-valabilă; deoarece aceste judecăţi sînt obţinute pe baza raţiunii suficiente, valoarea lor de adevăr nu poate să fie decît redusă, de o generalitate comparativă, obţinută prin inducţie completă. Acceptarea şi sublinierea caracterului necesar al jude-

[1] Leibniz, *Philosophische Abh.*, Leipzig, Ed. Meiner, 1934, p. 144.

căților care exprimă un adevăr rațional a dus la judecățile analitice ale lui Kant dar, pe de altă parte, caracterul nerațional, empiric al judecăților elaborate pe baza legii rațiunii suficiente, a dat naștere scepticismului lui Hume care duce *ad infinitum* și *ad absurdum* valoarea cognitivă redusă a acelor judecăți care exprimă adevărul empiric.

Rolul lui Kant în istoria cunoașterii constă în încercarea de a împăca raționalismul cu empirismul. Pentru acest scop nu trebuia „decît" să îndeplinească un rol similar cu cel al lui Platon în istoria filozofiei; așa cum Platon a încercat — în limitele idealismului — să „salveze fenomenele" (σῴζειν τὰ φαινόμενα), Kant s-a străduit — mutatis mutandis — să justifice, tot de pe poziții idealiste, valabilitatea judecăților *sintetice*. Dreptul de cetățenie al judecăților sintetice aposteriori este un bun cîștigat deja prin Leibniz. Kant trebuia să justifice judecățile sintetice *apriorice*, pentru că — după părerea sa — doar aceste judecăți exprimă adevărul în mod necesar și universal-valabil. Să vedem deci, în ce fel justifică Immanuel Kant dreptul de cetățenie al judecăților sintetice „apriori".

Știința contemporană lui Kant, în special mecanica newtoniană, a pus problema justificării caracterului necesar al experienței. Concepția subiectiv-idealistă a lui Hume nu putea să fundamenteze cunoștințele obținute pe cale empirică. Sarcina de a fundamenta experiența, deci științele contemporane, din punct de vedere logic și gnoseologic, și-a asumat-o Kant[1].

Deoarece după Kant cunoștințele universal-valabile și necesare nu sînt de cît cele „apriorice"[2] se pune în mod firesc problema cum sînt posibile cunoștințe apriorice despre lucruri. Fundamentarea unor asemenea cunoștințe nu este posibilă însă — cum just observă G. Stiehler[3] decît prin răsturnarea mersului real al cunoașterii. Și într-adevăr, Kant nu se teme de o asemenea răsturnare. El fundamentează — după cum se știe — judecățile sintetice apriori prin „inversiunea copernicană", prin conceperea idealistă a procesului cunoașterii. „Pînă acuma se presupunea — scrie Kant în prefața ediției a II-a a *Criticii rațiunii pure* — că toată cunoașterea noastră trebuie să se îndrepte după lucruri: dar toate încercările de a spune ceva despre ele apriori prin concepte, prin care cunoașterea noastră ar fi lărgită, au fost sub această presupoziție zadarnice. Să se încerce deci odată dacă n-am izbuti mai bine în problemele metafizice, presupunînd că lucrurile trebuie să se îndrepte după cunoașterea noastră, ceea ce în acest fel concordă mai bine cu postulata posibilitate a unei cunoașteri a lor apriori menită să stabilească ceva asupra lucrurilor înain-

---

[1] Nu avem posibilitatea să parcurgem pe larg filozofia precritică a lui Kant, care fără îndoială este foarte importantă din punctul de vedere al problemei de față. Este știut că Immanuel Kant n-a ajuns ușor la filozofia critică, la justificarea idealistă a judecăților sintetice care au un caracter necesar. Trecerea în revistă a căii parcurse de Kant ar constitui subiectul unei cercetări aparte și de aceea în lucrarea de față nu ne vom opri asupra acestei probleme.

[2] Vezi în această privință E. Albrecht, *Die Erkenntnistheorie I. Kants*, Greifswald, 1953—1954 (*Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Greifswald*, Jahrgang III, 1953/54), p. 139 și urm.

[3] G. Stiehler, *Ein Grundproblem der Kantschen Vernunft-Kritik*, în *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, nr. 2/1957, p. 193.

te de ce ni se dau" [1]. Și puțin mai jos : „Dacă intuiția ar trebui să se îndrepte după însușirea lucrurilor, nu înțeleg cum am putea ști despre ea ceva apriori ; dacă însă lucrul (ca obiect al simțurilor) se îndreaptă după însușirea facultății noastre de intuire, eu îmi pot reprezenta foarte bine această posibilitate" [2].

Din această răstălmăcire idealistă a procesului real de cunoaștere — observă Stiehler [3] pe bună dreptate — rezultă cunoscuta formulă de școală (Schulformel) a lui Kant : „cum sînt posibile judecățile sintetice apriori ?". Și Kant, „demonstrează" pe larg că facultățile noastre de cunoaștere funcționează pe baza unor asemenea judecăți. Dacă judecățile analitice sînt fundamentate pe principiul non-contradicției, principiul suprem al tuturor judecăților sintetice este că „orice obiect stă sub condițiunile necesare ale unității sintetice a diversului intuiției într-o experiență posibilă" [4]. Pentru Kant „condițiunile *posibilității* experienței în general sînt totodată condițiuni ale posibilității *obiectelor experienței* și au de aceea valabilitate obiectivă într-o judecată sintetică apriori" [5]. Cu alte cuvinte, dacă forma prin care luăm cunoștiință de lucruri determină felul în care ne apar lucrurile, atunci principiile intelectului (Grundsätze des Verstandes) care sînt judecăți sintetice „apriori", în loc să fie doar *forme de reflectare* ale naturii, devin un organ de legiferare al ei : orice fenomen în măsura în care afectează simțurile, trebuie să se conformeze cu formele „apriori" ale cunoașterii [6].

Prin urmare, după Kant, pentru ca să fie posibilă cunoașterea, trebuie să existe o corespondență între „obiectul cunoașterii" (în sens kantian) și formele cunoașterii ; dar la Kant formele cunoașterii nu au o funcție cognitivă pentru că ar avea un corespondent în obiectul cunoașterii, ci obiectul-fenomen ar putea fi cunoscut numai în măsura în care se conformează cu formele cunoașterii ; numai acea latură a obiectului-fenomen care se află în concordanță cu formele cunoașterii (persistența substanței, cauzalitatea, interdependența, de ex.) poate fi cunoscută de „conștiința generică". Așadar, nu obiectul ar determina formele cunoașterii, ci invers, obiectul-fenomen ar putea fi cunoscut doar în măsura în care se conformează cu formele cunoașterii. Această poziție nu poate fi caracterizată altfel decît idealistă și agnostică.

În felul acesta, principiile intelectului, deci principiile formelor de cunoaștere ale naturii (în măsura în care ne apare natura, se înțelege) ar constitui în același timp și structura logică a universului cognoscibil. Formele de cunoaștere, principiile intelectului sînt, după Kant, acelea care determină felul în care ne apar obiectele. Această poziție aprioristă, subiec-

---

[1] Kant, *Critica rațiunii pure*, trad. I. Brăileanu, Ed. Casei școalelor, 1930, p. 20.

[2] *Ibidem*.

[3] Stiehler, *loc. cit.*

[4] Kant, *op. cit.*, p. 180.

[5] *Ibidem*.

[6] Viciul acestei teorii kantiene a fost remarcat între alții și de M. Florian în cartea *Kant și criticismul pînă la Fichte*, Buc., 1937, Soc. rom. de filozofie, p. 95, în care se arată : „Cum se face că materialul intuitiv în sine fără ordine și formă primește cînd o ordine (categorie) cînd alta și nu oricare după plac, ci una bine determinată (de pildă aici se aplică substanța, dincolo cauzalitatea etc.). Să fie oare ordinea (categoria) prefigurată în material ? Atunci ordinea nu vine din intelect ci se află chiar în multiplul intuitiv".

tiv idealistă nu face decît — în urma „inversiunii copernicane" — să răstoarne mersul real al cunoașterii, considerînd drept determinant — (formele cunoașterii), ceea ce este de fapt determinat, derivat. După părerea noastră singurul element pozitiv care există în concepția kantiană cu privire la formele logice este că principiile intelectului nu sînt (după Kant) corecte decît atunci cînd sînt „adevărate", atunci cînd sînt în concordanță cu fenomenul (în sensul kantian al cuvîntului). Întreaga critică a rațiunii pure este străbătută de ideea că există o corespondență între formele cunoașterii și felul în care ne apar obiectele. Adevărul nu poate să fie redus, după Kant, — la acordul formei cunoașterii cu ea însăși [1] ci forma de cunoaștere a universului (a universului în măsura în care ne apare) este adevărată numai întrucît există o concordanță între felul în care ne apar obiectele și felul în care sînt „construite" aceste obiecte ca fenomene [2].

Analizarea formelor obiective ale cunoașterii, analizarea felului în care concretul real este reprodus prin gîndire — chiar dacă reproducerea este considerată drept producere reală a obiectului — este un merit al filozofiei clasice germane. După cum subliniază Marx în tezele despre Feuerbach, materialismul premarxist nu a dezvoltat latura activă, subiectivă, a cunoașterii; dezvoltarea acestei laturi, deși în mod abstract și mistificat se manifestă, credem, pentru prima oară în mod caracteristic în judecățile sintetice apriori. Poziția idealistă a lui Kant nu i-a putut permite însă o rezolvare justă a problemei cunoașterii. Așa cum arată V. I. Lenin, idealismul rupe, osifică, o singură latură a procesului cunoașterii. Kant, prizonier al idealismului și agnosticismului său a hipostaziat funcția sintetică a gîndirii, atribuind acestei funcții un caracter „ constructiv". Pentru Kant, ce-i drept, formele cunoașterii nu există independent — conform logicii transcendentale — de obiectul-fenomen nedeterminat al cunoașterii; pe de altă parte însă, acesta din urmă (obiectul cunoașterii) nu există nici el independent de formele subiective ale cunoașterii. Independent de cunoaștere nu există decît lucrul în sine, pe care însă Kant îl consideră incognoscibil. În concepția kantiană obiectul-fenomen și formele cunoașterii nu există numai în interdependență: pentru Kant felul în care cunoaștem fenomenul determină felul în care apare acesta din urmă. Dacă lucrul în sine incognoscibil există independent de cunoaștere, fenomenul este *determinat* de formele sintetice funcționale ale intelectului [3].

---

[1] Kant, *op. cit.*, p. 93: „ În ce privește însă cunoașterea după formă (cu neglijarea oricărui conținut), e tot așa de lămurit că o logică întrucît expune regulile generale și necesare ale intelectului, trebuie să arate chiar în aceste lucruri criterii ale adevărului... Aceste criterii privesc însă numai forma adevărului, adică a gîndirii în general și într-atît ele sînt cu totul exacte, dar nu sînt suficiente. Căci, deși o cunoaștere ar putea fi cu totul conformă cu forma logică, adică nu s-ar contrazice pe sine însăși, ea totuși poate fi încă totdeauna în contradicție cu obiectul. Astfel criteriul numai logic al adevărului, anume concordanța unei cunoașteri cu legile generale și formale ale intelectului și rațiunii este ce-i drept, *conditio sine qua non*, deci condiție negativă pentru tot adevărul, mai departe însă logica nu poate merge, și eroarea, care nu atinge în forma ei conținutul, logica nu o poate descoperi prin nici o piatră de încercare" (vezi în această problemă și p. 94).

[2] *Ibidem*, p. 95.

[3] Ca mulți alți filozofi premarxiști, și Kant este contradictoriu: în capitolul „Respingerea idealismului" din *Critica rațiunii pure* interpretează principiul intelectului numit „persistența

Critica făcută de Marx filozofiei idealiste care considera procesul activ, „constructiv" al gîndirii — prin care reproduce pe plan logic concretul obiectiv — drept un proces de creare a concretului însuși, este pe deplin valabilă și pentru Kant. Constructivismul kantian pleacă de la subiectiv spre o latură a obiectivului, spre „fenomen", în așa fel încît subiectivul e elementul care determină obiectul-fenomen nederminat, ceea ce reprezintă — așa cum am văzut mai sus — o mistificare idealistă a procesului cunoașterii.

Prin judecățile sintetice „apriori", Kant a elaborat o nouă logică, logica transcendentală, care este superioară, în unele privințe, logicii formale tradiționale, deoarece, pe de o parte, ea e o logică a procesului iar pe de altă parte, introduce problema concordanței formelor cunoașterii logice (Grundsätze) cu obiectul cunoașterii, conceput bineînțeles idealist. Logica formală tradițională nu se interesează decît de corectitudinea gîndirii. „Căci, deoarece ea nu ne învață nimic asupra conținutului cunoașterii ci ne arată numai condițiile formale ale concordanței sale cu intelectul care de altminteri cu privire la obiect, sînt cu desăvîrșire fără importanță : atunci pretenția de-a se folosi de ea ca de un instrument (organon) pentru a întinde și lărgi cunoștințele noastre, după spuse cel puțin, nu poate duce la nimic decît la flecăreala de a afirma tot ce vrem cu o aparență oarecare, sau și de a ataca după plac" [1]. Prin urmare, logica formală tradițională nu se ocupă, după Kant — decît de acordul gîndirii cu ea însăși și, în consecință, nu-și pune problema adevărului, neinteresîndu-se de *obiectul* gîndirii cu care gîndirea trebuie să se afle în concordanță. Logica transcendentală, în schimb, se interesează de obiectul cunoașterii, de felul în care poate fi surprins obiectul ca fenomen. „Partea logicii transcendentale care expune elementele cunoașterii pure a intelectului și principiilor fără de care pretutindeni nici un obiect nu poate fi gîndit, este analitica transcendentală și totodată o logică a *adevărului* (*subl. noastră*). Căci ei nu-i poate contrazice nici o cunoaștere fără ca ea să piardă în același timp tot conținutul, adică toată relația cu un obiect oarecare, prin urmare tot adevărul" [2]. Logica transcendentală, logica „adevărului", am putea spune, contrapusă logicii formale, logicii „corectitudinii" nu reprezintă însă o rezolvare materialistă a caracterului reflectoriu al formelor logicii. „Adevărul" formei logice la Kant nu înseamnă altceva — așa cum am arătat mai sus — decît corespondența formei cunoașterii cu fenomenul, în așa fel încît forma cunoașterii să determine felul în care apare obiectul, fără să reflecte realitatea independentă de subiectul cunoașterii.

Judecățile sintetice apriori ale lui Kant nu au prin urmare un caracter „reflectoriu". Ce-i drept ele presupun corespondența formelor cunoașterii cu fenomenul, dar acest postulat nu numai că nu reprezintă o rezolvare materialistă a rolului cognitiv al judecăților sintetice apriori ci dimpotrivă ; din momentul în care formele cunoașterii nu reflectă decît

---

substanței", spre deosebire de ediția I, într-un mod cvasi materialist. La această problemă vom reveni cu altă ocazie.

[1] Kant, *op. cit.*, p. 94.

[2] *Ibidem*, p. 95.

fenomenul și nu „lucrul în sine" avem în fața noastră o concepție agnostică, idealistă.

Pe de altă parte, prin judecățile sintetice apriori Kant a făcut — după părerea noastră — prima încercare în istoria logicii de a deschide perspectiva unei noi logici : a logicii capabile să surprindă procesualitatea în cunoaștere prin activitatea sintetică a gîndirii [1].

Sezisarea caracterului activ al gîndirii la Kant înseamnă surprinderea mistificată a obiectului cunoașterii prin *judecată*, cu ajutorul „principiilor intelectului" (Grundsätze des Verstandes) [2]. Procesualitatea nu poate fi surprinsă nici prin *concept* (ceea ce este dat de-a gata) nici prin judecățile analitice, care nu fac decît să disece un concept dat, finit. Întrucît judecata e interpretată analitic, ea presupune subiectul ca realizat, ca dat de-a gata, predicatele fiind doar scoase din el. Acest fapt înseamnă că în urma unei operații repetate de *n* ori, conținutul subiectului dat poate fi epuizat, respectiv subiectul judecăților analitice este *principial epuizabil*. Deoarece notele (predicatele) se *află în* subiect, iar acesta ca orice dat finit poate fi oricînd principial epuizat, între termenii judecății analitice, care sînt de aceeași natură finită, nu poate exista contradicție. Predicatul sau predicatele judecății analitice nu reprezintă în fond altceva decît subiectul enunțat a doua oară. În acest fel, judecățile analitice sînt *tautologice*. Altfel spus, termenii judecăților analitice sînt univoc determinați [3]. Ca act univoc al gîndirii, judecata analitică nu poate fi decît adevărată sau falsă. Anume sau predicatul e identic cu subiectul și atunci judecata e adevărată, sau nu e identic cu subiectul și atunci judecata e falsă sau și mai precis, fals înseamnă că ceva e luat drept identic fiind neidentic cum se întîmplă în cazul judecății analitice afirmative false [4]. Însă este posibil și acel caz în care predicatul să indice absența adecvată a subiectului din sfera predicatului (respectiv un predicat presupus să nu facă parte din conținutul subiectului; cazul judecății analitice negative adevărate). Dar găsim pe lîngă judecăți afirmative analitice adevărate (în care se enunță că predicatul se află în subiect ca o notă a subiectului) și judecăți analitice negative false

---

[1] Acest aspect al filozofiei kantiene le scapă filozofilor burghezi, care în cazul cel mai bun resping pur și simplu judecățile sintetice apriori, fără a depăși totodată apriorismul transcendental, idealismul și metafizica. Caracteristică în această privință este poziția lui I. Benardete. Ca și mulți alți filozofi și logicieni idealiști, Benardete nu admite judecățile sintetice apriori, propunînd înlocuirea lor cu așa-zisele *judecăți analitice aposteriori*, prin care el înțelege propozițiile empirice universale și necesare.

Recunoașterea unor astfel de judecăți, indiferent cum sînt numite ele, reprezintă desigur un pas înainte față de Kant. În același timp însă autorul sus-menționat caută să întemeieze aceste judecăți într-un mod cu totul idealist-metafizic. El consideră că propozițiile analitice aposteriori exprimă unele proprietăți „invariabile" (cum ar fi, de pildă nuanța, saturarea, amplitudinea etc. la culori) care ar exista într-o „unitate substanțială" sau ele ar exprima factorii „invariabili" care ar prezida și ar constitui ordinea veșnică. Vezi I. Benardete, *The analitic a posteriori and the Foundations of Metaphysics*, *The Journal of Philosophy*, nr. 12/1958, p. 504 și urm.

[2] Această idee ne-a sugerat-o studiul tov. R. Stoichiță, *Considerații asupra luptei dintre dialectică și metafizică în istoria logicii*. Vezi *Cercetări filozofice*, nr.6/1957, p. 166 și urm.

[3] Judecata analitică reprezintă forma specifică a logicii finitului, a logicii bivalente, a logicii clasice.

[4] Kant, *op. cit.*, p. 76—177.

în care se enunță că un predicat inerent subiectului n-ar fi inerent în el. Deci judecățile analitice (indiferent dacă sînt afirmative sau negative) sînt dominate de principiul bivalenței. Totuși, ni s-ar putea obiecta că judecățile analitice negative datorită caracterului *nedeterminat* al negării, n-ar face parte din logica finitului, deci judecățile analitice negative ar depăși logica formală, logica finitului. Într-adevăr, în cazul unei judecăți analitice negative subiectul rămîne nedeterminat, astfel încît el e, față de predicat, non-S. Dacă este adevărată judecata analitică negativă„ calul nu este plantă" atunci predicatul (plantă) se află în afara conținutului subiectului, sau predicatul nu cuprinde în sfera sa subiectul (cal). Subiectul la prima vedere rămîne *nedeterminat*, el fiind față de predicatul dat (plantă), non-S, non-cal. „Calul nu este plantă" este o asemenea judecată analitică negativă care are drept corolar judecata analitică cu subiect nedefinit (fapt care rezultă în virtutea legilor non-contradicției), „planta este non-cal" [1]. Judecata analitică negativă este deci o judecată în care predicatul caută subiectul în care se află; planta (P) își caută subiectul potrivit. Dar de aici rezultă că predicatul în cazul judecății analitice negative se transportă de la un subiect la altul, deoarece dacă un S(cal) nu e un P (plantă) rezultă că o altă specie a genului proxim, sau cel mult al genului proxim al genului proxim al lui S_1 va fi suportul lui P. Predicatul, prin urmare, se transportă de la un S_1 finit (în care nu se află) la un alt S al genului proxim al lui S_1, deci de la un S finit la alt Sn, de asemenea finit deoarece speciile unui gen sînt în principiu finite. Aceasta înseamnă că există întotdeauna un gen S, un gen mai mult sau mai puțin apropiat al lui S_1 : acestuia (sau uneia dintre speciile sale îi revine P deoarece el e deopotrivă în urma unei diviziuni S_1, S_2, S_3, S_4. Judecata analitică negativă „S nu e P" nu se referă decît la unul din termenii finiți ai lui S (gen), astfel încît ea poate deveni S este P, prin înlocuirea lui S oarecare prin una din speciile lui S (gen). Prin urmare, S(gen) cuprinde în sine suma speciilor sale, astfel încît predicatele acestora sînt indirect și predicatele sale. S (gen) poate fi echivalent cu suportul tuturor însușirilor speciilor sale. În consecință, judecata analitică nu poate ieși din finit nici prin judecata analitică negativă sau nedefinită, negația la nivelul ei fiind doar capabilă să influențeze *alteritatea*, — adică judecata analitică negativă presupune doar o plasare greșită a subiectului. De accea orice judecată analitică negativă presupusă nu este decît negarea unei judecăți analitice afirmative date și izvorul unei afirmații juste (calul nu e plantă = altceva *finit* este plantă) [2]. În cazul judecății analitice domnește deci, logica formală bivalentă, care are un caracter finit. Dacă S este P = adevărat, e fals că S, nu e P. (Dacă toate corpurile sînt întinse = adevărat e fals că nici un corp nu este întins și dacă e adevărat că S nu e P, e fals că acel S este P, dar e adevărat că un alt S finit este P. Deci și în cazul judecăților analitice negative domnește legea non-contradicției care este o lege a logicii finite bivalente. Aceasta înseamnă că nici

---

[1] Aspectul operațional, formal logic al acestei probleme ar fi următorul : „Nici un cal nu este plantă" (Nici un S nu e P) ; în urma conversiunii simple ajungem la judecata : „Nici o plantă nu este cal" (Nici un P nu e S) ; prin obversiune ia naștere judecata „planta este non-cal".

[2] Vezi nota 1. Predicatul afectat de negație este — ce-i drept — nedeterminat, dar finit.

judecata analitică afirmativă și nici cea negativă nu pot să cuprindă infinitul, fiind întotdeauna o judecată care reflectă multiplicitatea, alteritatea dată.

Din cele de mai sus rezultă că judecata analitică nu exprimă natura proprie a judecății ci o limitează la nivelul unei forme inferioare (din punct de vedere gnoseologic), la nivelul conceptului. „*În judecata analitică eu rămîn la conceptul dat* (subl. noastră) pentru a spune ceva despre el. Dacă să fie afirmativă atunci eu atribui acestui concept numai aceea ce a fost acuma gîndit în el. Dacă să fie negativă, atunci eu exclud numai din el contrariul său" [1].

Sinteza în schimb este cu totul corespunzătoare actului *judicativ* al gîndirii. Raportarea, legarea, sinteza poate fi considerată — ca să exprimăm în termenii lui Kant — drept un predicat *analitic* al judecății. Tocmai de aceea, o logică, care are drept fundament judecata este o logică a procesului, a devenirii. De ce? Pentru că devenirea se reflectă prin sinteză, iar actul sintetic al gîndirii presupune introducerea temporalității în logică pentru a uni termenii judecății. Prin introducerea temporalității în logică, nu se descriu stări date, ci desfășurarea lor. Și Kant a sezisat că sinteticul face să intervină temporalul; ordinea conceptelor determină ordinea timpului dar și timpul dă posibilitatea ordonării categoriilor... simțul intern conține simpla *formă* a intuiției, dar fără legătura diversului în ea, deci nu conține încă nici o intuiție determinată, care e posibilă numai prin conștiința determinării sale prin acțiunea transcendentală a imaginației (influența sintetică a intelectului asupra simțului intern) pe care am numit-o sinteza figurativă" [2], și în altă parte: „schemele nu sînt deci nimic decît determinări de timp apriori după regulă, și acestea se raportează după ordinea categoriilor, *la seria timpului, conținutul timpului, ordinea timpului*, în sfîrșit *la conceptul total al timpului* cu privire la toate obiectele posibile" [3]. Se neagă în acest fel la Kant posibilitatea unei stări date, finite, toate construcțiile conceptuale au rațiune de existență în însăși procesul ordonator al timpului, iar timpul are ordine numai prin aceste categorii.

Judecata sintetică presupune prezența temporalității, în vreme ce judecata analitică este exterioară timpului pentru că subiectul ei este dat de-a gata. Se înțelege, timpul la Kant nu este o formă de reflectare a timpului obiectiv, o formă fundamentală de existență a materiei, ci reprezintă o formă apriori a intuiției pure. Apriorismul și subiectivismul l-au împiedicat pe Kant să înțeleagă raportul dintre timpul obiectiv și reflectarea sa subiectivă. Prin urmare fundamentarea kantiană a introducerii temporalității în logică are un caracter subiectiv idealist și ca atare este inacceptabilă. Unirea însă a senzorialului (a timpului, în concepția lui Kant) cu logicul, (categoriile,) prin schematismul transcendental reprezintă pe de altă parte străduința lui Kant — relevată și de Șașkevici — de a depăși unilateralitatea empirismului și raționalismului [4].

[1] Kant, *op. cit.*, p. 178
[2] *Ibidem*, p. 149.
[3] *Ibidem*, p. 173.
[4] P. D. Șașkevici, *op. cit.*, p. 152 și p. 159.

Am arătat mai sus că, deoarece subiectul ei este principial epuizabil, fiind dat de-a gata, judecata analitică este un element al logicii finitului, al logicii formale bivalente. Oare judecăţile sintetice reprezintă un element de aceeaşi natură cu logica infinitului, cu logica dialectică ? Dat fiind faptul că ele se pretează pentru descrierea *procesului* (procesul este prin excelenţă infinit), şi spre deosebire de judecăţile analitice, unirea termenilor judecăţii sintetice este imposibilă (judecata sintetică nu poate fi întemeiată pe legea non contradicţiei, care e o lege a logicii finitului), sîntem îndemnaţi să dăm la prima aproximaţie un răspuns afirmativ.

Dar imposibilitatea de a uni termenii judecăţii sintetice categoriale în sensul că predicatul să determine esenţa contradictorie a subiectului, respectiv ca subiectul să-şi exprime exhaustiv legitatea sa prin predicat, face ca judecata ca formă logică să nu fie capabilă să redea adevărul „speculativ", adică dialectic [1], şi prin urmare, acea logică, care are drept fundament judecata sintetică hipostaziată, cum e cea a lui Kant, nu poate să fie logică a infinitului. Cu ajutorul judecăţii sintetice nu se pot aplica în acelaşi timp şi sub acelaşi raport două determinaţii contrare. Un subiect este ori necesar ori întîmplător. Odată, în urma unei sinteze, predicăm necesarul despre un subiect, altădată întîmplătorul, dar niciodată necesarul şi întîmplătorul în acelaşi timp şi sub acelaşi raport. Aplicarea complexă, contradictorie a unor categorii contrare nu este posibilă la nivelul *judecăţii* sintetice. După Kant predicatele categoriale contradictorii sînt adăugate, legate de subiect în urma unei operaţii subiective. Deci nu subiectul substanţă prin autodezvoltarea sa dă naştere predicatelor sale categoriale contradictorii — aceasta este poziţia panlogistă a lui Hegel — ci *noi* unim în mod succesiv şi *alternativ* predicatele contrare cu subiectul. Idealismul şi apriorismul nu i-au permis lui Kant să surprindă natura dialectică a judecăţii sintetice categoriale, faptul că predicarea unor categorii contradictorii nu este decît reflectarea obiectului căruia îi sînt inerente însuşiri contradictorii. Prin admiterea reflexivităţii categoriilor, Hegel a depăşit predicarea alternativă şi subiectivă, repetabilă la infinit [2] şi exterioară subiectului-suport al categoriilor contrare, reunindu-le în subiect. La Kant, deci, caracterul sintetic al gîndirii nu este decît o activitate subiectivă, căreia îi scapă din reţeaua ei lumea. Categoriile lui Kant sînt funcţii predicative care construiesc obiectul-fenomen, spre deosebire de Hegel, la care conceptul-substanţă însuşi creează categoriile. Kant a descoperit latura activă a cunoaşterii prin judecăţile sintetice apriori, dar hipostaziind funcţia judicativă sintetică a gîndirii, nu s-a ridicat dincolo de „transcendental", de subiectiv, neînţelegînd dinamismul real al obiectului care prin autodezvoltarea sa infinită se „presupune" se pune şi se mediază, realizîndu-se ca proces în totalitate, ceea ce poate fi reprodus doar prin raţionament. Prin judecata sintetică apriori Kant a ajuns la ideea „construirii" obiectului, înţelegînd această construire ca proces. Dar construirea (şi nu reconstruirea) era la Kant o activitate subiectivă, transcendentală. Fidel idealismului său subiectiv, Kant consideră de

[1] Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Leipzig, Ed. Meiner, vol. I, p. 76.
[2] Repetare care nu atinge decît nivelul pseudo-infinitului.

fapt predicarea alternantă ca fiind determinantă și chiar „producătoare" a obiectului-fenomen. El nu admite obiectul independent de formele cunoașterii ca suport al unor însușiri categoriale contradictorii. Hegel însă prin depășirea — în limitele idealismului obiectiv — a hipostazierii funcției judicative sintetice, care a dus la antinomii, a înțeles cu ajutorul reflexivității că dialectica este a subiectului însuși și nu numai o creație subiectivă. Dar pentru Hegel subiectul era de o natură ideală. Marx, întemeind materialismul dialectic, singura concepție științifică despre lume, a arătat în lumina acestei concepții că pentru a reproduce obiectul real (independent de subiect), trebuie să urmăm legile obiectului însuși, care prin autodezvoltarea sa creează însușirile categoriale. Deci obiectul nu mai este interpretat de Marx ca ceva pasiv din care să scoatem predicate (cazul judecăților analitice) sau căruia să-i atribuim predicate, respectiv pe care să-l determinăm prin predicate (cazul judecăților sintetice „apriori") ci activ, care se autodetermină, iar gîndirea nu poate decît să reproducă pe plan mintal autodeterminarea activă și concretă a substanței.

„Concretul este concret pentru că constituie sinteza a numeroase determinări, deci unitatea diversității. În gîndire el apare deci ca un proces de sinteză, ca rezultat, nu ca punct de plecare, deși în fond el este punctul de plecare real și deci și punctul de plecare al intuiției și al reprezentării. Pe primul drum, reprezentarea totală s-a volatilizat într-o determinare abstractă; pe cel de-al doilea, determinările abstracte duc la reproducerea concretului pe calea gîndirii. De aceea Hegel a căzut în iluzia de a concepe realul ca rezultat al gîndirii care se concentrează, se adîncește în sine și se mișcă de la sine, pe cînd metoda de a se ridica de la concret la abstract, nu e decît modul în care gîndirea își însușește concretul, îl reproduce ca ceva concret pentru spirit. Aceasta nu este însă în nici un caz procesul de naștere a concretului însuși" [1].

Kant prin sezisarea funcției sintetice a judecății a dus la conceperea gîndirii ca proces, dar absolutizînd latura subiectivă a cunoașterii nu putea să surprindă procesualitatea gîndirii decît prin hipostazierea judecății sintetice, considerînd în mod idealist că sinteza are un caracter subiectiv transcendental. Considerarea judecăților sintetice ca neavînd un caracter reflexiv a dus la limită poziția subiectivistă a lui Kant (imposibilitatea unirii subiectului și predicatului se datorește după Kant naturii subiectiv transcedentale a predicatului, în vreme ce subiectul este de natura obiectului-fenomen nedeterminat). Hegel, față de Kant, realizează o „inversiune copernicană" în teoria sintezei, deoarece pentru el subiectul este autorul determinărilor sale categoriale contradictorii, ceea ce implică însă la Hegel o poziție panlogistă. La Hegel subiectul se autodezvoltă, fiind de natură ideală, făcînd parte din planul ideii absolute. Prin depășirea materialist-dialectică a lui Hegel, deci și a lui Kant, Marx a ajuns la ideea reproducerii sintetice a obiectului, arătînd că mersul dialecticii sintetice subiective trebuie să *urmeze* dialectica obiectivă, adică felul în care materia infinită în procesul infinit se dezvoltă în mod obiectiv. Prin logica dialectică, prin logica infinitului, care are ca formă de bază raționamentul, medierea nu

[1] Marx, *Contribuții, la critica economiei politice*, E.S.P.L.P., 1954, p. 226—227.

face decît să reproducă obiectul fără ca să-l producă în mod real [1]. Marx a depășit în mod materialist dialectic atît concepția lui Kant, cît și aceea a lui Hegel privitoare la sinteză. Dacă pentru Kant sinteza nu are decît un caracter transcendental, deci subiectiv, Hegel are o poziție panlogistă în această problemă, considerînd sinteza un fenomen obiectiv-ideal. Marx în schimb arată că mersul obiectiv, dialectico-sintetic al materiei (și nu al spiritului absolut) trebuie reprodus (și nu produs) de către sinteza dialectică subiectivă.

După cum a arătat Marx, cunoașterea este prin excelență un proces sintetic, de reproducere a concretului real. Concretul real fiind unitatea diversității, reproducerea lui rațională, concretul logic, nu poate fi decît o *sinteză* a determinațiilor sale abstracte, obținute însă prin *analiză*. Concretul real fiind punctul de plecare al cunoașterii, prin analiză nu putem să ajungem decît la determinațiile sale unilaterale, abstracte. Acest moment al procesului de cunoaștere este dominat de legea identității abstracte, cunoașterea însă numai în urma unei sinteze logice poate să reflecteze unitatea obiectivă a diversului, a concretului real. Judecățile analitice luate ca atare, rupte de întregul proces al cunoașterii, nu au decît o valoare cognitivă redusă, iar la Kant doar o funcție clarificatoare. Judecățile analitice nu fac decît să descompună concretul real. Judecățile sintetice reproduc, reconstruiesc concretul real în multilateralitatea și mișcarea sa, *sintetizînd* rezultatul judecăților analitice, cu ajutorul unui act judicativ care nu poate fi fundamentat—după părerea noastră — decît pe baza legii identității concrete. Sinteza are deci un caracter mijlocit, iar analiza care stă la baza sintezei are un caracter nemijlocit.

Că judecățile sintetice au un caracter mijlocit a fost evidențiat de Hegel: „Trecerea generală de la cunoașterea analitică rezidă în trecerea necesară de la forma nemijlocitului în forma mijlocirii, a identității abstracte în deosebire" [2]. Hegel a arătat că numai atunci avem de-a face cu judecăți sintetice cînd termenii judecății sînt uniți în virtutea unui termen mediu, exterior subiectului, ceea ce nu este caracteristic judecăților analitice. Dar așa după cum arată Lenin:

„Nu *există* . . . . nimic, nici în cer, nici în natură, N.B. nici în spirit și nicăieri, care să nu conțină la un loc și nemijlocirea și mijlocirea" [3] tot așa nici în gîndire nu există analitic sau sintetic pur [4]. O cunoaștere dialectică nu poate să fie decît aceea care prin unirea analiticului și a sinteticului reflectă realitatea, unitatea obiectivă a nemijlocitului și a mijlocitului, concretul-real. Forma logică care reflectă această unitate nu poate fi alta decît raționamentul.

Am arătat mai sus că după Kant judecățile sintetice apriorice nu pot fi încadrate în logica analitic-formalului; ele trebuie să fie fundamentate în afara logicii formale tradiționale. „Explicarea posibilității judecăților

[1] Marx, *op. cit.*, p. 227.

[2] Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Leipzig, Ed. Meiner, 1934, vol. II, p. 450.

[3] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, E.S.P.L.P., 1956, p. 75.

[4] I. V. Blanberg, în studiul său, *Despre categoria întreg și parte* scrie că „analiza și sinteza luate fiecare în parte, se dovedesc astfel insuficiente pentru cunoașterea întregului, în toate aspectele lui concrete. Această contradicție se rezolvă prin permanenta îmbinare și unitate a metodei analitice și sintetice". Vezi *Probleme de filozofie*, nr. 4/1957, p. 58.

sintetice este o problemă cu care n-are nimic a face logica generală, care nici chiar numele problemei nu are voie să-l cunoască" [1]. Această formă judicativă se prezintă ca un element independent de logica formală — la fel ca postulatul paralelelor în geometria euclidiană — și nici nu poate fi întemeiată pe baza logicii formale. Funcția sintetică a gîndirii cere o fundamentare logic-dialectică.

După cîte am văzut, logica transcendentală a lui Kant depășește în unele privințe cadrul logicii formale tradiționale pentru că cuprinde în ea — ce-i drept doar într-o formă embrionară și învăluită în idealism — germenele logicii dialectice; acestea sînt după cum am arătat mai sus: a) punerea problemei concordanței formelor cunoașterii cu obiectul cunoașterii. Prin logica transcendentală Kant se află mult mai la stînga față de neopozitiviști în ceea ce privește teoria adevărului și a corectitudinii; b) prin judecățile sintetice Kant a scos în evidență caracterul activ, funcția sintetică a gîndirii care însă nu poate fi întemeiată decît dialectic. Însă cum am menționat mai sus, legea identității concrete este aceea care stă la baza gîndirii sintetice. Caracterul prin excelență sintetic al acestei legi este demonstrat în mod implicit în studiul acad. A. Joja: *Asupra unor aspecte ale logicii dialectice*. Analizînd funcția legii identității concrete în formarea conceptului, acad. A. Joja arată că: „însuși termenul „concept" arată intervenția legii logice dialectice (este vorba de legea identității concrete — *n.n.*) — conceptul — con-cipit, pune împreună, strînge laolaltă diversitatea și pluralitatea fenomenală într-o unitate esențială, reflectînd felul cum obiectul ține laolaltă mulțimea însușirilor sale. Conceptul nu se poate constitui decît prin *unificarea diversității fenomenale* „(subl. noastră)" [2]. Kant nu a întemeiat decît în mod idealist funcția sintetică a gîndirii, dar prin logica sa „transcendentală" a încercat să depășească cadrul strîmt al logicii formale tradiționale.

★

Atît din *Critica rațiunii pure* cît și din *Prolegomene* reiese clar tendința lui Kant de a supraaprecia judecata în raport cu celelalte forme logice. E drept că judecata ocupă un rol foarte important în procesul cunoașterii, dar nu e mai puțin adevărat că și celelalte forme logice au un rol însemnat. Dacă Aristotel a scos în evidență caracterul primordial al noțiunilor ca forme logice, Kant deduce tocmai noțiunea, categoriile, din judecată, ceea ce nu este întîmplător. După cum se știe, noțiunea reflectă lucrurile — prin excelență — în *obiectitatea lor*, iar judecata care este în primul rînd sintetică are tocmai funcția de a oglindi relațiile și procesele obiectelor. Tendința materialistă a lui Aristotel l-a determinat ca în *Organon*-ul său să acorde o atenție deosebită reflectării obiectului de către noțiune; idealismul la Kant, dimpotrivă l-a îndemnat să neglijeze obiectitatea lucrurilor și să se concentreze în primul rînd asupra cunoașterii „funcțiunii" obiectului, ceea ce permite mai ușor „transcendentalizarea", subiectivizarea, ruperea formelor cunoașterii de conținutul lor obiectiv reflectat prin aceste forme.

[1] Kant, *op. cit.*, p. 178.

[2] A. Joja, *Asupra unor aspecte ale logicii dialectice*, *Cercetări filozofice* nr. 5/1957, p. 90.

O altă lipsă a gnoseologiei kantiene în această problemă constă în subaprecierea caracterului cognitiv al judecăţilor analitice, care datorită caracterului lor cvasi-tautologic, au fost considerate de către el ca avînd doar o funcţie clarificatoare a acelei noţiuni care ocupă funcţia de subiect în judecată. Datorită teoriei sale idealiste, Kant nu a putut să vadă că judecăţile analitice cît şi cele sintetice „apriori" sînt în realitate un rezultat al procesului istoric al cunoaşterii umane. Atît judecăţile analitice cît şi cele sintetice apriori au în ultima instanţă un caracter „aposteriori". Dar există oare judecăţi „apriorice" indiferent dacă sînt analitice sau sintetice? La această întrebare răspunsul nostru nu poate fi decît negativ. Oricît de „analitice" sau neempirice ar fi anumite judecăţi, în ultima instanţă ele sînt rezultatul practicii social-istorice[1]. Aşa cum arată Lenin, în conştiinţa omului au trebuit să se repete de miliarde de ori formele logice, ca să poată căpăta o valoare axiomatică. Aşa cum la baza axiomelor stă în ultimă instanţă practica social-istorică tot aşa şi judecăţile pe care Kant le numeşte judecăţi analitice au luat naştere în acest fel. Dacă Immanuel Kant a căutat să justifice caracterul universal şi necesar al ştiinţelor prin judecăţile sintetice „apriorice", filozofia marxistă a dat singura explicaţie ştiinţifică privind judecăţile analitice ca şi cele sintetice „apriorice", prin sublinierea caracterului lor comun „aposteriori" şi demonstrarea originii lor adevărate şi a rolului lor în cunoaşterea lumii obiective.

În afară de poziţia gnoseologică a lui Kant, care face posibilă admiterea judecăţilor sintetice apriori, acceptarea acestora din urmă se datoreşte şi faptului că Immanuel Kant nu concepe esenţa cunoaşterii drept un proces social-istoric. Neluînd în consideraţie repetarea de miliarde de ori a figurilor logice în practica social-istorică, Kant a ajuns în mod firesc la postularea judecăţilor sintetice apriorice care sălăşluiesc în „conştiinţa generică" şi nu în conştiinţa social-istorică determinată. După filozoful clasic german, judecăţile sintetice apriori nu numai că ar fi independente de experienţă, ci ele ar constitui chiar experienţa ştiinţifică. Firește că nu putem fi de acord cu această concepţie. Rădăcinile social-gnoseologice adevărate ale aşa-ziselor judecăţi sintetice apriorice le-a arătat deja Feuerbach, care subliniază. „Dar, desigur, ceea ce este *aposteriori* pentru om este *apriori* pentru filozof; căci, o dată ce omul a adunat datele experienţei şi le-a unit în noţiuni generale, el este, firește, în stare să enunţe „judecăţi sintetice apriori". Din această cauză ceea ce înainte vreme era *o chestiune de experienţă* devine mai tîrziu o *chestiune de raţiune* .... Aşa de exemplu, şi electricitatea şi magnetismul erau mai înainte numai însuşiri empirice, aceasta înseamnă însuşiri întîmplătoare, observate la corpuri particulare, acum însă datorită numeroaselor observaţii, ele au devenit însuşiri ale corpurilor în general .... În felul acesta, numai din punctul de vedere al istoriei omenirii se poate da un răspuns pozitiv la problema originii ideilor"[2].

Concepţia idealist-subiectivă a lui Kant cu privire la formele logice ale gîndirii a generat şi poziţia sa retrogradă faţă de logica formală aristotelică[3]. Se ştie că după Kant logica formală de la Aristotel încoace nu ar

[1] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, E.S.P.L.P., 1956, p. 158.
[2] *Ibidem.*, p. 312.
[3] Vezi acad. A. Joja, *Marx şi logica modernă*, în *Contemporanul*, 20 martie 1958.

fi făcut nici un pas înainte, nici un pas înapoi, or istoria logicii formale din perioada post-aristotelică pînă la Kant și în perioada modernă a infirmat constatarea sa greșită.

Contradicțiile și inconsecvențele teoriei lui Kant privitoare la judecățile analitice și sintetice, ca de altfel și cele de care e plină concepția sa despre istorie și morală, nu sînt întîmplătoare. Ele au izvorul lor principal în caracterul dublu, profund contradictoriu al întregii filozofii kantiene, al unei filozofii ale cărei trăsături de bază rezidă, după cum a arătat Lenin, „în concilierea materialismului cu idealismul, în stabilirea unui compromis între acestea, în combinarea într-un singur sistem a unor curente filozofice eterogene, opuse"[1].

Pe de altă parte în ultimă instanță caracterul gnoseologiei și filozofiei kantiene a fost determinat de condițiile social-istorice, de aspirațiile contradictorii — progresiste și reacționare — ale burgheziei germane din secolul XVIII, al cărei reprezentant a fost și Kant.

Tocmai acestor tendințe contradictorii se datoresc meritele și lipsurile teoriei lui Kant privitoare la judecățile analitice și sintetice. Multe dintre aceste deficiențe au fost scoase în evidență și de marele iluminist german Johann Gotfried Herder, primul gînditor care a criticat de pe poziție de stînga, de pe o poziție care în ansamblul său este materialistă, apriorismul kantian. În cartea sa *O metacritică privitoare la Critica rațiunii pure*, Herder a semnalat (bineînțeles nu expresis verbis) unitatea dialectică dintre analiză și sinteză, punînd accentul asupra faptului că nu există una fără cealaltă. „Nici o judecată a intelectului, scrie Herder, nu poate fi gîndită fără găsirea notei (analiză) si fără unirea predicatului cu subiectul (sinteză)"[2]. Herder s-a ridicat de asemenea împotriva despărțirii, ruperii metafizice dintre rațiune și celelalte forme ale „activității psihice". Dar nefiind (și neputînd fi în vremea sa) pe poziții materialist-dialectice, Herder nu a văzut un aspect valoros al clasificării kantiene a judecăților: încercarea de a stabili o distincție între judecăți după valoarea lor cognitivă. Se știe că tocmai această încercare l-a dus pe Hegel să descopere singurul principiu just al clasificării judecăților; subordonarea lor, deducerea unora din altele în procesul progresiv al cunoașterii, principiu care a fost fundamentat pe baze materialiste de către F. Engels.

Teoria kantiană a judecăților, împărțirea lor trihotomică se resimte pînă, în zilele noastre, în mod special la logicienii și filozofii neopozitiviști.

După ce concepția subiectiv-idealistă a lui Kant asupra spațiului și timpului, și prin aceasta și apriorismul sintetic au fost desmințite de cuceririle științelor, pozitiviștii contemporani s-au văzut obligați să respingă judecățile sintetice „apriori", acceptînd din clasificarea kantiană a judecăților numai cunoscuta împărțire în judecăți analitice și judecăți sintetice.

---

[1] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 14, E.S.P.L.P., p. 189—190.

[2] Herder, *Eine Metakritik zur Kritik D.R.V.* Stuttgart, ed. Gotha, 1830, p. 183. Despre însemnătatea acestei opere și valoarea sa privitoare la critica filozofiei kantiene, vezi A.B. Guliga, *Tendințele materialiste în filozofia germană a secolului XVIII-lea*, *Voprosi filosofii*, nr.4/1957.

Primele sînt acele propoziţiuni logice şi matematice care sînt „întotdeauna adevărate în virtutea propriei lor forme"[1], adică judecăţile tautologice.

Într-un sens mai larg sînt considerate drept analitice şi propoziţiile care cuprind concepte extralogice şi extramatematice şi care se dovedesc a fi adevărate dacă este aplicată o regulă logică sau atunci cînd sînt substituite acestor concepte definiţiile lor obţinute prin referirea la un sistem prealabil de noţiuni primare[2].

În terminologie kantiană judecăţile analitice aşa cum le înţeleg neopozitiviştii cuprind judecăţile analitice adevărate şi judecăţile sintetice apriori adevărate.

În mod analog sînt definite şi aşa-numitele propoziţii „contradictorii", propoziţii care sînt „întotdeauna false", adică judecăţile analitice false şi cele sintetice apriori false.

În ceea ce priveşte propoziţiile sintetice sau empirice, prin ele sînt înţelese judecăţile sintetice aposteriori; propoziţiile care se referă la fapte, se reduc direct sau indirect la înregistrarea datelor senzoriale şi de aceea sînt în principiu infirmabile chiar atunci cînd sînt adevărate.

În realitate însă nu toate judecăţile sintetice se reduc la astfel de propoziţii, iar procesul cunoaşterii are un caracter mult mai complex şi nu se reduce de loc la una din treptele sale.

Pe de altă parte, afirmaţia că toate judecăţile sintetice ar fi în principiu infirmabile, reprezintă de fapt o interpretare deformată, în spirit metafizic şi agnostic, a mersului istoric al cunoaşterii, a raportului dintre adevărurile relative şi adevărul absolut.

Conform doctrinei lor cu privire la clasificarea judecăţilor, neopozitiviştii fac şi o distincţie între aşa-zisul adevăr formal şi adevărul empiric sau faptic. Pe această distincţie este bazată şi teoria coherenţei a lui Carnap, după care criteriul judecăţilor propriu-zis ştiinţifice nu ar consta în corespondenţa lor cu faptele, ci în acordul lor între ele (în sînul aceluiaşi sistem), în caracterul non contradictoriu al fiecărui sistem de judecăţi.

Ce determină însă pe oamenii de ştiinţă să construiască sisteme de judecăţi logic coherente şi de ce sistemele pe care le confirmă practica sînt „coherente", iar pe de altă parte de ce în practică nu este confirmat orice sistem coherent?

În teoria coherenţei nu este dat nici un răspuns acestor întrebări ceea ce i-a obligat probabil, pe unii neopozitivişti, printre care şi pe A. Ayer, să respingă această teorie, bineînţeles de pe poziţii neopozitiviste[3].

Din prezentarea noastră foarte succintă a poziţiei empirismului logic faţă de împărţirea kantiană a judecăţilor se vede clar că avem aici de-a face cu o critică a kantianismului de pe o poziţie de extremă dreaptă. Miezul raţional al judecăţilor apriori sintetice stabilite de Kant — recunoaşterea legităţii universale deşi de natură generic-subiectivă şi încercarea de a fundamenta pe această bază ştiinţele naturii — este negat

[1] Vezi L. Rougier, *Traité de la connaissance*, Paris, Gauthier Villars, 1955, p. 258 şi R. Carnap, *Logische Syntax der Sprache*, Verlag von Julius Springer, Wien, 1934, p. 26.

[2] L. Rougier, *op. cit.*, p. 258.

[3] Vezi, A. J. Ayer, *The Vienna Circle*, în *The Revolution in Philosophy*, London, Mac Millan & Co., New York, St. Martin Press, 1957, p. 83.

în mod nihilist. În acest fel neopozitiviștii nu numai că nu depășesc dar accentuează chiar agnosticismul kantian.

O astfel de poziție este în ultima instanță una din consecințele caracterului general al filozofiei neopozitiviste, al unei filozofii care în mod obiectiv constituie una din armele ideologice de care se servește burghezia reacționară pentru a împiedica cunoașterea reală a lumii obiective, transformarea acestei lumi pe baza cunoașterii legilor ei obiective de dezvoltare.

Pe plan teoretic concepția și clasificarea neopozitivistă a judecăților apare drept rezultat al unei teorii neștiințifice a cunoașterii.

Empiriștii contemporani absolutizează treapta senzorială a cunoașterii umane, neînțelegînd sau pur și simplu ignorînd raportul real dintre subiectul cunoscător și obiectul cunoașterii — reflectarea obiectului cunoașterii de către subiectul cunoscător și treptele acestei reflectări.

Pe de altă parte conceperea neistorică a procesului cunoașterii, ruperea lui de practica social-istorică, precum și neînțelegerea raportului dintre adevărurile relative și adevărul absolut au dus pe neopozitiviști la stabilirea unei prăpăstii de netrecut între cunoștințele raționale și cele empirice, respectiv între judecățile analitice și cele sintetice. Neopozitiviștii au ajuns astfel la negarea rolului cognitiv al judecăților analitice, la considerarea legilor logice și axiomelor matematice ca neavînd nici un raport cu realitatea obiectivă, ca fiind stabilite în mod aprioric[1], pe baza unor convenții în vederea folosirii simbolurilor pentru construirea sistemelor axiomatice și a teoriilor științifice. O concluzie generală care reiese și pe care au tras-o înșiși neopozitiviștii din poziția lor față de clasificarea kantiană a judecăților, este că singure propozițiile sintetice, empirice, ar conține cunoașteri despre realitate sau mai bine-zis, cum afirmă ei, despre „structuri ale realității", dar în nici un caz despre conținutul, despre esența lumii obiective.

„În descrierea științifică, spune Manifestul cercului din Viena, nu poate intra decît structura obiectelor (ordonanța formală) și nu esența lor (Wesen). Ceea ce unește pe oameni în limbaj sînt formulele de structură ; în ele se manifestă conținutul cunoașterilor comune ființelor umane"[2].

După cum reiese din pasajul sus-menționat, noțiunile de „sintetic", „experiență" sînt înțelese de neopozitiviști în sens subiectivist-idealist ca neputînd niciodată să servească drept bază de plecare pentru cunoașterea esenței, a legității obiective a lucrurilor și fenomenelor.

Strîns legată de acest mod de a înțelege experiența este și teoria neopozitivistă a abstracției științifice. Procesul de abstractizare nu poate duce, conform gnoseologiei pozitiviste contemporane, la nimic în plus față de ceea ce este deja dobîndit în formele cele mai elementare ale cunoașterii senzoriale. După cum observă pe bună dreptate Ladislav Tondl[3]

[1] Apriorismul neopozitivist are un sens metodologic și nu trebuie confundat cu apriorismul kantian. Vezi asupra acestei distincții, D. P. Gorski, *Izvrascenie neopozitivizmom voprosov logiki*, în *Sovremenie subiektivnî idealism*, Gospolitizdat. Moscova, 1956, p. 250. și H. Wald, *Metafizica „adversarilor" metafizicii*, în *Lupta de clasă*, nr. 5/1957, p. 106.

[2] *Wissenschaftliche Weltauffassung*, Der Wiener Kreis, Wien 1929, p. 20, citat după Louis Rougier, *op. cit.*, p. 185.

[3] Ladislav Tondl, *O poznawczej roli abstrakcji, Swiatopoladowe, i metodologiczne problemy abstrakcjinaukowej*, Editura științifică de stat, Varșovia, 1957, vol. I, p. 177.

procesul de abstractizare nu reprezintă la neopozitiviști decît construirea unor noi termeni, simboluri, noi denumiri a ceea ce este cunoscut (în formele rudimentare ale experienței).

Cu alte cuvinte cunoașterea științifică este redusă la acele cunoștințe cu caracter relativ, nenecesar și neuniversal, pe care ni-l oferă judecățile empirice elementare, luate izolat, rupte de întregul proces al cunoașterii.

Tot atît de fals este înțeles de către neopozitiviști caracterul analitic al principiilor logicii și matematicii.

După cum am văzut mai sus, ei consideră legile logicii formale și axiomele matematicii drept construcții convenționale, arbitrare, rezultat al creației „libere" a spiritului uman.

Procedeul prin care se ajunge la această poziție antiștiințifică este tipic idealist și metafizic.

Principiile și axiomele logice și matematice sînt privite în afara procesului istoric al cunoașterii, rupte de diferitele forme ale practicii social istorice prin care sînt verificate și adîncite. În consecință ele sînt proclamate drept construcții subiective, lipsite de caracter reflectoriu.

Neopozitiviștii nu vor să vadă că astfel de „construcții" ale spiritului uman nu sînt decît ficțiuni pure pe care nici o știință nu le poate accepta.

O altă rădăcină gnoseologică a înțelegerii neopozitiviste a analiticului constă, după cum observă pe bună dreptate Gorski [1], în următoarele : ceea ce în *expunerea* logicii — și în general a științelor deductive — apare ca *inițial*, este luat drept *originar*, *primordial*. În urma acestei greșeli evidente și cu totul nepermise, neopozitiviștii susțin că legile, regulile și noțiunile de bază ale logicii, ar fi punctul inițial al dezvoltării acestor științe. De fapt însă ele reprezintă rezultatul final al unor cercetări îndelungate, a diferitelor trepte de dezvoltare a cunoașterii științifice în general, a logicii și matematicii în special.

Premisele și implicațiile clasificării neopozitiviste a judecăților, pe care le-am schițat doar, nu pot fi caracterizate decît drept agnostice.

Acest fapt a fost sezisat și de unii logicieni și filozofi burghezi contemporani asupra cărora neopozitivismul continuă totuși să exercite o puternică influență.

Caracteristică și semnificativă în această privință este atitudinea lui J. W. N. Watkins, care într-un studiu special [2], supune unei critici interesante caracterul îngust și rigid al împărțirii neopozitiviste a judecăților. Ridicîndu-se împotriva caracterului exhaustiv al acestei clasificări, Watkins atrage atenția asupra existenței unor „doctrine" (adică judecăți universale) care se află în „țara nimănui" (no mansland) între enunțurile analitice și cele empirice — adică a unor judecăți care constituie o „subdiviziune neempirică a sinteticului". Acestea ar fi enunțuri sintetice

[1] Vezi D. P. Gorski, *op. cit.*, p. 254, 255 și 262.

[2] I. W. N. Watkins, *Between analitic and empiric*, în revista engleză *Philosophy*, nr. 121/1957.

neempirice și neanalitice. Prin doctrine de acest gen el înțelege enunțuri universale care pe de o parte pot fi confirmate prin experiență (instantiated), iar pe de altă parte în principiu, ele sînt irefutabile. O astfel de doctrină ar constitui de exemplu determinismul care este confirmat prin numeroase exemple, furnizate de știință dar nu poate fi refutat (desmințit) de acele fenomene și fapte care aparent contrazic principiul determinismului, pentru că acestea din urmă pot fi considerate ca necunoscute în mod provizoriu, iar legile lor urmează să fie descoperite.

Judecățile despre care e vorba sînt numite de Watkins „all and some" (universal existențiale) enunțuri, și forma lor simbolică este „(x) (E y) R (x, y)". O astfel de judecată constituie, de exemplu, enunțul „orice substanță este solubilă într-un solvent (x) (Ey) Solubil (x, y).

Aceste judecăți — observă just Watkins — permit să inferăm de la un exemplu particular al variabilei universal-cvantificate (această substanță, zahărul etc.), la existența unui exemplu relat (relate) al variabilei existențial-cvantificate (astfel, avem, de exemplu judecata : zahărul este solubil în apă). Judecata (x) (Ey) Solubil (x, y) este confirmată de multe exemple (judecăți particulare sau mai bine-zis singulare), iar pentru ca să fie desmințită ar trebuie să fie găsite fapte care să confirme negarea ei, adică judecata „pur existențială" : „există o substanță insolubilă". Judecata din urmă ar fi confirmată prin propoziții „a este insolubil, sau b este insolubil ... sau n este insolubil", dar nici unul dintre aceste enunțuri nu poate fi implicat în nici o observație sau experiență, deoarece simplul fapt că o substanță nu a fost încă observată dizolvîndu-se nu înseamnă că ea este insolubilă. Predicatul insolubil are un caracter nelimitat (unrestricted) și de aceea nu poate fi epuizat printr-o serie finită (oricît de mare) de observații — enunțuri care confirmă, în mod definitiv, că unele substanțe sînt insolubile în anumite alte substanțe.

Judecățile universal-existențiale (all and some statements), Watkins le socotește neempirice, în sensul neopozitivist al cuvîntului, dat fiind că sînt compatibile cu orice serie conceptibilă de observații — enunțuri. În același timp însă, deși sînt neempirice, ele nu pot fi considerate analitice (tot în sensul neopozitivist) pentru că ele nu sînt compatibile cu toate ipotezele științifice. Astfel, judecata „orice substanță este solubilă" fiind compatibilă cu judecata : „aurul nu a fost niciodată observat dizolvîndu-se" sau „aurul este insolubil în a, b, c, etc" este totuși incompatibilă cu ipoteza : „aurul este insolubil".

Într-adevăr, împărțirea pozitivistă a judecăților este cu totul îngustă întrucît, exclude acele judecăți, care nu sînt nici sintetice (adică sintetice aposteriori după terminologia kantiană sau empirice după terminologia neopozitivistă) nici analitice, dar care au un caracter necesar și universal incontestabil. Ignorînd însă teoria marxistă a adevărului, a reflectării din ce în ce mai adînci a realității obiective de către cunoașterea umană, Watkins nu-și pune problema cum ajungem la acele judecăți pe care el le consideră drept neempirice și neanalitice. Watkins nu-și dă seama că aceste judecăți sînt rezultatul unei treceri, a saltului calitativ de la treapta senzorială la cea rațională a cunoașterii, de la particular la general, de la întîmplător la necesar.

Pe de altă parte înțelegerea îngustă, în esență neopozitivistă, a experienței drept criteriu al enunțurilor empirice, îl face pe Watkins să considere și unele judecăți văd't false drept enunțuri confirmabile „dar" irefutabile. De exemplu, judecata „această casă este bîntuită de stafii (a house is hanted) este socotită de Watkins ca un astfel de enunț — adică confirmabil și irefutabil, Watkins ajunge la această poziție pentru simplul motiv că există oameni care afirmă acest enunț pe baza propriilor lor observații, iar mărturiile tuturor celorlalți oameni care tot pe baza propriilor lor observații — sau pe baza datelor științifice, am adăugat noi — confirmă contrariul, nu pot, chipurile, desminți enunțul respectiv.

O poziție interesantă în problema care ne preocupă este și cea a logicianului Henry Veatch[1]. Referindu-se la distincția pozitivistă între adevăr formal sau logic și adevăr factual, respectiv între judecați analitice și judecăți sintetice, Veatch ajunge printr-o argumentare convingătoare la observația că și adevărurile așa-zis formale se referă la realitatea obiectivă, întrucît ne spun că nici un lucru nu este altceva decît ceea ce este, deci au și ele „aspectul unui adevăr ontologic".

O dată însă ajuns la această concluzie, filozoful și logicianul susmenționat se oprește aici, nu dezvoltă mai departe punctul său de vedere, pentru că „chiar enunțarea (to breathe) cuvîntului „ontological" atrage după sine în zilele noastre, (bineînțeles în lumea filozofilor și logicienilor din S.U.A., în mod aproape sigur arestarea și executarea filozofică"[2].

După cum se vede și din critica empirismului logic făcută de autorii susmenționați, deficiențele clasificării kantiene a judecăților la neopozitiviști nu numai că se păstrează, dar se și agravează.

Răspunsul științific la această problemă nu poate fi dat decît de pe pozițiile gnoseologiei marxiste și logicii dialectice materialiste.

Procesul cunoașterii umane fiind unitar, treapta senzorială și cea rațională nu sînt rupte una de alta, nu se contrapun ci se presupun reciproc. Prin urmare nu pot exista și nu există judecăți pur empirice sau pur raționale (analitice) sau judecăți sintetice apriori. Judecățile care la prima aparență ar fi pur empirice nu sînt posibile fără activitatea rațională (fără gîndire rațională, fără analiză și sinteză) iar cele fundamentate pe a doua treaptă a cunoașterii presupun o origine senzorială și depășirea acestei origini senzoriale (trecerea de la fenomenal la esențial de diferite ordine etc.).

Cu alte cuvinte, împărțirea judecăților în empirice și raționale are un caracter relativ și poate fi acceptată numai pe baza teoriei marxiste a cunoașterii, pe baza gradului în care ele reflectă realitatea obiectivă. Din judecățile empirice fac parte nu numai judecățile pe care Hegel le-a numit judecăți de existență dar și acelea pe care le-a respins, propozițiile care exprimă unele fapte simple intuitive. Judecățile raționale cuprind toate acele judecăți care sînt obținute în ultimă instanță pe cale inductivă din cele empirice, dar nu se reduc la ele, avînd un caracter necesar și

[1] Henry Veatch, *Logical Truth and Logic*, în *The Journal of Philosophy*, nr. 22/1956.
[2] *Ibidem*, p. 674.

universal. La rîndul lor judecățile raționale pot fi împărțite în diferite grupuri cum ar fi de exemplu judecățile pe care le-am numi logico-sintetice (orice substanță este solubilă, orice om este muritor etc.), judecățile cu predicație complexă contradictorie (lumina este corpusculară și ondulatorie, spațiul este continuu și discontinuu etc.). și judecățile — axiome.

Poziția noastră față de problema referitoare la clasificarea kantiană și cea neopozitivistă a judecăților necesită, bineînțeles, multe completări și precizări pe care însă nu le putem face aici. Aceasta ne-ar duce direct la tratarea specială a problemei clasificării materialist-dialectice a judecăților, ceea ce depășește însă obiectul lucrării de față.

КРИТИКА ТЕОРИИ АНАЛИТИЧЕСКИХ И СИНТЕТИЧЕСКИХ СУЖДЕНИЙ У КАНТА И НЕОПОЗИТИВИСТОВ

КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ

Вслед за кратким историческим представлением предпосылок кантианской философии производится логико-гносеологический анализ априорных синтетических суждений. Авторы стараются выявить некотоые преимущества трансцедентальной логики (логики „истины"), которой характерно синтетическое суждение, перед традиционно-формальной логикой (логикой „корректности"), которую характеризует аналитическое суждение. Критикуя коперниковскую инверсию Канта в свете марксистско-ленинской гносеологии, авторы показывают, каким образом Маркс превзошел Канта и Гегеля в толковании „воспроизводства", в синтетическом отражении конкретно реального объекта. Указывается также, что априорно-синтетическое суждение в его идеалистическом толковании не может представлять собой элемента диалектической логики, логики бесконечности. Лишь при обосновании синтетического суждения на логико-диалектическом законе конкретного тождества можно назвать такую форму суждения элементом диалектической логики.

В продолжение подвергается критике неопозитивистская классификация суждений. Отвергая априорные синтетические суждения с субъективно-идеалистических позиций, неопозитивисты отказались, собственно говоря, от самой существенной и рациональной части кантианской теории суждения, а именно: от признания универсальной закономерности, хотя и генетико-субъективного происхождения, а также от попытки обосновать на этом базисе естествознание.

Неопозитивистская теория суждений представляет собой в этом отношении „правую" критику соответствующей кантианской теории.

Эта позиция по отношению к Канту является в последней инстанции одним из следствий общеретроградного и реакционного характера современного позитивизма.

В плане строго теоретическом, неопозитивистская концепция и классификация суждений является результатом антинаучной теории познания, характеризующейся абсолютизацией сенсорной ступени познавательного процесса, игнорированием марксистской теории отражения, непониманием соотношения между относительной и абсолютной истиной и т.д.

Отвергая антинаучные предпосылки неопозитивистского подразделения суждений на аналитические и синтетические, авторы указывают, что эта классификация имеет относительный, а не абсолютный характер. Между аналитическим и синтетическим суждением существует диалектическое единство. Так же как не бывает чисто сенсорного или чисто рационального познания, так синтетические и аналитические суждения предполагают друг друга.

Определение марксистской позиции по отношению к вопросу, поднятому кантианским и неопозитивистским подразделением суждений, требует — подчеркивается авторами в заключении — предварительного рассмотрения вопроса диалектико-материалистической классификации на современном этапе научных знаний, что выходит за рамки настоящего труда.

CRITIQUE DE LA THÉORIE KANTIENNE ET NÉOPOSITIVISTE DES JUGEMENTS ANALYTIQUES ET SYNTHÉTIQUES

RÉSUMÉ

Après une brève présentation historique des prémisses de la philosophie kantienne, on passe à l'analyse logico-gnoséologique des jugements synthétiques *a priori*. Les auteurs tâchent de mettre en évidence la supériorité à certains point de vue de la logique transcendentale (logique de la « vérité ») dont le jugement synthétique est la caractéristique, par rapport à la logique formelle traditionnelle (logique de la correctitude) dont le trait spécifique est le jugement analytique. En critiquant à la lumière de la gnoséologie marxiste-léniniste l'inversion copernicaine de Kant, les auteurs exposent comment Marx a dépassé Kant et Hegel par son interprétation de la «reproduction», du reflet synthétique de l'objet concret réel. De même, le jugement synthétique *a priori* ne peut constituer, dans son interprétation idéaliste, un élément de la logique dialectique, de la logique de l'infini. Seulement si l'on fonde le jugement synthétique sur la loi logique-dialectique de l'identité concrète, on pourra considérer cette forme de jugement comme étant un élément de la logique dialectique.

L'étude continue par une critique succincte de la classification néopositiviste des jugements. En se fondant sur la conception de l'idéalisme subjectif pour repousser les jugements synthétiques *a priori*, les néopositivistes ont proprement nié le noyau rationnel de la théorie kantienne.

des jugements : à savoir, la reconnaissance de lois universelles, quoique de nature générique subjective, et l'essai de fonder sur cette base les sciences de la nature.

La théorie néopositiviste des jugements représente à cet égard une critique «de droite» de la théorie respective de Kant.

Cette attitude à l'égard de Kant est, en fin de compte, l'une des conséquences du caractère généralement rétrograde et réactionnaire du positivisme contemporain.

Cependant, sur le plan strictement théorique, la conception et la classification néopositiviste des jugements est le résultat d'une théorie non scientifique de la connaissance, théorie dont les traits caractéristiques sont : l'absolutisation de l'échelon sensoriel du processus de la connaissance, l'ignorance de la théorie marxiste du reflet, le fait de n'avoir pas compris le rapport entre les vérités relatives et la vérité absolue, etc.

En repoussant les prémisses antiscientifiques de la division néopositiviste des jugements en jugements analytiques et synthétiques, les auteurs montrent que cette division a un caractère relatif et non pas absolu. Entre les jugements analytiques et les jugements synthétiques, il y a une unité dialectique. Tout comme il n'y a pas de connaissance purement sensorielle ou purement rationnelle, de même les jugements synthétiques et les jugements analytiques se supposent réciproquement.

La présentation de la position marxiste à l'égard du problème soulevé par la division kantienne et par celle néopositiviste des jugements exige — est-il dit en conclusion — que soit préalablement examiné le problème de la classification matérialiste-dialectique des jugements, en tenant compte du niveau actuel des connaissances scientifiques, ce qui dépasserait l'objet de la présente étude.

ÎMPOTRIVA MISTIFICĂRII ANTIMARXISTE A ESENȚEI CAPITALISMULUI ȘI SOCIALISMULUI

DE

GH. BERESCU

„O cunoscută maximă glăsuiește : dacă axiomele geometrice ar atinge interesele oamenilor atunci cu siguranță că ele ar fi contestate" — scrie Lenin în cunoscuta sa lucrare *Marxism și revizionism*; și el continuă : „Nu e de mirare deci că doctrina lui Marx, care slujește direct la luminarea și organizarea clasei înaintate a societății contemporane, care indică sarcinile acestei clase și dovedește că înlocuirea orînduirii sociale de azi cu noi rînduieli este, din cauza dezvoltării economice, inevitabilă — nu e de mirare că această doctrină trebuie să cucerească prin luptă fiecare pas în calea vieții ei" [1].

Campania pe care o desfășoară pe toate căile și prin toate mijloacele ideologii burghezi și revizioniști împotriva concepției despre lume a proletariatului revoluționar, confirmă încă o dată valabilitatea acestei aprecieri leniniste.

Atacurile, care concentrează în front unic pe reprezentanții tuturor nuanțelor liberalismului burghez și oportunismului „socialist", între care diferențele sînt neglijabile, sînt îndreptate nu numai spre subminarea bazelor teoretice ale mișcării comuniste internaționale ci, *în special*, spre torpilarea acestei mișcări însăși, spre surparea din temelii a edificiului societății socialiste. Țelurile *practic-politice*, organic legate de campania ideologică antimarxistă, sînt de natură a lumina puternic adevărata față a acelor apologeți ai capitalismului care se străduiesc, prin diferite jonglerii verbale, să se prezinte în postura de adevărați apărători ai intereselor proletariatului. Nici zgomotoasa „acceptare" a unor teze marxiste (denaturate, bineînțeles), nici demagogicele și fățarnicele declarații prosocialiste, nu mai pot ascunde însă aceste țeluri, nu mai pot acoperi substratul diversionist al tuturor încercărilor de revizuire a marxismului, goliciunea

[1] V. I. Lenin, *Împotriva revizionismului*, Editura politică, București, 1958, p. 94.

lor spirituală — concretizată în reluarea obsedantă a acelorași teze răsuflate pe care le-au fluturat de-a lungul timpului toți dușmanii și renegații clasei muncitoare.

Au trecut doar cîteva decenii de cînd loviturile nimicitoare date de Lenin au făcut să eșueze eforturile lui Bernstein, Kautsky et comp. de a demonstra „învechirea" marxismului în noile condiții istorice ale epocii imperialismului, de a acredita — sub steagul teoriei „ultraimperialismului", — ideea posibilității integrării pașnice a capitalismului în socialism și iată că urmașii lor contemporani — uitînd lecția usturătoare a trecutului apropiat — se cramponează cu disperare de aceleași teze de mult răsuflate, merg cu suficiență pe aceleași căi bătătorite, refuzînd cu încăpățînare să înțeleagă că se îndreaptă cu pași siguri spre același sfîrșit rușinos.

Ce opun revizioniștii contemporani tezelor științifice ale marxism-leninismului, confirmate de practica social-istorică? Un amestec extrem de disparat și confuz de idei generale, vagi și puțin coerente, în care oricine și oricînd poate găsi justificarea sau condamnarea — după cum mărturisește însuși P. Bonnel [1] — care se ferește însă să precizeze *pe cine apără* și *pe cine condamnă* aceste așa-zise „doctrine socialiste". Răspunsul devine clar doar atunci cînd avem în vedere că actualul — ca și vechiul — cal de bătaie al frontului antisocialist este iluzoria desmințire a marxismului de către dezvoltarea istorică care ar dovedi, chipurile, că „noul" capitalism este *în esență* altul decît cel așa-zis clasic, iar socialismul însemnează *în esență* altceva decît ceea ce preconizează marxismul și înfăptuiesc prin munca și lupta lor eroică de zi cu zi sute de milioane de oameni eliberați de exploatare. În susținerile ideologilor burghezi și revizioniști, denaturarea esenței obiective a realității sociale contemporane are ca scop calomnierea socialismului, disimularea racilelor și contradicțiilor capitalismului, în vederea fundamentării teoretice a unui „socialism" sui-generis, născut în *cadrul* și *pe baza* orînduirii burgheze. Ideologia așa-zisului „socialism modern" sau „socialism democratic" etc. neagă deosebirea fundamentală dintre cele două orînduiri antagoniste, escamotează lupta de clasă și căile revoluționare de transformare a vechilor rînduieli perimate, neagă necesitatea istorică a dictaturii proletariatului, pentru a ajunge, în ultimă instanță, la inocularea ideii despre imuabilitatea și veșnicia societății bazată pe exploatarea omului de către om.

Că în această direcție se îndreaptă urmașii contemporani ai liderilor Internaționalei a II-a, că aberațiile lor contravin marxism-leninismului și sînt infirmate de realitatea contemporană, ne vom strădui să demonstrăm în cele ce urmează.

★

Referindu-se la modul — grosolan sau rafinat — în care burghezia și ciracii săi ideologici denaturează realitatea pentru a-și fabrica argumente în favoarea țelurilor ei politice, V. I. Lenin scria : „Cînd influența ideologică a burgheziei asupra muncitorilor scade, este zdruncinată sau slăbește,

[1] Vezi P. Bonnel, *Où est la doctrine?*, în *La Revue Socialiste*, nr. 100, p. 277.

burghezia a recurs și va recurge *peste tot și întotdeauna* la minciuna cea mai nerușinată" [1].

Procedeul, îmbrățișat și de către reprezentanții contemporani ai oportunismului de dreapta, este în mod copios folosit în cazul caracterizării celor două orînduiri sociale antagonice care se înfruntă actualmente pe arena istoriei.

Nu este posibilă elaborarea unei teorii științifice despre realitatea socială fără a porni de la această realitate însăși, de la direcțiile ei esențiale de dezvoltare, fără descoperirea *legilor obiective* ce o guvernează și determinarea *forțelor sociale* care, în virtutea intereselor lor de clasă, contribuie la progresul sau la frînarea dezvoltării istorice. Eroarea primă și fundamentală a teoriilor sociale burgheze este tocmai aceea că ele nu pornesc de la considerarea evoluției sociale ca „un proces istoric natural, supus unor legi care nu numai că nu depind de voința, conștiința și intențiile oamenilor, dar care, dimpotrivă, determină ele voința, conștiința și intențiile lor" [2]. Pozițiilor și intereselor lor de clasă le corespunde abordarea idealistă și metafizică a problemelor sociale — unicul drum pe care se poate ajunge la susținerea teoretică a unei ordini perimate. Cele două direcții teoretice și metodologice principale în cercul îngust al cărora se învîrtește „știința" burgheză despre societate — empirismul pozitivist și deductivismul speculativ — sînt menite și condamnate, în același timp, nu să descopere ci să ascundă adevărul, nu să dezvolte creator ci să frîneze tendințele unei cunoașteri obiective, nu să contribuie la progresul social ci să-l sugrume. Ele se caracterizează atît prin neputința funciară de a descoperi adevărul despre societate cît și prin dezinteresul manifest — ideologic și politic — față de descoperirea lui. Și aceasta, deoarece adevăr — raportat la realitățile sociale — înseamnă evidențierea racilelor ce caracterizează orînduirea în care burghezia reprezintă forța dominantă, a contradicțiilor antagonice ce o subminează din temelii, înseamnă evidențierea inevitabilității sfărîmării puterii economice și politice a capitalismului, proclamarea triumfului necesar al forțelor sociale și al orînduirii sociale care reprezintă prezentul progresist și viitorul omenirii.

Pentru a ajunge tocmai la ascunderea acestui adevăr, care reprezintă în fond verdictul de condamnare a ordinii bazate pe exploatare, diferiți teoreticieni burghezi sfruntează realitatea, recurgînd, în vederea acestui fapt, fie la îmbucătățirea societății, la desfacerea ei în celule minuscule, absolutizate și considerate separat, rupte din contextul social general, fie la speculații apriorice despre societate în general, dictatură pură etc.

Demn urmaș al vechilor austromarxiști, Heinz Brantl — reprezentant al aripei drepte din partidul socialist din Austria — sugerează intențiile sale diversioniste încă din titlul lucrării recent apărute : *Societatea modernă — socialism modern* [3]. Axa în jurul căreia se structurează și se întreține

---

[1] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 20, Ed. P.M.R., 1951 p. 487—488.

[2] V. I. Lenin, *Opere alese*, vol. II, Ed. P.C.R., 1946, p. 131.

[3] Referirile la această lucrare sînt făcute după articolul lui Frantz Strobl, *Socialismul modern al P.S.A.* — apărut în *Weg und Ziel*, nr. 6/1958.

toate speculațiile antimarxiste ale autorului e ideea „transformării" din temelii a capitalismului, într-o societate care are deja trăsăturile ...socialismului.

Dubla mistificare pe care Brantl o operează în conținutul esențial al capitalismului și socialismului nu e nici nouă nici originală. În fond, aceeași denaturare a realității stă și la baza keynesismului, este reluată și în cadrul teoriei laburistului John Strachey despre capitalismul contemporan etc.

Care sînt „argumentele" pe baza cărora Brantl își permite să tragă concluzia că tezele marxist-leniniste despre capitalism și socialism „nu mai corespund noii societăți"? După ultimul război mondial — susține dînsul — s-a ajuns la o nivelare și chiar la o dispariție a deosebirilor dintre muncitori și capitaliști; muncitorii primesc o parte mai mare din produsul social, capitaliștii, una mai mică, în așa fel încît societatea modernă ar fi martora îmburghezirii muncitorilor și proletarizării burgheziei. Este dintru început limpede că în raționamentele socialistului austriac este cuprinsă implicit o situație de fapt atît de evidentă încît nu a putut fi trecută cu vederea: împărțirea orînduirii capitaliste în două clase principale și opuse — proletariatul și burghezia. O atare situație este recunoscută însă doar pentru trecut, deoarece, după cum susține el, *în prezent* capitalismul a creat condițiile ștergerii deosebirilor fundamentale dintre cele două clase, dispariției contradicțiilor antagonice ce le opuneau una, alteia. Această mistificare se produce pe calea extragerii unor concluzii sofistice dintr-o serie de date empirice, *izolate* și *neesențiale*. De pildă, Brantl consideră că în ceea ce privește condițiile de locuit, burghezia „în majoritate trăiește azi vizibil mai modest decît înaintea războiului" și are mai puține posibilități să-și construiască locuințe proprii decît muncitorii, care pot face acest lucru cu primele ce le primesc de la întreprinderi. Pentru a demonstra mai „convingător" egalizarea, nivelarea, uniformizarea chiar a condițiilor de viață ale muncitorilor și burghezilor, el invocă existența camerelor de baie în locuințele muncitorești, faptul că muncitorii au și ei mijloace mecanizate de locomoție (biciclete, motociclete), frecventează aceleași spectacole ca și patronii, aceleași meciuri, ascultă același program de radio etc. Iată așadar fapte — pare că spune autorul — care infirmă teoria marxist-leninistă despre exploatarea capitalistă, despre clase și lupta de clasă, despre opoziția antagonică dintre capitalism și socialism; iată că socialismul nu numai că *poate fi*, dar *s-a și realizat în cadrul* vechii societăți.

Care este însă realitatea?

Într-adevăr, în condițiile epocii imperialismului, o parte din *mica burghezie*, neputînd rezista concurenței marilor monopoluri, se ruinează și îngroașe rîndurile proletariatului; acest fapt nu numai că nu neagă, dar confirmă chiar în mod strălucit tezele marxism-leninismului despre concentrarea și centralizarea capitalului în era capitalismului muribund, despre polarizarea din ce în ce mai accentuată a mizeriei la un capăt și a bogățiilor la celălalt capăt al ierarhiei sociale.

O parte din micii patroni, comercianți, financiari, striviți de presiunea rechinilor industriei, comerțului, finanței, nu pot fi însă în nici un caz

confundați cu *clasa burgheză* în întregime și, cu atît mai puțin, pot fi confundați cu acești magnați ai capitalurilor, care stăpînesc și conduc destinele economiei și politicii imperialiste. Vorbind de proletarizarea burgheziei, Brantl *absolutizează* situația acelei mici pături de care pomeneam, trecînd sub tăcere creșterea fabuloasă a profiturilor marilor capitaliști care cîștigă anual miliarde de dolari de pe urma exploatării nemiloase a muncitorilor din propria țară ca și din țările coloniale.

După calculele economistului Walter Stein [1] în Austria rata plusvalorii a crescut în toate ramurile economiei de la 130% în 1949 la 201% în 1953. În industrie ea a crescut de la 136% în 1949 la 240% în 1957, astfel :

Anii	1949	1950	1951	1952	1953	1954	1955	1956	1957
Rata plusvalorii %	130	162	177	193	189	210	229	227	240 calculat pe 11 luni

În același timp, nivelul salariilor, în cel mai bun caz, a rămas același. Ce demonstrează aceste fapte? „*Rata plus-valorii* — scrie Marx — este, așadar, expresia exactă *a gradului de exploatare a forței de muncă de către capital* sau a muncitorului de către capitalist" [2].

Înseamnă deci că partea din venitul național ce revine capitaliștilor crește continuu, ceea ce duce nu la proletarizarea lor ci la sporirea bogățiilor pe care ei le acumulează. Problema mai are însă și o altă fațetă : Venitul muncitorilor nu numai că nu *tinde* să se apropie de nivelul celui al capitaliștilor ci, dimpotrivă, tendința pauperizării maselor muncitoare pe care Marx o considera ca o trăsătură esențială a capitalismului, se accentuează și se realizează în fapt în toate țările aflate subdominația capitalismului [3].

Referindu-se la „îmburghezirea" muncitorilor, Brantl întrebuințează, în primul rînd, același truc sofistic amintit mai sus, *absolutizînd* situația unei pături subțiri de muncitori, coruptă de capitaliști și transformată în unealtă a intereselor lor (în cadrul sindicatelor galbene, de pildă), lăsînd complet în afară masa mare de șomeri care crește necontenit în toate țările capitaliste ; în al doilea rînd, el are în vedere nu societatea capitalistă în ansamblu, privită în perspectiva dezvoltării ei istorice, ci un anume grup de țări capitaliste înaintate, a căror economie a cunoscut, în anumite

[1] Vezi *Weg und Ziel*, nr. 4/1958, p. 388 și urm.

[2] K. Marx, *Capitalul*, vol. I., ed. II, p. 217.

[3] În legătură cu acțiunea tendinței pauperizării maselor muncitoare în capitalism, o poziție dacă nu identică cel puțin asemănătoare cu cea a lui Brantl o adoptă laburistul englez John Strachey. El începe prin a recunoaște existența *ca posibilitate* a acestei tendințe în capitalism, pentru ca imediat să adauge că ea e contracarată, împiedicată să se realizeze, de doi factori : dezvoltarea democrației burgheze și presiunea organizațiilor muncitorești, care obțin mereu noi avantaje pentru muncitori. Concluzia sa mistificatoare e bine înțeles aceeași ca și a lui Brantl sau a altor teoreticieni de această categorie : nașterea socialismului în capitalism.

Faptele citate în cadrul articolului sînt, credem, în măsură să-l dezmintă și să prezinte în adevărata lor lumină, asemenea șubrede construcții.

momente ale perioadei postbelice, o oarecare înviorare, determinată de militarizarea economiei (e clar că din această categorie nu fac parte mulțimea de țări coloniale și dependente care, suportînd dublul jug al exploatării capitaliștilor autohtoni și, mai ales, al colonialiștilor, au ajuns în pragul falimentului economic). Și, în sfîrșit, în al treilea rînd, faptul că muncitorii și patronii vizionează aceleași spectacole, de pildă, este el esențial, caracterizant pentru situația lor în sistemul dat al producției sociale, pentru determinarea raportului lor față de mijloacele de producție, a locului pe care ei îl ocupă în cadrul producției și a părții din venitul național ce le revine? Dacă cutare muncitor american ascultă la radio simfonia a IX-a de Beethoven în același timp cu magnatul Rockefeller, prin însuși acest fapt primul încetează de a mai fi muncitor și ultimul capitalist, se astupă dintr-o dată prăpastia imensă ce îi desparte, dispar interesele de clasă antagoniste? Că lucrurile stau exact invers, e o realitate pe care numai un apologet al capitalismului o mai poate ascunde.

În cadrul schimbului de păreri inițiat de revista teoretică și informativă a partidelor comuniste și muncitorești *Probleme ale păcii și socialismului* [1], o serie de fruntași ai partidelor comuniste au prezentat situații semnificative în acest sens. În S.U.A. — arată Leslie Morris — numărul șomerilor reprezintă 7—8% din totalul muncitorilor, în timp ce în Canada el se ridică la 12% (la aceasta trebuie adăugat numărul șomerilor parțiali, care, iarna trecută, a atins în Canada circa 20% din totalul muncitorilor); în Italia, la sfîrșitul lui februarie 1958 erau înregistrați 2134244 șomeri, după datele prezentate de tov. B. Manzocchi, care mai arată că „în ultimii 2 ani s-a observat o înrăutățire relativă a condițiilor economice de viață ale oamenilor muncii" (p. 56) iar costul vieții a crescut numai în perioada aprilie 1957 — aprilie 1958 cu 6,3%; referindu-se la situația clasei muncitoare din Franța, tov. François Billoux vorbește despre „scăderea puterii de cumpărare a clasei muncitoare (care) atrage după sine micșorarea consumului nu numai în domeniul alimentar ci și în acela al unor produse cum sînt textilele, pielăria și mobila" (p. 60), despre prelungirea zilei de lucru, ritmul de muncă infernal la care sînt supuși muncitorii, creșterea accidentelor de muncă etc.

Exemplele s-ar putea înmulți, deoarece situația — cu variațiile respective — este identică în toate țările capitaliste; considerăm însă că cele citate sînt suficiente pentru a demonstra netemeinicia susținerilor lui Brantl despre nivelarea condițiilor de trai ale proletariatului și burgheziei, despre ștergerea opoziției antagonice dintre cele două clase. După cum tot ele reprezintă cel mai zdrobitor argument împotriva tezelor după care burghezia ca clasă s-a dizolvat, nu mai există, rămînînd doar o „ficțiune", contradicțiile de clasă „s-au înmuiat", însăși ideea de *clasă* ne mai fiind decît un anacronism — ca și lupta de clasă, care ar fi rămas doar o „sperietoare marxistă".

Închizînd ochii în fața uriașelor mișcări greviste care paralizează continuu activitatea economică în țările capitaliste și exprimă hotărîrea fermă a muncitorilor de a obține condiții mai bune de lucru și de trai,

[1] Vezi *Probleme ale păcii și socialismului*, nr. 1/1958.

trecînd cu ușurință peste ascuțirea crescîndă a luptei politice și ideologice, teoreticienii burghezi și revizioniștii își transmit unul altuia opiul ideologic cu care încearcă să adoarmă vigilența maselor, să înfrîneze creșterea conștiinței lor de clasă, prin „teoria" răsuflată a stingerii luptei de clasă într-o societate în care — după născocirea unuia din liderii partidului socialist francez — „cele mai luminate capete... conducătorii cei mai responsabili, aspiră din ce în ce mai conștient să substituie profitului, binele public ca motor al economiei" [1].

Cît de fals sună însă toate acestea în gura acelora care, prin propriul lor exemplu, *situîndu-se de o anumită parte a baricadei, apărînd și promovînd interesele și ideile unei anumite clase*, demonstrează tocmai contrariul celor ce susțin.

S-a schimbat într-adevăr, „conștiința și comportamentul muncitorilor" în capitalism, dar nu în sensul indicat de Brantl sau de Andrieux și Lignon [2] (spre realizarea „armoniei sociale"), ci în acela prevăzut de Marx, Engels și Lenin : din clasă *în sine* proletariatul a devenit clasă *pentru sine*, conștientă de rolul ei istoric și luptînd pentru traducerea lui în viață.

Marxism-leninismul a arătat, și realitatea socială din țările capitaliste o confirmă continuu, că, în condițiile existenței proprietății private asupra mijloacelor de producție, care generează exploatarea, în cadrul societății burgheze, sfîșiată de antagonisme între clasele sociale dușmane, interesele de clasă sînt acelea care grupează pe oameni. În marile uniuni monopoliste, în societățile pe acțiuni, capitaliștii, indiferent de naționalitate, „stau alături contopindu-se" după cum se contopesc în fabrici muncitorii. „Proprietari și muncitorii salariați, un mic număr de bogați și zeci de milioane de săraci și oameni ai muncii — iată într-adevăr două națiuni" — scria Lenin. Tocmai lupta îndîrjită și permanentă dintre cele două „națiuni" din cadrul acelorași națiuni, lupta de clasă ce opune milioane de exploatați pumnului de exploatatori — care reprezintă o lege obiectivă generată de însăși caracterul relațiilor burgheze de producție — iată ce urmăresc scutierii ideologici ai imperialismului să estompeze, pentru a salva privilegiile unei clase condamnate de istorie. Că acest lucru nu e posibil, o dovedesc pe zi ce trece faptele, care învederează nu stingerea ci *ascuțirea* continuă a luptei de clasă în țările capitaliste, ridicarea unor mase din ce în ce mai mari de oameni ai muncii — luminate de ideile socialismului științific — la lupta *organizată* și *conștientă*, sub conducerea partidelor marxist-leniniste, pentru zdrobirea vechii ordini sociale și construirea viitorului socialist.

Nu e greu de înțeles ce valoare mai au, în această lumină, afirmațiile din proiectul de program al P.S.A. după care „orientările ideologice moderne (conservatorismul, liberalismul, socialismul) s-ar egaliza în cadrul republicilor burgheze democratice" [3]. Scopul diversionist al unor astfel de

[1] Citat după Jaques Duclos, *Problemele trecerii de la capitalism la socialism, Cahiers du Communisme*, nr. 1/1958.

[2] Vezi *La Revue Socialiste*, nr. 104—106—110/1957.

[3] Vezi Franz Marek, *Proiectul de Program al P.S.A. în Cahiers du Communisme*, nr. 4/1958.

teze reiese cu pregnanță la iveală atunci cînd avem în vedere faptul că ele folosesc ca bază teoretică pentru acțiunile politice ale guvernanților burghezi care, în numele lor, desfășoară cruciada anticomunistă. De-altfel, trădătorii clasei muncitoare nu se sfiesc să tragă ei înșiși concluziile politice ce se degajă din tezele lor antimarxiste. Astfel, programul P.S.A. cheamă la crearea „condițiilor" pentru instaurarea așa-zisului „socialism democratic" în țările socialiste, pe calea revoluțiilor, a războaielor civile și chiar a războaielor exterioare. Ce altceva urmăresc exponenții politici ai marelui capital?

Denaturînd relațiile reale dintre clasele sociale, negînd lupta de clasă, turnînd apă de trandafiri în aprecierile asupra situației clasei muncitoare din statele capitaliste, revizioniștii contemporani ajung pînă la mistificarea realității burgheze *în ansamblul ei* — prin demagogia despre „era prosperității". Despre caracterul iluzoriu al prosperității în capitalism, Lenin scria încă în 1908 : „Numai foarte puțină vreme și numai oamenii cei mai miopi, sub influența cîtorva ani de avînt și înflorire industrială, se puteau gîndi la o prefacere a principiilor fundamentale ale doctrinei lui Marx. Foarte curînd realitatea va dovedi revizioniștilor că crizele nu și-au trăit traiul : după prosperitate urmează criza. S-au schimbat formele, succesiunea și aspectul fiecărei crize, *dar ele au rămas parte integrantă, inevitabilă a orînduirii capitaliste*" [1] (sublinierea noastră — *Gh. B.*). După cum a prevăzut cu genială clarviziune Lenin, iluziile despre posibilitatea creării unei prosperități stabile și continue în cadrul capitalismului s-au spulberat repede de zidul de granit al legilor economice obiective ce guvernează societatea ridicată pe temelia proprietății privat-burgheze asupra mijloacelor de producție. În zilele noastre, fenomenele crizei economice, ce se face tot mai simțită în S.U.A., mătură fără excepție din cale toate falsele teorii despre „excepționalismul american" vînturate de revizioniștii de tipul lui Popper, Bittelman etc. [2].

Și chiar în condițiile unei prosperități temporare în S.U.A., datele sînt categorice în a indica *cine* se bucură de ea (1% din populație — marii monopoliști — posedă 60% din bogăția națională, în timp ce 87% din populație — masele muncitoare — nu încasează decît 8% din ea).

★

Mistificarea esenței capitalismului contemporan este însă numai o fațetă a monedei pe care o pun în circulație teoreticienii burghezi și revizioniști. După cum menționam la începutul acestui articol, cealaltă fațetă o constituie falsificarea esenței socialismului.

---

[1] V. I. Lenin, *Împotriva revizionismului*, p. 98—99.

[2] În articolul *Premizele crizei s-au maturizat nu numai în S.U.A.* (vezi *Problemele păcii și socialismului*, nr. 1/1958, p. 54), Iohann Lorenz Schmid enumeră următoarele simptome ale crizei în economia americană : 1) încetinirea considerabilă a ritmului de creștere a producției, sau stagnarea progresivă în majoritatea ramurilor industriei, iar în unele ramuri o micșorare efectivă a producției ; 2) scăderea continuă a folosirii capacităților de producție ; 3) reducerea sau sistarea investițiilor de capital ; 4) micșorarea volumului de noi comenzi ; 5) creșterea șomajului sau rădicarea lui sezonieră, mult mai mică în lunile de primăvară, în comparație cu anul trecut etc.

„Astăzi — scrie social-democratul german Carlo Schmidt — cuvîntul socialism este greșit înțeles; el corespunde la mulți socialiști cu ideea că ar fi posibil de a transforma lumea într-o specie de paradis, prin simplul fapt al colectivizării mijloacelor de producție. Nimeni nu mai crede aceasta. Ceea ce noi vrem, este de a exprima oarecare elan uman — elanul lui Jean Valjean..." [1].

Aceasta e una din direcțiile pe care merg mistificările socialismului: ruperea arbitrară a noii orînduiri de baza economică care-i dă conținut, transpunerea ei pe planul etic. Raționamentul e simplu: dacă colectivizarea mijloacelor de producție nu reprezintă baza materială a socialismului, atunci această bază materială o constituie proprietatea privat-capitalistă. Că esența imperialismului e legată de exploatarea omului de către om, că legile producției capitaliste nu pot genera noi relații între oameni — relații de colaborare și ajutor reciproc — că interesele de clasă ale proprietarilor mijloacelor de producție — capitaliștii — se opun dispariției plusvalorii, profitului, îmbunătățirii condițiilor de trai ale celor ce muncesc, acestea și multe altele încă nu intră în calculele noilor închinători la templul „socialismului modern", după cum rămîne în afara opticii lor, deformate și deformatoare, confirmarea practică a superiorității socialismului asupra capitalismului în toate domeniile vieții materiale și spirituale. Ceea ce consideră ideologii burghezi și revizioniști a fi socialism nu e în esență decît vechiul capitalism îmbrăcat în haine de sărbătoare. Deși epoca imperialistă este ultima treaptă înainte de socialism, ajunul socialismului, elementele noii orînduiri sociale nu se pot naște în sînul vechilor rînduieli; ea nu poate fi construită decît *după* sfărîmarea relațiilor capitaliste, pe o nouă bază economică, și avînd la cîrmă o nouă clasă socială — cea mai înaintată din societatea modernă: proletariatul.

Arătam însă că, părăsind terenul — periculos pentru ei — al faptelor economice și sociale, unii reprezentanți ai revizionismului contemporan își desfășoară atacul lor antisocialist situîndu-se pe platforma apărării unor valori etice „general umane" valabile „oriunde și oricînd". Considerînd criteriul corespondenței acțiunilor sociale cu aceste principii morale „pure" ca fiind fundamental pentru definirea unei societăți, ei își mărturisesc în fel și chip intențiile de a „umaniza" socialismul. Criticii „umaniști" ai marxismului, de genul Iadwigăi Sekerskaia, a lui H. Lefebvre etc. își pun în mod fățarnic problema dacă pentru victoria cauzei proletariatului trebuie sacrificate „principiile morale" de dreptate, echitate etc.

În numele cărei morale își debitează ei însă, calomniile antisocialiste? „Știm de unde luați concepțiile voastre despre echitate — scrie Lenin. Le aveți din epoca capitalistă de ieri. Posesorul de mărfuri, egalitatea lui, libertatea lui — iată concepțiile voastre despre echitate. Rămășițe mic-burgheze ale unor prejudecăți mic-burgheze — iată ce sînt echitatea voastră, egalitatea voastră, democrația voastră a muncii. Iar pentru noi echitatea e subordonată țelului doborîrii capitalismului" [2].

---

[1] Citat după J. Duclos, *Problemele trecerii de la capitalism la socialism*, în *Cahiers du Communisme*, nr. 1/1958.

[2] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 29, p. 353.

Iată deci că, de *pe poziţiile moralei burgheze*, a unei morale de clasă deci, teoreticienii revizionişti apreciază ca imorale acţiunile statului socialist, democraţia socialistă, dictatura proletariatului. Cea mai bună dovadă a faptului că toate aceste sforţări teoretice nu au alt scop decît discreditarea — prin calomnie — a socialismului, o constituie faptul că aceeaşi „umanişti" care au vărsat lacrimi de crocodil şi au depus multă osteneală pentru a „demonstra" incompatibilitatea cu morala a acţiunilor întreprinse de statul democrat-popular ungar împotriva elementelor fasciste, contrarevoluţionare, trec sub tăcere crimele bestiale ale colonialiştilor, reprimarea sîngeroasă a mişcării de eliberare naţională ca şi a acţiunilor mişcării muncitoreşti.

Unghiul de vedere „etic" din care teoreticienii burghezi şi revizionişti apreciază democraţia socialistă, statul socialist, lasă în mod intenţionat la o parte *caracterul de clasă* al oricărei forme de organizare statală, faptul că nu există o formă de guvernămînt pură, în general, deasupra claselor sociale şi a luptei de clasă care formează conţinutul oricărei societăţi bazată pe exploatare ci doar *forme concret-istorice de guvernămînt*, corespunzătoare unei anumite organizări a vieţii sociale, unor anumite raporturi de clasă.

Vorbăria despre democraţie „în general" e o sfruntare a realităţii, o minciună nerušinată. Democraţia e organizarea politică de stat, a unei anumite clase, dominantă şi din punct de vedere economic — care îşi impune pe această cale voinţa ei, societăţii ; ea este, în esenţă, *dictatura* unei anumite clase, un *element suprastructural* care reflectă baza economică corespunzătoare intereselor respectivei clase, o forţă care statuează şi apără aceste interese. Marx şi Engels au demonstrat cu o logică de fier că cea mai democratică republică burgheză nu este altceva decît o maşină pentru reprimarea clasei muncitoare de către un pumn de capitalişti, iar Lenin arată că „în nici-o ţară capitalistă nu există democraţie în general ci există numai democraţie burgheză" [1]. Democraţia burgheză este, deci, dictatura minorităţii exploatatoare asupra majorităţii exploatate, cîinele de pază al intereselor burgheziei, biciul legal cu care magnaţii capitalişti îşi ţin robii în frîu ; ea se bazează pe proprietatea privat-capitalistă asupra mijloacelor de producţie, pe relaţiile de exploatare a omului de către om, fiind indisolubil legată de ele. Fundamental opusă democraţiei burgheze, democraţia socialistă este expresia noilor relaţii sociale — relaţii de colaborare şi ajutor reciproc — bazate pe proprietatea comună asupra mijloacelor de producţie ; ea este apărătoarea intereselor clasei muncitoare şi a majorităţii poporului.

Spre deosebire de ideologii burghezi, marxism-leninismul, nu neagă caracterul de clasă al democraţiei socialiste ci îl scoate cu putere în evidenţă. Problema principală la care trebuie să răspundă orice încercare de stabilire a caracterului progresist sau retrograd al unei democraţii este deci : *Ce clasă deţine puterea economică şi politică în stat şi împotriva cărei clase se exercită dictatura*, ce relaţii de proprietate îi dau conţinut, ce interese reflectă şi exprimă respectivul stat ?

[1] V. I. Lenin, *Împotriva revizionismului*, p. 480.

„Istoria ne învață că nici-o clasă asuprită n-a ajuns vreodată să domine și nu putea ajunge să domine fără să treacă printr-o perioadă de dictatură, adică de cucerire a puterii politice și de reprimare prin violență a rezistenței extrem de crîncene, extrem de înverșunate pe care au opus-o întotdeauna exploatatorii care nu se dau în lături de la nici-o crimă" [1] — scrie Lenin. E neștiințific și neconform cu realitatea să vorbești — așa cum fac reprezentanții ideologici ai burgheziei — despre „dictatură în general". Există numai tipuri concret-istorice de dictatură, cu un conținut de clasă determinat; există dictatura burgheziei, menită a impune cu forța exploatarea sălbatecă a celor mulți de către infimul grup de magnați ai industriei și finanței, și dictatura proletariatului, a majorității celor asupriți, menită a reprima împotrivirea moșierilor și capitaliștilor răsturnați de la putere, care luptă cu orice mijloace pentru recucerirea paradisului pierdut.

Dictatura burgheziei menține un *status quo* depășit, care se află în opoziție cu legitatea socială obiectivă, în timp ce dictatura proletariatului împinge societatea înainte, în direcția indicată de această legitate obiectivă; prima tinde să perpetueze la infinit clasele sociale, nemiloasa exploatare, în timp ce ultima creează condițiile pentru realizarea deplinei egalități, pentru dispariția claselor, pentru stîrpirea din rădăcini a oricărei exploatări. Dictatura proletariatului, democrația socialistă, nu este numai *pe deplin legitimă* dar și *absolut necesară*, fiind unicul mijloc de reprimare a puterii exploatatorilor și de construire a unei noi societăți. Latura ei represivă se împletește într-o unitate organică, dialectică, cu cea constructivă — care are ca scop să clădească *„pe loc gol"* bazele viitorului comunist al omenirii. „De aici — arată Lenin — ...rezultă că dictatura proletariatului va aduce cu sine, în mod inevitabil, nu numai o schimbare în general a formelor și a instituțiilor democratice, ci tocmai o schimbare a lor care va permite o extindere fără precedent în lume a folosirii efective a democratismului de către masele de oameni ai muncii, de către cei asupriți de capitalism" [2].

★

Încercările teoretice de înfrumusețare sub toate aspectele, a capitalismului și de denaturare a esenței socialismului, se împletesc la Brantl ca și la Strachey, la Mosse ca și la B. Kautsky sau în proiectul de program al P.S.A., cu eforturile fățișe de a trece cu buretele peste contradicțiile antagonice ce opun cele două orînduiri sociale, pentru a ajunge la ideea „absurdității" căii revoluționare de răsturnare a capitalismului și implicit, a posibilității unei pretinse dezvoltări evolutive a capitalismului în socialism. Aceasta e esența acelui așa-zis „socialism modern" în numele căruia se susține existența elementelor, a „feliilor" de socialism în capitalism și se consideră, pe această bază, ca „nesocialiste" Uniunea Sovietică și țările de democrație populară.

Că acesta e scopul ultim — uneori fățiș mărturisit — al atacurilor antimarxiste și antisocialiste, desfășurate pe un front larg de către revi-

[1] V. I. Lenin, *op. cit.*, p. 481.
[2] *Ibidem.*, p. 488.

zioniștii contemporani, o dovedește cu prisosință faptul că, în ultimă instanță, prin toate construcțiile lor teoretice trece ca un fir roșu ideea integrării pașnice a capitalismului în socialism. „Integrarea pașnică", adică menținerea ordinei capitaliste și etichetarea ei ca „socialistă".

Pentru autorii proiectului de program al P.S.A., „contradicțiile dintre capitalism și socialism au evoluat de o manieră care face posibilă o *aplanare graduală* (a lor — *n.n.*) *în cadrul regulelor jocului democratic*..." (sublinierea noastră — *Gh. B.*); renegatul Giolitti reia ideea și, mistificînd conținutul real, marxist-leninist, al conceptului de „hegemonie a proletariatului", o consideră pe aceasta ca „o nouă cale" care presupune „noi metode" de cucerire a puterii, opuse dictaturii proletariatului. „Hegemonia — scrie el — semnifică, în fapt, conștiința și organizarea forțelor productive și, printre ele, în primul rînd a clasei muncitoare, care începe să-și exercite rolul conducător în procesul de producție, creînd, prin acest fapt condițiile cuceririi democratice a puterii politice, într-un stat burghez dezvoltat economic și guvernat cu mijloace democratice" [1].

Și Benedikt Kautsky et comp. și Giolitti își construiesc concluziile lor pornind de la premisele, fundamental eronate, potrivit cărora rezolvarea contradicțiilor antagoniste ar fi posibilă pe o altă cale decît cea revoluționară. Un asemenea mod de a pune problema nu ține seama de faptul că opoziția antagonică dintre capitalism și socialism — izvorînd din esența lor *calitativ deosebită* — este *ireconciliabilă*, că ea nu se poate rezolva decît pe calea *negării dialectice* a capitalismului de către socialism, pe calea *saltului calitativ, revoluționar*, la noua orînduire. Eliberarea forțelor de producție de cătușele sufocante ale vechilor relații de producție nu poate avea loc *decît* prin înlăturarea proprietății private și trecerea mijloacelor de producție în proprietate colectivă; crearea posibilităților obiective de manifestare a legilor economice proprii socialismului nu se poate realiza *decît* prin suprimarea condițiilor ce facilitează acțiunea legilor economiei capitaliste; construirea economiei și a culturii socialiste poate avea loc numai sub conducerea statului socialist, avînd ca forță conducătoare partidul clasei muncitoare.

Tocmai în aceasta constă *necesitatea* și *legitimitatea istorică* a revoluției socialiste (indiferent dacă ea are un caracter violent sau nu); tocmai acesta este rolul ei *obiectiv*.

„Și dacă munca de pregătire a revoluției proletare — scrie Lenin — instruirea și formarea armatei proletare, au fost cu putință (și necesare) *în cadrul* unui stat burghezo-democratic, a îngrădi proletariatul în acest cadru, atunci cînd lucrurile au ajuns la stadiul „luptelor hotărîtoare", înseamnă a fi un trădător al cauzei proletare, înseamnă a fi un renegat" [2].

Adresată lui Kautsky, această apreciere leninistă este întru totul valabilă și pentru revizioniștii contemporani, care urmăresc să aducă marxism-leninismul la același numitor cu toate teoriile sociale convenabile burgheziei.

---

[1] Citat după D. Sevliaghin, *Lupta partidelor comuniste frățești contra oportunismului contemporan*, în *Kommunist*, nr. 18/1957.

[2] V. I. Lenin, *op. cit.*, p. 411.

Cea mai bună dovadă în acest sens este aceea că una dintre cele mai vînturate variante ale vestitei „căi de mijloc" pe care ideologii burghezi și revizioniști o opun teoriei marxist-leniniste despre căile de trecere de la capitalism la socialism, despre dictatura proletariatului, nu este în fond decît o formă nouă a vechii diversiuni naționaliste : „comunismul național".

Propovăduirea vorbăriei despre „marxismul național", „comunismul național" etc. reprezintă în mod obiectiv unul din principalele izvoare ideologice de la care se alimentează naționalismul.

În Canada, Guy Caron, Salsberg, Smith etc. au făcut încercarea de a aplica o lovitură frontală partidului clasei muncitoare, mergînd tocmai pe acest drum. Ei au susținut că țara lor va ajunge la socialism într-un mod absolut propriu, „specific canadian", care nu are nimic de-a face cu experiența U.R.S.S. și a celorlalte țări socialiste. După ei, muncitorilor canadieni le-ar fi, pasă-mi-te, străină ideea de revoluție, de dictatură a proletariatului etc. De aici cererea lor insistentă de a se crea „un nou partid marxist", pur canadian, care „să nu fie compromis prin legăturile cu P.C.U.S.". Congresul al VI-lea al Partidului Muncitoresc Progresist din Canada a zdrobit această acțiune naționalistă ; dar asemenea idei au o largă circulație printre urmașii contemporani ai lui Lassalle, Bernstein, K. Kautski etc. Revizioniștii americani, închizînd în mod intenționat ochii asupra esenței comune a imperialismului, indiferent de țara în care există, au recurs la o stratagemă puerilă : Statele Unite nu sînt o țară europeană, raționează ei. Și de-aici ajung la cele mai absurde concluzii : imperialismul american e altfel (mai „democratic" ! !) decît cel european, la fel și proletariatul american, și deci trecerea la socialism a Statelor Unite se va face pe o „cale deosebită" în mod fundamental de cea a țărilor europene, cale ce în nici un caz nu va fi revoluționară și nu va presupune nici conducerea partidului și nici dictatura proletariatului. Argumentul ? Marxism-leninismul a fost elaborat pe baza experienței țărilor europene și deci el nu este valabil decît pentru ele.

Apare limpede esența naționalistă a acestor „teorii". De altfel absolutizarea elementului specific național ce tinde să nege tocmai unitatea internațională a mișcării muncitorești, s-o pulverizeze în nenumărate „citadele naționale" care să fie opuse una alteia, a găsit sprijin călduros și din partea celor mai reacționare vîrfuri ale burgheziei. Într-un articol apărut în revista *News Commonwealth* se scria : „Fără îndoială, poziția internațională a Kremlinului ar putea fi slăbită de un singur lucru și aceasta este noua linie a dezvoltării „comunismului național". Ce altă carte de vizită mai „onorabilă" ar putea avea susținătorii acestei teorii decît aceea oferită de faptul că unul dintre cei mai înrăiți dușmani ai comunismului, secretarul de stat american J. F. Dulles, îi recunoaște și este gata să colaboreze chiar cu ei ? Numai atît și încă ar fi de ajuns pentru înțelegerea esenței profund reacționare a teoriei „comunismului național".

H. Spaak sfătuiește membrii N.A.T.O.-ului să încurajeze în țările lor tendințele „marxismului național", ale „comunismului național" ; oficiosul cercurilor burgheze reacționare din Franța, *Le Figaro* recomandă „călduros" comuniștilor francezi aceeași cale. Și o pleiadă întreagă de acerbi susținători ai „necesității revizuirii învățăturii marxiste" mai au îndrăzneala

să afirme sus şi tare că acesta ar fi unicul drum ce poate duce la socialism. „Socialism" construit cu sprijinul „dezinteresat" al N.A.T.O.-ului! În fond, firma „la modă" a bătrînului capitalism, pe care fiii săi credincioşi sînt gata să-l travestească oricum numai să-i poată prelungi cît mai mult viaţa şi să-l apere de valul ameninţător al mişcării de masă a milioanelor de oameni ai muncii.

Nu e greu de observat că teoriile despre „comunismul naţional" fac jocul naţionalismului burghez. O sumară analiză a consecinţelor la care duce situarea pe această poziţie sperăm că va reuşi să prezinte concepţiile duşmanilor marxismului în toată nuditatea lor antisocialistă. Modul lor de a judeca e simplu deşi e deseori mascat de un lanţ de declaraţii înşelătoare : fiecare ţară trebuie să meargă spre socialism pe un drum al ei propriu, deosebit de al tuturor celorlalte, inclusiv de al Uniunii Sovietice. Nu există deci legi generale de trecere spre socialism ; toată experienţa acumulată de prima ţară a socialismului victorios şi de ţările de democraţie populară din Europa şi Asia, care a dovedit fără putinţă de tăgadă că aceste legi există, trebuie respinsă. Şi ce nu vor să recunoască ideologii revizionişti din această experienţă ? În primul rînd, necesitatea revoluţiei socialiste care să smulgă puterea din mîinile claselor exploatatoare şi s-o dea în mîinile celor ce muncesc ; în al doilea rînd, inevitabilitatea instaurării dictaturii proletariatului, menită să înfrîngă rezistenţa claselor doborîte de la putere şi să creeze baza materială a socialismului ; în al treilea rînd, rolul de hegemon în revoluţie al proletariatului şi al partidului său de avangardă — partidul marxist-leninist. Nu mai încape nici un dubiu asupra faptului că nerecunoaşterea acestor teze, urmăreşte să golească marxism-leninismul de conţinutul său revoluţionar, să lipsească proletariatul de conducătorul său de nădejde, să frîngă legăturile internaţionale ce unesc pe muncitorii de orice naţie, să rupă ţările socialiste de Uniunea Sovietică în scopul restaurării capitalismului.

Tuturor acestor denaturări ale realităţii, partidele comuniste ş muncitoreşti le opun învăţătura veşnic vie a marxism-leninismului, în mod strălucit confirmată de practica construcţiei socialiste în U.R.S.S. şi ţările de democraţie populară. Astfel, într-o deplină unitate ideologică ele şi-au exprimat dezacordul cu tezele revizioniste cuprinse în programul U.C.I., criticînd în mod principial abaterile de la marxism-leninism, de la internaţionalismul proletar. Poziţia fermă şi intransigentă pe care ele se situează îşi găseşte cea mai deplină expresie în Declaraţia consfătuirii de la Moscova a reprezentanţilor partidelor comuniste şi muncitoreşti care, pe baza unei profunde şi multilaterale analize a societăţii contemporane, ajunge la concluzia că esenţa epocii noastre o constituie trecerea de la capitalism la socialism prin răsturnarea revoluţionară a ordinii burgheze trecere ce urmează legile generale, inevitabile şi universal-valabile, ale revoluţiei socialiste — realizate în forme specifice în diferite ţări.

Aceasta şi *numai aceasta* este unica posibilitate de construire a unei societăţi noi, liberă de exploatare ; aceasta este calea pe care păşeşte cu hotărîre — sub conducerea partidelor marxist-leniniste — aproape jumătate din întreaga populaţie a globului pămîntesc.

ПРОТИВ АНТИМАРКСИСТСКОЙ МИСТИФИКАЦИИ СУЩНОСТИ КАПИТАЛИЗМА И СОЦИАЛИЗМА

КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ

Начиная с разоблачения диверсионных практическо-политических целей, лежащих в основе антимарксистских и антисоциалистических нападков современных ревизионистов, автор указывает, что они идут по тем же избитым путям, что и Бернштейн, Каутский и Ко, опровергнутые в свое время В. И. Лениным.

Ссылаясь далее на теорию Брантля, Стрэшеля, на тезисы, заключающиеся в проекте программы Австрийской социалистической партии, статья выявляет, что, как и в прежнее время, нынешним коньком ревизионистских теоретиков является кажущееся опровержение марксизма историческим развитием, якобы доказавшим, что „новый" капитализм по своей сущности иной, чем так называемый классический, а социализм, по своей сущности, представляет собой нечто иное, чем то, что установил марксизм и что осуществляется в социалистических странах; искажение объективной сущности современной социальной действительности преследует цель оклеветать социализм, скрыть неизлечимые язвы и противоречия капитализма с тем, чтобы теоретически обосновать своеобразный социализм, возникший в рамках и на основе буржуазного строя.

Воззрения, лежащие в основе „современного социализма", „демократического социализма" и пр., неизбежно проходят через опровержение существования основных различий между обоими антагонистическими строями, через замалчивание классовой борьбы и революционных путей преобразования старых, отживших порядков, через отрицание исторической необходимости диктатуры пролетариата, чтобы в последнем итоге прийти к теоретической поддержке незыблимости и вечности порядка, основанного на эксплуатации.

Оспаривая тезисы, утверждающие, что в условиях капитализма „рабочие могут обуржуазиться", а „буржуазия — пролетаризироваться", что в буржуазных странах классовая борьба угасает и возникают социалистические „прослойки", автор выступает против так называемого „этического социализма"; в последней части статьи ему удается выявить необоснованность обманчивых „серединных путей" при переходе от капитализма к социализму, националистически буржуазную сущность „национального коммунизма".

Показав, что переход от капитализма к социализму является основной характерной чертой современной эпохи, автор демонстрирует в заключение историческую необходимость и закономерность социалистической революции и диктатуры пролетариата.

CONTRE LA DÉNATURATION ANTIMARXISTE DE L'ESSENCE DU CAPITALISME ET DU SOCIALISME

RÉSUMÉ

Se proposant de dévoiler les buts pratiques-politiques diversionnistes qui se trouvent à la base des attaques antimarxistes et antisocialistes des revisionnistes contemporains, l'auteur commence par relever le fait que ces revisionnistes suivent les mêmes sentiers battus que Bernstein, Kautsky et Cie, critiqués en temps voulu par V. I. Lénine.

Se référant ensuite aux théories de Brantl et de Strachey, aux thèses comprises dans le projet de programme du Parti Socialiste Autrichien, l'auteur insiste sur le fait que le cheval de bataille des théoriciens revisionnistes est — aujourd'hui tout comme par le passé — l'illusoire démenti du marxisme par le développement historique qui prouverait, ni plus ni moins, que le «nouveau» capitalisme est *en essence* tout autre que le capitalisme dit classique et, par ailleurs, que le socialisme signifie tout autre chose *en essence* que ce qui est préconisé par le marxisme et est traduit en acte dans les pays socialistes. La dénaturation de l'essence objective de la réalité sociale contemporaine a pour but de calomnier le socialisme, de dissimuler les vices et contradictions du capitalisme, en vue d'établir les bases théoriques d'un « socialisme » *sui generis* né dans *le cadre* du régime bourgeois, et *fondé* sur ce dernier.

Les conceptions qui se trouvent à la base du « socialisme moderne », du « socialisme démocratique », etc., passent, inévitablement, par la négation des différences fondamentales entre les deux régimes antagonistes, par l'escamotage de la lutte de classe et des voies révolutionnaires de transformation des institutions périmées, par la négation de la nécessité historique de la dictature du prolétariat, pour arriver, en dernière instance, à soutenir en théorie le caractère immuable et éternel de l'ordre fondé sur l'exploitation.

L'auteur réfute les thèses relatives à l' « embourgeoisement des ouvriers » et à la « prolétarisation de la bourgeoisie » dans le régime capitaliste, les thèses relatives à l'extinction de la lutte de classe et à l'apparition des « tranches » de socialisme dans les pays bourgeois ; il prend une position contraire au dit « socialisme éthique » et réussit, dans la dernière partie de l'article, à faire ressortir le manque total de fondement de l'illusoire « voie moyenne », au cours de la transition du capitalisme vers le socialisme, et de l'essence nationaliste-bourgeoise du «communisme national».

En conclusion, l'auteur relève le fait que la transition du capitalisme au socialisme constitue le caractère fondamental de notre époque, et démontre la nécessité et la légitimité historiques de la révolution socialiste et de la dictature du prolétariat.

CÎTEVA OBSERVAȚII ASUPRA METODEI ÎN BIOLOGIE ȘI MEDICINĂ

DE

Dr. M. STEINBACH

I

„Nici o investigație umană nu se poate intitula știință adevărată, dacă nu trece prin demonstrația matematică".

Leonardo da Vinci

Problemele de metodă reprezintă puncte nevralgice în dezvoltarea tuturor științelor.

Este cu totul firească prezența unor atare preocupări într-o revistă de filozofie. Legătura organică dintre filozofie și științe, așa cum o concepe materialismul dialectic, nu se poate împăca cu dezinteresul unor filozofi pentru aceste aspecte teoretice ale activității zilnice de cercetare și cu atît mai puțin cu dezinteresul oamenilor de știință pentru laturile teoretice ale muncii lor. O cît mai strînsă colaborare între filozofi și oameni de știință nu poate fi decît în interesul amîndurora. Totul depinde însă de ce fel de filozofi este vorba. Cei care proclamă divorțul dintre filozofie și știință sau reduc știința la organizatoare de senzații, cei care susțin că utilul este supremul criteriu al adevărului și în general toți ideologii burghezi care neagă în cor posibilitățile științei, nu-i pot aduce mari foloase. De altfel nici nu urmăresc acest lucru, ci dimpotrivă.

De aceea afirmația de mai sus trebuie înțeleasă astfel : „Este firească prezența unor probleme de metodă într-o revistă de filozofie materialist-dialectică". Teoria marxistă a cunoașterii examinează problema metodei ținînd seama de cele două trepte ale cunoașterii și îi urmărește evoluția istorică. Dorim în acest sens — a ne ocupa în articolul de față de unele tendințe în metodologia biologiei și medicinii, care, după părerea noastră, devin actuale.

Ideea folosirii matematicii în biologie și medicină apare din ce în ce mai des în ultima vreme în materialele metodologice sau în cele privind filozofia științelor naturii. Se pare că în vechea controversă, care pînă de curînd împărțea pe biologi în două tabere cu totul inegale, balanța

începe să-şi schimbe înclinarea : parcă din ce în ce mai mulţi sînt convinşi că biologia şi medicina pot profita de pe urma aplicării calculului matematic la datele experimentale sau ale cercetării în general. Această afirmaţie, pe care înainte n-o făceau decît foarte puţini şi care în cel mai bun caz stîrnea zîmbete ironice dar de cele mai multe ori adevărate revolte, este privită astăzi cu calm şi cu o încredere crescîndă.

Văzînd această transformare evidentă de mentalitate ştiinţifică, nu se poate să nu te întrebi dacă nu cumva biologia şi medicina intră—măcar din acest punct de vedere — într-o nouă fază a evoluţiei lor, dacă nu are dreptate Quételet cînd spune că : „Cu cît ştiinţele devin mai avansate cu atît ele au tendinţa să intre în domeniul matematicii care este un fel de centru către care ele converg. Putem judeca perfecţiunea la care a ajuns o ştiinţă după uşurinţa mai mică sau mai mare cu care poate fi abordată prin calcul"[1]. Este probabil că acest moment de maturitate, cînd aplicarea matematicii este nu numai posibilă, dar chiar necesară, reprezintă un element comun în aplicarea tuturor ştiinţelor. De ce apare acest moment atît de tîrziu în medicină şi biologie? De ce a fost necesar aproape o jumătate de mileniu pentru ca recomandarea categorică a lui Leonardo da Vinci să poată fi extinsă şi la aceste ştiinţe?

Să fie oare o explicaţie natura actului medical, care impune întotdeauna o soluţie urgentă şi abate către empirism, sau tradiţia de învăţămînt a medicinei, care exclude orice educaţie matematică, plecînd de la unele prejudecăţi, dar mai ales de la dificultăţile acaparante ale studiului de bază? Asemenea explicaţii se pot găsi multe, ele au însă o valoare secundară.

Adevărata cauză a acestei situaţii trebuie căutată altundeva şi anume în ceea ce deosebeşte medicina şi biologia, pe de o parte, de restul ştiinţelor naturii, pe de altă parte : în complexitatea lor uneori inextricabilă. De aici decurge teama, la timpul ei justificată, de a nu introduce prin calculul matematic prea mult schematism în domeniile respective. A fost nevoie ca dezvoltarea matematicii să ducă la crearea unui aparat special, adaptat acestei complexităţi, pentru ca folosirea matematicii să nu mai comporte riscul îndepărtării de realitate. Mă refer la calculul probabilităţilor, ramură a matematicii dezvoltată în deosebi în ultima sută de ani. Cu ajutorul lui se poate formula ceea ce pare paradoxal la prima vedere : legile numerice ale „întîmplătorului".

Dar ştiinţa, oricare ar fi ea, constă în căutarea necesarului, în separarea necesarului de întîmplător. Cum ne poate ajuta deci cunoaşterea, sau mai bine-zis recunoaşterea întîmplătorului, în recunoaşterea necesarului? Răspunsul este că între necesar şi întîmplător, spre deosebire de susţinerea metafizicienilor, nu există o prăpastie de netrecut, că necesarul se manifestă prin întîmplător. În natură, necesarul nu se prezintă niciodată pur, ci îmbrăcat într-o coajă mai mult sau mai puţin groasă de întîmplător. În orice fenomen există acest miez de necesar învelit în întîmplător şi ştiinţa constă tocmai în a separa în acest caz miezul de coajă, în a recunoaşte din studiul fenomenului, esenţa însăşi. Această

[1] Citat după Hellen Walker, *Elementary statistical methods*, New York, Hary Hott, 1948

operație este cu atît mai dificilă, cu cît haina de întîmplător în care ni se prezintă natura este mai groasă și această grosime variază de la o formă de mișcare la alta, de la o știință la alta. Acolo unde stratul de întîmplător este mult mai subțire, necesarul apare mai curînd în toată puritatea lui și legea care îl exprimă este simplă, precisă și stringentă. Este vorba de așa-zisele *legi dinamice*, care fixează *legătura funcțională* dintre cauză și efect. Așa se întîmplă în științele naturii nevii, în fizică, în chimie, astronomie. Orice corp lăsat liber cade pe suprafața pămîntului mînat de o forță specială. Se spune că la descoperirea acestor legi, Newton ar fi ajuns privind cum cade un măr din pom. În fenomenul din fața lui, esența se dezvăluia în toată puritatea ei. De aci valoarea concluzivă a acestei observații unice. Dar acolo unde e vorba de natura vie și cu atît mai mult acolo unde e vorba de social, rareori poți trece atît de ușor de la fenomen la esență. Legătura nu mai este precisă, stringentă, ea poate fi greu deslușită într-un singur fenomen, ci apare mai degrabă într-o masă de fenomene, ca o tendință. Este vorba de *legătura statistică sau stochastică*, fixată în așa-numitele *legi statistice*.

Științele se complică pe măsură ce trecem de la natura nevie la natura vie și de la aceasta la social. De unde această complexitate progresivă? Din faptul că fiecare formă de mișcare a materiei are legile ei proprii, dar ea recunoaște și include totodată legile mișcărilor subiacente în complexitate. De aceea lanțurile cauzale se înmulțesc pe măsură ce ne ridicăm pe scara formelor de mișcare a materiei. Împletirea variată a acestor lanțuri cauzale duce la generarea întîmplătorului în proporții mari, pentru că întîmplătorul se află întotdeauna la răscrucea mai multor lanțuri cauzale. Cu alte cuvinte interdependența existentă în natură crește de la fizic la biologic și de la biologic la social.

Factorul X produce în lumea fenomenelor fizice efectul A, iar în lumea naturii vii efectul A + efectul B + efectul C ; — ultimele pot influența modul de apariție a efectului A. În lumea fenomenelor fizice, intervenția factorului Y nu are nici o urmare, dar în lumea materiei vii el produce un efect M. Deci lumea biologică este mult mai „sensibilă" — în sensul larg al acestui cuvînt — decît cea fizică și mult mai puțin sensibilă decît cea socială.

Să ne închipuim un lanț cauzal necesar A,B,C,D ... și să considerăm că în punctul *C* el se întîlnește cu lanțul cauzal întîmplător a_1, b_1, c_1, d_1, ... și cu lanțul cauzal întîmplător a_2, b_2, c_2,d_2.... Observatorului care urmărește desfășurarea fenomenului în punctul *C*, elementul necesar *C* îi va apărea mascat de o serie întreagă de elemente întîmplătoare : c_1, c_2 ... Pentru a urma filiațiunea verigilor cauzale, acest observator se poate îndrepta pe oricare dintre lanțurile cauzale, care se întîlnesc în punctul *C*, căci se află exact în situația călătorului, care la o răscruce de drumuri pe care nu le cunoaște îndeajuns, poate apuca, în lipsa unui element de orientare sigur, pe oricare din ele. Dar numai unul din aceste drumuri, adică numai unul din aceste lanțuri cauzale este cel necesar, pentru că necesitatea nu se confundă cu cauzalitatea, care poate aparține și întîmplătorului. Cum vom putea deci, ca din elementele fenomenului din punctul *C*, care are o mulțime de verigi cauzale, să recunoaștem pe

cea necesară? Cea mai elementară cale de a rezolva această problemă este repetarea fenomenului respectiv. Prin repetare, necesarul se separă de întîmplător și din ascuns devine evident.

Să presupunem de exemplu că un om a suferit un contact infecțios și că în organismul lui se dă o luptă crîncenă între forțele de apărare și germenul patogen, adică se succed verigile cauzale ale lanțului patogen: microb → boală. Într-un anumit moment al acestei evoluții, individul suferă o puternică expunere la frig: lanțul cauzal esențial se întîlnește cu unul întîmplător. Puțin după aceasta, boala devine manifestă. Cel care vrea să descopere cauzele apariției ei, are în față, în cazul nostru, două drumuri de ales: microb → boală, expunere la frig → boală. El nu va afla legătura cauzală necesară decît observînd producerea acestei boli în repetate rînduri. Va afla astfel că expunerea la frig a fost un factor întîmplător (facem abstracție aici de efectul favorizant al frigului în declanșarea unei boli contagioase).

În realitate, punctele de concurență ale lanțurilor cauzale sînt mult mai „aglomerate" cu elemente întîmplătoare. Această aglomerație este cu atît mai mare, cu cît șansele de ciocnire ale diverselor lanțuri cauzale sînt mai mari. Ele nu țin numai de numărul lanțurilor care se apropie unele de altele, ci și de calitatea lor. Se poate întîmpla ca două lanțuri care se întîlnesc să nu se influențeze reciproc. Coincidența în timp și în spațiu este o condiție necesară, dar nicidecum suficientă pentru ca două lanțuri cauzale să acționeze unul asupra celuilalt. Hotărîtoare în această privință sînt formele respective de mișcare a materiei în care se dezvoltă cele două lanțuri cauzale. Lanțurile cauzale din lumea fizică acționează și în sfera biologică, nu însă și invers[1]. De aceea la întîlnirea unui lanț cauzal necesar din lumea fizică cu unul din lumea biologică, acesta din urmă va suferi influența primului (va fi complicat cu fenomene întîmplătoare), dar nu va acționa asupra lui. În fiecare clipă cauzele care lucrează în lumea fizică au un răsunet — amplificat de multe ori — în lumea biologică sau în viața omului, dar niciodată o suferință omenească, fie ea cît de mare, n-a schimbat temperatura de fierbere a apei. Iată de ce grosimea stratului de întîmplător care învelește necesarul este mult mai mare în biologie decît în fizică, în medicină decît în biologie și maxim în social și de ce în științele care studiază viața, legile au un caracter statistic (complicația vine și din ciocnirea diverselor lanțuri pur biologice între ele).

Dar cum putem aprecia rezultatele unei repetări, știind că fenomenele repetate nu vor semăna niciodată unul cu celălalt pînă la identitate? Tocmai aci ne putem sprijini pe matematică, în speță pe calculul probabilităților, care studiază și fixează legile fenomenelor întîmplătoare. Comparînd datele noastre cu datele teoretice ale acestui calcul, putem recunoaște întîmplătorul din ele, îl putem izola de necesar și-l putem păstra pe acesta din urmă într-o formă mai „purificată".

[1] Elemente ale lumii biologice participă și schimbă chiar desfășurarea unor fenomene fizice. Dar acest lucru nu modifică cu nimic exactitatea afirmației de mai sus, deoarece în cazurile respective elementele lumii biologice acționează ca elemente ale lumii fizice, deoarece au această dublă calitate.

„Această modificare este întîmplătoare în 90% din cazuri. Afirmînd că ea nu este întîmplătoare, greșim în 90% din cazuri".

„Această modificare este întîmplătoare în 1% din cazuri. Afirmînd că ea nu este întîmplătoare greșim în 1% din cazuri".

Iată două din răspunsurile pe care le putem primi. Primul indică un fenomen întîmplător, care trebuie ignorat, celălalt unul„ semnificativ".

Ce ne arată aceste procente : 90% și 1% ? Faptul că de fiecare afirmație a noastră este atîrnată aprecierea numerică precisă a gradului în care ne putem încrede în ea.

Acest prag, de semnificație", cum se numește în statistica matematică, măsoară deci probabilitatea ca hotărîrea noastră să fie greșită. Cu cît acest procent este mai mic, cu atît cleștele cu care căutăm să prindem necesarul are brațele mai apropiate. Vom înțelege despre ce este vorba dacă ne vom gîndi că munca unui om de știință are întotdeauna ca scop descoperirea necesarului într-un anumit sector al realității. De cele mai multe ori, „orientarea pe teren" este foarte dificilă. Excepțional avem ocazia să „cădem" direct pe necesar. Natura se lasă foarte greu prinsă.

De cele mai multe ori, ea trebuie încercuită pe departe. Primul timp al acestei „manevre de încercuire" este împărțirea sectorului de fenomene de care ne ocupăm într-o zonă în care prezența necesarului este puțin probabilă și o altă zonă în care ea este probabilă. Întregul efort al cercetării științifice trebuie îndreptat înspre îngustarea treptată a acestei zone din urmă. Statistica matematică ne ajută la această încercuire continuă, indicîndu-ne în ce zonă este inutil să mai căutăm legătura necesară și unde avem șanse mai mari de a o găsi. Afirmațiile care decurg din aplicarea calculului probabilităților nu au formă categorică, dar prin aceasta, valoarea lor de orientare nu e micșorată. Nu vom căpăta niciodată din partea acestei metode răspunsuri de tipul : „aici e legătura necesară" sau „aceasta e legătură necesară", ci doar indicația : „aici e puțin probabil să fie o legătură necesară ; „aici e probabil să fie o legătură necesară". Unde este această legătură și care este ea, se poate afla numai prin aplicarea metodelor de cercetare proprii biologiei și medicinii clinice și experimentale.

De aceea nu trebuie fetișizată metoda matematică în aceste științe. Ar fi o greșeală cel puțin tot atît de mare ca nesocotirea ei. După cum nu trebuie limitată aplicarea ei exclusiv la calculul probabilităților. Sînt numeroase domenii ale cercetării biologice și medicale în care studiul legăturii matematicii funcționale este posibil chiar azi și se va amplifica desigur în viitor.

Studiul matematic al fenomenelor întîmplătoare trebuie aplicat la primul contact cu complexul în biologie și în medicină. Drumul matematic în aceste științe începe deci cu calculul probabilităților. Astăzi este foarte greu de spus unde va duce el, la ce alte domenii de aplicare a matematicii, dar este ușor de întrevăzut că nu se va opri curînd.

II

„Observația empirică nu poate constitui niciodată prin ea însăși o dovadă satisfăcătoare a necesității".

F. Engels

Senzorialul îndreptat asupra fenomenului face posibil ca logicul să cunoască esența. Două trepte în natură se oglindesc ca două trepte în mintea omului. De la concret la abstract și apoi iar la concret, prin practică, suveica cunoașterii umane țese într-un necontenit „du-te vino" pînza deasă a raporturilor dintre om și natură. Pentru a depăna firul științei din ghemul naturii, pentru a-l „abstrage", omul trebuie în primul rînd să-l agațe. *Observația* este tocmai această „agățare". Ea stă la baza tuturor științelor naturii, iar în medicină și în biologie e confundată uneori, pe nedrept, cu însăși știința. În orice caz realizarea unei observații optime este o etapă hotărîtoare în medicină, unde de foarte multe ori cealaltă latură a investigației — experiența — este limitată.

Prima condiție a unei observații este un *cadru propice*. Se vorbește adesea de observații „întîmplătoare" și se dau cîteva exemple de astfel de observații care au stat la baza unor mari descoperiri : mărul lui Newton, cutia cu placa fotografică a lui Becquerel, culturile de laborator ale lui Flemming. Oricît ar fi fost de întîmplătoare aceste observații, un lucru e sigur ; că nu le-au făcut oameni oarecare, cu activități mult diferite de specificul științelor respective, ci numai oamene care erau preocupați de ani de zile de aceste probleme. În acest sens, asemenea observații sînt totuși pregătite. Se poate spune că oricît ar fi ele de „întîmplătoare", nu se fac la întîmplare. Niciodată omul de pe stradă nu a avut fericirea unei astfel de observații epocale. Aceasta, cel puțin din două motive : în primul rînd, pentru că nu s-a găsit într-un „cadru propice", în care probabilitatea apariției unor anumite fenomene să fie mult mai mare decît în viața de toate zilele ; în al doilea rînd, fiindcă în cazul cînd s-ar fi produs totuși în jurul lui un asemenea eveniment, el nu l-ar fi recunoscut ca neobișnuit. Vechiul dicton francez : „Un om avertizat face cît doi" nu e nicăieri mai adevărat ca în știință. Iată de ce „sensibilitatea" sau mai corect „*sensibilizarea*" este o altă condiție absolut indispensabilă unui bun observator. După cadrul propice, ea este al doilea efect al pregătirii lui și aceasta este rezultatul unei atitudini active, care deosebește esențial simpla contemplare a naturii de observația științifică. Caracterul activ al acestei atitudini nu alterează cu nimic obiectivitatea observatorului, ci din contra, o crește. Animalul care își ciulește urechile nu e mai puțin obiectiv decît cel indiferent. Se vorbește mult despre importanța aparatelor în știință. Rolul lor este incontestabil, atît pentru că sînt mai fine decît simțurile noastre, cît și pentru că măsoară mai precis. Dar niciodată un aparat nu va înlocui pe observatorul om, tocmai pentru că-i lipsește acel caracter intențional, care definește un bun observator. La patul aceluiași bolnav nu toți medicii observă aceleași amănunte, chiar dacă e vorba de examinarea vizuală, de simpla inspecție. Fiecare dintre

ei este puternic condiționat de experiența și de cultura lui medicală. Cel de al doilea sistem de semnalizare mărește întotdeauna calitățile primului.

Alpiniștii numesc „prize" micile ieșituri în stîncă de care se pot agăța în cățărare. Pentru un bun observator, natura are mult mai multe prize decît pentru unul neavizat. Acest lucru e deosebit de important, fiindcă orice fapt de observație poate duce la descoperirea unui adevăr, cu condiția să fie corect exploatat.

În ce constă această *exploatare corectă a faptului de observație*?

1. În verificarea a însăși existenței lui.
2. În curățarea de elementele întîmplătoare.
3. În elaborarea ipotezelor de explicare.

Primele două condiții se realizează prin *repetarea faptului de observație*.

Ele țin de justificarea unei generalizări inductive.

Cînd putem opri repetarea?

În știință nu există practic vorbind inducție completă, ci numai inducție incompletă, amplificatoare. După cum știm, ea are întotdeauna caracter problematic. Trecerea de la particular la general poate fi oricînd atacată. Ea este oricum o operație riscată. Între observația unică, accesibilă teoretic tuturor și repetarea aceluiași fapt la infinit, există un infinit de varietăți, atît numerice, cît și calitative. Este util deci ca în această antrepriză, să dispunem de un oarecare sfătuitor obiectiv, în afara bunului simț. Statistica matematică poate juca rolul unui astfel de sfătuitor. Ea ne poate spune în ce moment sîntem justificați să întrerupem o verificare a observației și să tragem concluzia generalizatoare. Iată deci că matematica poate interveni cu folos chiar în primele etape ale cunoașterii științifice, contribuind la justificarea generalizării inductive.

Reîntoarcerea repetată la realitate, la practică, sprijinită chiar în această primă verificare de un aparat logic, întemeiază generalizarea inductivă. Pericolul generalizării unei legături constă în cantitatea mare de „întîmplător" pe care o conține eventual. Matematica poate aprecia acest „întîmplător" și ne poate arăta dacă sîntem îndreptățiți să generalizăm. În faptul că astfel, noi nu generalizăm decît după ce avem indicații (izvorîte în primul rînd de practică) că legătura noastră conține necesarul, vedem justificarea inducției în cunoașterea științifică, justificare pe care neopozitiviștii încearcă s-o pună la îndoială.

Faptul de observație repetat și verificat constituie sfîrșitul inducției (vezi schema). Pînă aici întregul proces al cunoașterii s-a desfășurat în contact strîns cu natura. Se spune că inducția este raționament. Este îndoielnic însă dacă putem acorda această calitate simplei treceri de la individual la general. Generalizarea este o tendință spontană a creierului nostru. Intervenția activă constă tocmai în a-i controla dezvoltarea, pentru a evita o extrapolare explozivă, care riscă să prefacă în țăndări legătura cu realitatea. În acest moment de control se leagă strîns inducția și deducția. Dar adevăratul raționament în munca științifică de abia de aci încolo începe. Primul pas este *ipoteza de explicare*, care folosește

ca material faptul de observație, prezentat corect la sfîrșitul inducției sau unele fapte stabilite anterior de alții.

Se poate spune fără exagerare că ipoteza este cheia raționamentului științific. Ea constituie etapa cea mai importantă a exploatării faptului de observație.

De obicei purificarea pe care o suferă prin inducție faptul de observație nu este atît de avansată încît să permită sau să justifice o singură ipoteză. Trebuie evitată deci această frecventă și mare greșeală în munca științifică. Ipoteza unică denotă fie o idee preconcepută, fie pripeală, fie lipsă de imaginație (în sensul bun al acestei calități intelectuale). Faptul de observație trebuie literalmente îmbrăcat de jur împrejur într-o cămașă ipotetică. Nu are nici un rost să-i lipim doar un petic, lăsînd neexploatate restul fațetelor lui. *Deci suprafața ipotetică maximă* este o condiție esențială a unei bune exploatări a faptului de observație. Aceasta nu e necesar numai pentru a ne adapta marii complexități a fenomenelor biologice, ci și pentru a ne ocroti propria noastră obiectivitate. Există fără discuție un element afectiv în verificarea unei ipoteze. Orice cercetător o așteaptă cu emoție și o primește cu mare satisfacție. Ea nu este numai verificarea unei judecăți corecte, care se calchează pe natură, ci și rezolvarea unei probleme, înfrîngerea unei greutăți, încheierea unei etape de lucru. De aceea peste oricare ipoteză apasă afectivitatea cercetătorului. Este evident că această presiune va fi maximă cînd ipoteza va fi unică. Ea poate face să sară în aer întreaga obiectivitate a omului de știință. O ipoteză neverificată este pe lîngă o dezamăgire, și un impas. Iată de ce perspectivele prăbușirii unicei noastre ipoteze, pot să ne facă de multe ori să privim inconștient rezultatele verificării ei în mod subiectiv. Cînd faci mai multe ipoteze, ți-e indiferent care din ele se va adeveri și cîntărești mult mai judicios rezultatele. Putem face cu atît mai multe ipoteze asupra unui fapt de observație, cu cît prelucrarea lui inductivă a fost mai fructuoasă, adică a dezvăluit cît mai multe din aspectele lui. Astfel se pregătește etapa imediat următoare, ipoteza de explicare sau mai corect *ipotezele de explicare.*

Oricum o experiență, trebuie pornită întotdeauna cu o ipoteză, cu o idee preconcepută. După cum am văzut mai sus nici măcar observația nu trebuie să indice o pasivitate totală, cu atît mai puțin experiența, care atunci cînd e bine montată, trebuie întotdeauna să urmărească ceva. Să urmărească bineînțeles a verifica, și nu a demonstra. O experiență făcută la întîmplare, fără nici o idee preconcepută, „une expérience pour voir", cum spune Claude Bernard („Să vedem ce se întîmplă") este un nonsens științific. Ea este în cel mai bun caz modul de cercetare al copilului, curios să cunoască misterele naturii cu care ia contact, dar nicidecum activitatea conștientă a cercetătorului, care presupune întotdeauna o idee diriguitoare. Orice experiență trebuie să aibă o justificare, fie una empirică, fie una teoretică.

Fiecare ipoteză trebuie să fie punctul de plecare al unui raționament, al unui *canal deductiv.* Lungimea lui este în funcție de gruparea obiectivă a faptelor, dar și de încrederea pe care cercetătorul o are în stringența raționamentului său, de necesitatea subiectivă de a-l verifica, de scrupulo-

zitatea acestui cercetător. Deși sentimentul securității este mult mai mare în deducție decît în inducție, mînuirea logicii în cercetarea științifică nu e întotdeauna treabă ușoară. Poate că aci trebuie căutată și explicația ocolirii frecvente a acestei etape. Butada: „Este logic, dar nu e biologic" poate fi cel mult un joc de cuvinte amuzant, dar nu e nicidecum adevărată. Cei care o repetă vor să afirme eșecul raționamentului în cercetarea biologică și să proclame prin aceasta caracterul suveran al empirismului. Ei invocă numeroase exemple în care gîndirea „logică" a fost infirmată de fapte. Întotdeauna însă este vorba în realitate de o proastă mînuire a logicii, lipsită de suplețea necesară complexității biologice. Un raționament corectat este la fel de util în oricare domeniu al cunoașterii. Dar și în știință, strugurii la care nu poți ajunge sînt verzi.

Să ne închipuim că în evoluția unei boli, într-o experiență de fiziologie sau pe un preparat microscopic întîlnim două elemente A și B și că am stabilit cu precizie realitatea și constanța acestei asocieri. Chiar dacă între A și B există o corelație strînsă (A crește sau scade concomitent cu B) nu avem niciodată dreptul de-a face afirmații categorice și exclusive:

A este cauza lui B sau
B este cauza lui A

Întotdeauna trebuie să ținem seama de ambele posibilități, pentru că riscăm să confundăm cauza cu efectul. De asemenea să nu uităm că există și a treia posibilitate:

A și B sînt efectul aceleiași cauze.

Dacă întîlnim regulat succesiunea A — B, nu avem încă dovada unei legături cauzale. Nu trebuie să uităm că „post hoc ergo propter hoc" este o greșeală clasică de raționament. Dacă A produce efectul B, nu întotdeauna creșterea lui A va mări efectul B. Într-o legătură A→B nu putem deduce nimic dacă nu cunoaștem întregul parcurs al acestei legături. Dacă A crește o dată cu B, nu avem prin aceasta dovada că așa se întîmplă în orice zonă a legăturii dintre aceste două elemente.

Un factor poate produce de două ori mai multe fenomene care de cele mai multe ori sînt antagoniste și se anulează. În fiziologie, apoape întotdeauna o reacție declanșează concomitent și mecanismul de contrareglare. Nesocotind toate aceste nu vom ajunge niciodată la adevăr, dar prin aceasta nu vom dovedi falimentul raționamentului în cercetarea biologică, ci numai neputința noastră de a-l folosi.

La capătul fiecărui canal deductiv, cunoașterea iese ca dintr-un tunel din nou la realitate, dar de data aceasta ea se reîntoarce înarmată cu o *ipoteză de lucru*. Realitatea existentă în afara noastră trebuie comparată cu imaginea acestei realități în mintea noastră. Acum plecăm însă de la un element abstract și nu de la unul concret, ca în cazul verificării observației. Modalitatea comparației este comandată de felul în care se produce termenul obiectiv: dacă acesta există dinainte în natură, sau dacă sîntem nevoiți să-l provocăm noi. În primul caz, folosind o

expresie sugestivă a lui Claude Bernard,[1] noi „invocăm" un fapt, în cazul al doilea, noi îl „provocăm". După cum arată marele fiziolog, ştiinţele de observaţie îşi verifică ipotezele prin invocarea unor fapte de observaţie (să le numim *observaţii concluzive*), ştiinţele experimentale fac acest lucru prin provocarea unor fapte experimentale. În această diferenţiere, esenţială este după părerea lui intervenţia activă a cercetătorului în cadrul actului numit de noi în mod curent *experienţă*.

Mersul cunoaşterii este însă acelaşi: realitate-gîndire-realitate. Cercetarea clinică avea în trecut şi are şi azi în cea mai mare măsură caracterul unei ştiinţe de observaţie. La întrebările pe care i le punem naturii acum, ea a răspuns de mult, răspunsul a venit înaintea întrebării, spre deosebire de celelalte ştiinţe de observaţie, medicina clinică poate culege aceste răspunsuri imediat, din chiar gura bolnavului, mijlocitor între natură şi noi, observator în lipsa şi înaintea noastră, înregistrator, de foarte multe ori, deosebit de fidel al faptelor de observaţie care privesc boala lui. Mă refer la felul cum decurge interogatorul bolnavului, la relaţiile pe care ni le poate da el asupra diverselor simptome, asupra evoluţiei suferinţei lui. Este evident că un astfel de interogatoriu bine condus nu trebuie să cuprindă întrebări puse la întîmplare. Medicul s-ar rătăci în acest caz într-un labirint de amănunte inutile şi oricum, şi-ar pierde încrederea bolnavului. Întrebările trebuie să aibă în dosul lor un început de diagnostic diferenţial, o schiţă ipotetică elaborată din primele declaraţii spontane ale bolnavului şi răspunsurile trebuie să controleze veridicitatea acestei ipoteze.

Vrem să verificăm de exemplu, dacă nişte dureri abdominale sînt provocate de un ulcer gastric sau duodenal. Ştim că aceste dureri sînt calmate de ingestia de alimente, în special de lapte. Dacă în mintea noastră a apărut ipoteza de ulcer, nu mai avem nevoie de montarea unei experienţe pentru a vedea dacă într-adevăr simptomul se supune ipotezei noastre: este suficient să întrebăm bolnavul şi „invocarea" unui fapt petrecut înainte ne poate servi la verificare.

Dar nu la acestea se reduce observaţia în clinică. De foarte multe ori ea aparţine direct cercetătorului. Tot astfel trebuie să arătăm că astăzi investigaţia clinică cuprinde momente experimentale pure, în care noi căpătăm un răspuns prin provocarea unui fapt „cu mîna noastră". Ce altceva sînt probele funcţionale decît experienţe, cu singura deosebire că în practica îngrijirii de fiecare zi a bolnavului, de cele mai multe ori cel care le execută nu le-a imaginat el însuşi pentru prima oară? Le alterează acest amănunt calitatea de a fi un experiment, în sensul larg al acestui cuvînt? Desigur că nu. Nici măcar nu le-o conferă pe aceea de a fi o treaptă intermediară între observaţia propriu-zisă şi experiment, în sensul obişnuit al acestui termen.

---

[1] Autorul articolului ţine să precizeze că referirile la ideile lui Claude Bernard privind metoda în medicina experimentală, idei care au avut indiscutabil un rol foarte important în crearea şi dezvoltarea acestei ştiinţe şi în care se întîlnesc numeroase elemente de materialism, nu constituie implicit o acceptare globală a concepţiilor lui, în care se arată uneori puternic influenţat de pozitivism şi înclinat să cedeze vitalismului şi agnosticismului.

În provocarea de către noi a unui eveniment contează — pentru a deosebi o observație de o experiență — nu faptul că am intervenit, ci că am provocat acest eveniment în condiții pe care natura nu le-a realizat înaintea noastră. („... observația este cercetarea unui fenomen natural, iar experiența este cercetarea unui fenomen modificat de cercetător"[1]). Simpla provocare a unui fapt, de exemplu repetarea de verificare a unei observații, nu este o experiență, cu toată intervenția noastră. Ea este o simplă observație de pe primele trepte ale cunoașterii, o *observație elementară*.

Dacă după această intervenție, construită logic de noi, natura răspunde potrivit așteptărilor noastre, experimentul ne poate asigura că am găsit într-adevăr „o cheie" a fenomenului respectiv și că nu avem de-a face — așa cum susțin neopozitiviștii — numai cu complexe de senzații.

Dar pentru a purcede la crearea „artificială" a unor condiții speciale care să ne ajute la căpătarea unor răspunsuri, trebuie în prealabil să ne asigurăm că aceste condiții n-au fost create spontan de natură. Cu alte cuvinte, înainte de a trece la *o* experiență, trebuie să epuizăm toate posibilitățile observației. Să nu uităm că natura întrece în imaginație pe cel mai bun cercetător și că de foarte multe ori răspunsurile pe care le căpătăm prin simpla ei interogare sînt mai autentice, deci mai concludente decît cele culese prin intervenția noastră schematică și schematizantă. În această privință posibilitățile medicinii clinice nu sînt pe deplin exploatate întotdeauna, nici cele ale biologiei, ale patologiei comparate. Este însă tot atît de adevărat că în știință nu trebuie să năpăstuim prea mult schematizarea. De multe ori, ea poate crea condiții mult mai pure pentru studierea înlănțuirii dintre doi factori. De aceea afirmația de mai sus nu are un caracter exclusivist. Este bine să folosim toate mijloacele pentru a obține răspunsuri de la natură : adică este bine ca în cercetarea științifică să parcurgem toate etapele pe care le-a parcurs cunoașterea științifică :

— simpla contemplare a naturii

— contemplarea potențată senzorial — observația științifică elementară

— contemplarea potențată senzorial și logic a fenomenului apărut spontan — observația științifică concluzivă

— contemplarea potențată senzorial și logic a faptului provocat de noi — experiență.

În actul complex al investigației clinice, formele acestea se succed în altă ordine decît cea de mai sus. Interogatorul bolnavului cu care începem această investigație, conține adesea elemente de observație concluzivă, iar examenul obiectiv, care îi urmează este în fond o succesiune de observații elementare.

Rezultatele verificării confirmă presupunerile noastre? Niciodată produsul gîndirii abstracte nu se va suprapune perfect peste fenomenul real. „Fenomenul este mai bogat decît legea" spune Lenin.

Atunci, cînd ne putem declara satisfăcuți de cele ce rezultă din compararea celor două imagini? Ca și în cazul inducției, sîntem în momen-

[1] Claude Bernard, *Introducere în studiul medicinei experimentale*, B., Editura științifică, 1958, p. 77.

tul sondării realității și ne punem problema interpretării acestui sondaj. Este evident că dacă diferența dintre imaginea abstractă și cea reală este mare, ipoteza trebuie respinsă. Dacă diferențele sînt mici ipoteza trebuie admisă, punînd aceste diferențe pe seama întîmplătorului. Ca și în cazul inducției avem nevoie în alegerea noastră de un sfătuitor. Și aci statistica matematică ne poate prezenta imaginea precisă a întîmplătorului. Deci comparăm rezultatul unei deducții proprii, ad hoc (ipoteza noastră) cu rezultatul unei inducții (experiența de verificare), luînd ca martor o deducție preformată (matematica), care a plecat la rîndul ei tot de la realitate, tot de la inducție. Iată cum între observație, ipoteză și verificare, cunoașterea noastră a făcut naveta : concret-abstract-concret și a fost ajutată de matematică care parcursese și ea același drum.

Și iată de asemenea cum se împletesc într-o unitate inextricabilă inducția cu deducția în cercetarea științifică. „În loc de a ridica unilateral în slavă pe una din ele în detrimentul celeilalte, trebuie să ne străduim să le aplicăm pe fiecare la locul ei, iar aceasta o putem realiza numai dacă nu pierdem din vedere legătura dintre ele, faptul că ele se completează reciproc"[1].

Pe întreg parcursul cercetării, contactul cu realitatea este strîns. Din primul moment al intervenției minții noastre, noi ne reîntoarcem la natură, întrebînd-o dacă gîndirea noastră o reflectă corect. Verificarea ipotezelor noastre este răspunsul afirmativ la această întrebare, răspuns primit de la natură și nu de la propriile noastre senzații. Practica din experimentul științific respinge ca absurde pretențiile idealiștilor subiectivi.

Am arătat înainte că neglijarea momentului logic este o greșeală metodică și în cercetarea biologică și medicală. Dar poate mai nejustificată apare exagerarea contrarie : lungirea peste anumite limite a lanțului deductiv. Este adevărat că verificarea finală confirmă întreg lanțul. Totuși nu trebuie trecut cu vederea pericolul lipsei de verificare, care de foarte multe ori în medicină a dus la teorii fanteziste. Numai generalizările născute din ipoteze verificate pot duce la teorii fondate din punct de vedere științific. De aceea etapa ultimă a cercetării științifice, *sinteza generalizatoare* trebuie să fie în mod obligator precedată de toate momentele descrise anterior și reprezentate în schema alăturată. Medicina abundă în teorii părăsite, în afirmații contradictorii sau în acumulări de fapte nesintetizate. Observații imperfecte, generalizate neconștiincios, exploatate logic insuficient, ipoteze neverificate sau verificate insuficient stau la baza acestor adevăruri efemere. Astfel apare la cei care lucrează mulți ani în acest domeniu o stare de spirit particulară care e mai mult decît rezervă și prudență, mai mult decît „îndoială metodică". Ea a generat mentalitatea profund neștiințifică, că medicina este o artă, că nu există boli, ci bolnavi, că fiecare teorie medicală are moda ei. Pe de altă parte, aceeași stare de spirit a dus la abandonarea prematură a multor descoperiri bune. Asistăm mereu cum se redescoperă adevăruri enunțate cu zeci de ani înainte, dar neluate în seamă.

[1] Fr. Engels, *Dialectica naturii*, E. S. P. L. P., București, 1954, p. 231.

Necesitatea unei metode riguroase în medicină este azi poate mai acută, fiindcă problematica acestei științe s-a schimbat simțitor, complicîndu-se.

Întîmplătorul este produs de cauze mici și multiple. Cu cît o cauză se desprinde mai net pe fondul acesta omogen, cu atît legătura necesară căreia îi dă naștere apare mai evidente, iar legea care fixează această legătură se apropie de o lege dinamică. Medicina, deși relativ tînără ca știință, a făcut pași uriași în ultima sută de ani. Se poate spune că ea a rezolvat „marile urgențe", adică bolile care se răspîndeau și omorau rapid. Este vorba de bolile contagioase acute, în general de cauză unică. Deși e greșit să schematizăm legătura dintre microorganism și macroorganism, nu e mai puțin adevărat că înlănțuirea microb → boală este valabilă în general în aceste entități nozologice. Dar în cazul bolilor cronice, de care are astăzi a se ocupa medicina, lucrurile sînt mai complicate. Aceste boli nu mai sînt produsul unei singure cauze și nu se dezvoltă rapid, ci rezultă dintr-un complex întreg de factori, al căror efect nu apare decît după ce au acționat într-un timp foarte îndelungat. Relația dintre necesar și întîmplător este aci mult mai intricată și sarcina cercetătorului mult mai dificilă. De aceea se poate spune că și din acest punct de vedere medicina a intrat într-o nouă fază a evoluției. Ea are nevoie, azi, mai mult ca oricînd, de indicații metodice precise, pentru a putea naviga în acest labirint.

Metoda în medicină nu se va naște azi, pentru că nici medicina nu se naște azi. Oricît ar fi ea de imperfectă, această metodă există, fiindcă descoperirile de pînă acum n-au căzut din cer. În această privință cred că este deosebit de interesant de studiat felul de lucru al celor — destul de numeroși — care au împins această știință înainte. Socot că desprinderea unei metode a medicinii, este sarcina cea mai importantă a istoriei medicinii, sarcină pînă acum destul de neglijată.

Dar acest instrument care s-a îmbogățit continuu trebuie și astăzi îmbogățit. Altfel riscăm să abordăm probleme noi cu metode demodate. Succesul nu va fi prea mare. Putem să ne dăm seama de acest lucru, privind cum batem pasul pe loc în fața cîtorva boli cronice: cancerul, hipertensiunea arterială, arterioscleroza, principalii dușmani ai sănătății omului în epoca noastră.

★

În știință faptele se adună mult mai ușor decît se prelucrează și nicăieri acest lucru nu e mai adevărat ca în medicină. În foarte multe probleme, „cămara adevărului", cum numește Herzen empirismul baconian, este arhiplină și totuși adevărul nu iese încă la iveală. Aceasta pentru că observația nu poate naște singură știința. Ea trebuie în mod obligatoriu să fie dublată de o prelucrare abstractă. Se trece cu vederea adeseori în medicină acest timp esențial al oricărei cercetări științifice. Pentru a pătrunde cu mintea în natură trebuie să te depărtezi puțin de ea. Numai astfel poți ajunge din tumultul fenomenelor în „imperiul legilor", care este „reflectarea calmă a lumii existente sau fenomenale" (Hegel). Bineînțeles că imperiul legilor nu se găsește în afara lumii exis-

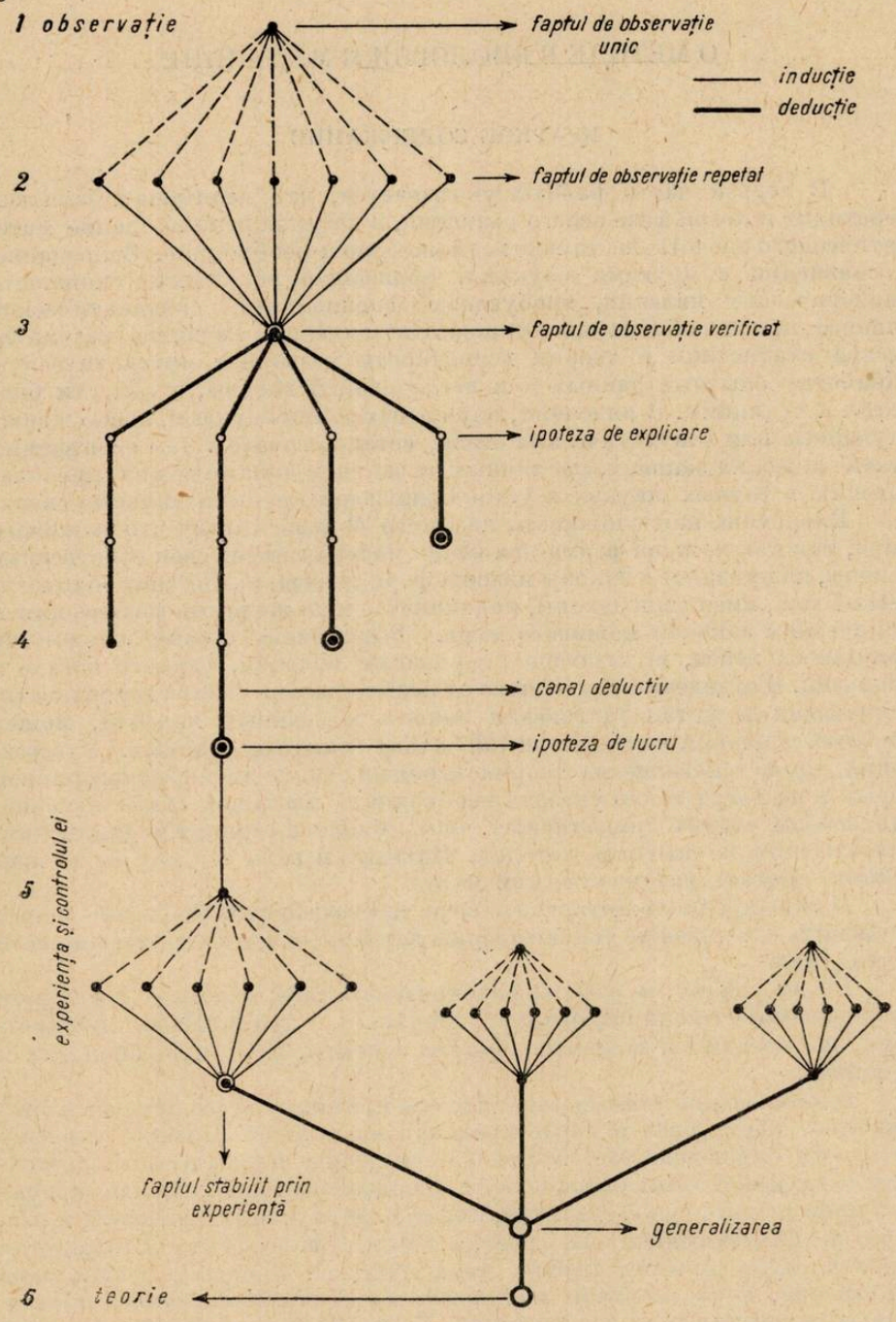
tente. Munca științifică are neapărat două scene : contactul direct cu natura, în mijlocul ei, în laborator, la capul bolnavului, unde se desfășoară „vînătoarea de fapte" și cabinetul de lucru al savantului, unde acestea sînt interpretate. Adunarea necontenită de fapte ca și teoretizarea ruptă de realitate sînt și una și alta la fel de sterile în știință. Calea cea bună este, ca de obicei, sinteza celor două. Nimeni n-a exprimat mai frumos acest lucru ca însuși Bacon, în celebra lui metaforă. „Acei care s-au amestecat în științe au fost sau empirici sau dogmatici. Empiricii, asemănători furnicilor, se mulțumesc să strîngă și apoi să-și consume proviziile ; raționaliștii, întocmai ca păianjenii, urzesc pînza a căror materie este extrasă din propria lor substanță. Albina însă păstrează calea de mijloc : ea extrage materia primă din florile grădinilor și ale cîmpurilor ; apoi cu o artă care îi este proprie, o preface și o digeră. Adevărata filozofie face ceva asemănător : ea nici nu se reazimă numai sau mai ales pe forțele naturale ale spiritului omenesc, și nici nu se mulțumește să depună în memorie materialul pe care ea îl extrage din istoria naturală și din artele mecanice ; ci, după ce le-a prelucrat și le-a digerat, ea îl depune în intelect. Astfel cea mai mare nădejde a noastră, de la care așteptăm totul, este alianța strînsă și trainică dintre cele două facultăți, experiența și rațiunea (unire care n-a fost încă săvîrșită)"[1].

Articolul de față a plecat de la convingerea că, de foarte multe ori, în medicină cercetarea științifică se împotmolește fiindcă nu se păstrează un echilibru între momentul concret și momentul abstract, fiindcă se minimalizează rolul deducției, fiindcă se trece cu vederea importanța ipotezei în dirijarea cercetării. Rostul articolului a fost tocmai de a atrage atenția asupra acestor lucruri, ca și de a arăta că matematica poate aduce foloase în biologie și medicină. Dar nu numai matematica. Pentru a înțelege bine fenomenul biologic, trebuie neapărat să cunoști fenomenele fizice și chimice, care îl însoțesc sau îl condiționează. Medicina experimentală nu se poate dispensa astăzi de fizică și de chimie. Pregătirea unui cercetător în acest domeniu trebuie să cuprindă în egală măsură cele două științe de bază pe de o parte și studiul biologiei și patologiei pe de altă parte. Să nu uităm că în medicină marile descoperiri au răsărit în „zonele de frecare" cu științele naturii. Dar mai ales să nu uităm că bolile omului reprezintă fenomene așezate la răscruce între biologic și social și că medicina nu este numai o „biologie patologică a omului", așa cum spunea Emile Sergent. Strîngerea legăturii cu fizica și chimia în jos, cu științele sociale în sus este al treilea aspect al pasului evolutiv pe care-l face astăzi medicina.

O schimbare de metodă în știință nu înseamnă numai o schimbare de mentalitate, ci în primul rînd o schimbare de pregătire. De altfel de multe ori pregătirea schimbă mentalitatea. Învățămîntul medical trebuie îmbunătățit pentru a răspunde exigențelor cercetării științifice în medicină. El trebuie simțitor lărgit pentru a face față noii situații. Altfel, medicina se va dezvolta la întîmplare sau se va găsi la remorca altor științe.

---

[1] Francis Bacon, *Noul Organon*, Ed. Acad. R.P.R., 1957, p. 80.


1 observație
faptul de observație unic
inducție
deducție
2
faptul de observație repetat
3
faptul de observație verificat
ipoteza de explicare
4
canal deductiv
ipoteza de lucru
5
experiența și controlul ei
faptul stabilit prin experiență
generalizarea
6
teorie

О МЕТОДЕ В БИОЛОГИИ И МЕДИЦИНЕ

КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ

В первой части работы указывается, что медицина и биология переходят к новой фазе своего развития, в которой использование математического расчета не только возможно, но и необходимо. Запоздание, в сравнении с другими науками, произошло вследствие сложности биологических явлений, требующих специальный математический аппарат, приспособленный к природе этих явлений. Развитие математической статистики и теории вероятности позволяет математическую обработку опытных данных или исследований вообще, в области биологии и медицины. В явлениях, изучаемых этими науками, преобладают случайные или статистические связи, установленные в так называемых статистических законах, различных от законов динамических, преобладающих в точных науках и устанавливающих функциональные связи.

Биологическая сложность на много больше сложности неживого мира, так как каждая форма движения материи имеет свои собственные законы, но признает и законы низших форм движения. Поэтому биологический мир, имея свои законы, подчиняется в то же время физическим и химическим законам неживого мира. Вот почему взаимозависимость причинных цепей, вызывающих случайные явления, намного богаче в биологии. В отделении случайного от необходимого теория вероятности, изучающая и устанавливающая законы случайных явлений, может произвести первый математический отбор опытных данных. Утверждения, проистекающие из теории вероятности, не имеют категоричной формы и не могут точно указать необходимой взаимной связи явлений. Эта особая задача принадлежит чисто биологическим и медицинским, клиническим и опытным методам. Поэтому в этих науках не нужно фетишизировать математический метод.

Можно предположить, что по мере своего развития биология сможет применять с пользой не только теорию вероятности, но и другие области математики.

Во второй части работы разбираются этапы перехода в научном исследовании от конкретного к абстрактному, а затем снова к конкретному, и отмечаются главным образом аспекты, присущие биологии и медицине.

О наблюдении указывается, что оно протекает всего лучше в благоприятной обстановке и после предварительного обострения чувствительности наблюдающего. Хорошо проведенное наблюдение подготовляет следующий этап: разработку наблюдаемого факта, заключающуюся в проверке его существования, очистке от случайных явлений, в разработке объясняющих его гипотез. Повторение факта наблюдения ведет к осуществлению первых двух пунктов. В оценке результатов повторения, в обосновании индуктивного обобщения, можно пользоваться математической статистикой. Ее контроль является активным элементом мышления на этом этапе.

За точным установлением факта наблюдения следуют объяснительные гипотезы. Они должны быть как можно более многочисленными, вполне покрывая факт наблюдения (максимальная гипотетическая поверхность). Гипотеза — существенное условие хорошо задуманого опыта. Опыт без гипотезы является научным нонсенсом. Гипотеза является исходным пунктом дедуктивного канала, на необходимости и особенностях которого особо настаивается. Вместе с гипотезой он представляет главный момент научного мышления. В конце его появляется рабочая гипотеза Во время ее проверки, то есть при сравнении ее с действительностью во время опыта, знание математических законов случайных явлений также может быть полезным.

Дальше показывается как чередуются в клиническом исследовании этапы научного познания: простое созерцание природы, чувственно усиленное созерцание — элементарное научное наблюдение, чувственно и логически усиленное созерцание спонтанного явления — заключительное научное наблюдение, чувственно и логически усиленное созерцание вызванного явления — научный опыт. До приступления к опыту, то есть „искусственному" созданию специальных условий, которые должны помочь получить известные ответы, необходимо удостовериться, что природа не создала их спонтанно. Другими словами, до того как приступить к опыту, следует исчерпать все возможности наблюдения. Отсюда огромное значение клиники для медицинских исследований.

Теория является обобщающим синтезом ряда точно проверенных гипотез.

Современная проблематика медицины включает главным образом хронические болезни, вызванные многими причинами, болезни, в которых отношения необходимого и случайного очень запутаны. Значит, можно сказать, что и с этой точки зрения медицина вступила в новую фазу своей эволюции и ее метод должен быть приспособлен к этой фазе.

В заключение автор настаивает на необходимости сохранить, в биологическом и медицинском научном исследовании, равновесие между конкретным и абстрактным моментами познания и на опасности умаления роли дедукции в этой области науки.

QUELQUES REMARQUES SUR LA MÉTHODE EN BIOLOGIE ET EN MÉDECINE

RÉSUMÉ

Dans la première partie de l'étude, l'auteur affirme que la médecine et la biologie sont entrées dans une nouvelle phase de leur développement, phase à laquelle l'application du calcul mathématique est non seulement possible, mais nécessaire. Le développement de la statistique mathématique et du calcul des probabilités fournit la possibilité de traiter mathématiquement les données expérimentales ou les résul-

tats des recherches générales dans le domaine de la biologie et de la médecine.

La complexité biologique est bien plus grande que celle du monde inanimé, car toute forme de mouvement de la matière possède ses lois propres, mais reconnaît aussi les lois des formes inférieures de mouvement. C'est pourquoi, tout en ayant ses lois propres, le monde biologique est soumis en même temps aux lois physiques et chimiques du monde inanimé. Pour les mêmes raisons, l'interdépendance des enchaînements de cause à effet, générateurs de phénomènes contingents, est bien plus riche en biologie. Pour séparer le contingent du nécessaire, le calcul des probabilités, qui étudie et établit les lois des phénomènes contigents, peut réaliser un premier tri mathématique des données expérimentales. Les affirmations qui découlent du calcul des probabilités n'ont pas une forme catégorique, ni ne peuvent indiquer avec précision le lien nécessaire entre les phénomènes. Cette tâche spéciale revient aux méthodes proprement biologiques et médicales, cliniques et expérimentales. C'est pourquoi il faut se garder de faire de la méthode mathématique une espèce de fétiche, en ce qui concerne ces sciences.

Tout laisse supposer que, au cours de son développement, la biologie arrivera à appliquer avec succès d'autres branches des mathématiques encore que le calcul des probabilités.

Dans la seconde partie, l'auteur examine les étapes du passage du concret à l'abstrait puis, de nouveau, au concret, au cours de la recherche scientifique, en insistant surtout sur les aspects particuliers de la biologie et de la médecine.

En ce qui concerne *l'observation*, celle-ci se développe le mieux dans un cadre propice et après sensibilisation préalable de l'observateur. Une observation bien conduite est en faveur de l'étape ultérieure : *l'exploitation du fait d'observation*, qui consiste à en vérifier l'existence, à le débarasser des phénomènes contingents, à élaborer et mettre au point les hypothèses explicatives. *La répétition du fait d'observation* mène à la réalisation des deux premiers points. Pour apprécier les résultats de la répétition, pour justifier la généralisation inductive, on peut se servir de la statistique mathématique. Le contrôle qu'elle réalise est un élément actif de la pensée à cette étape.

Après avoir correctement établi le fait d'observation, on passe aux hypothèses explicatives. Celles-ci doivent être aussi nombreuses que possible, afin de recouvrir entièrement le fait d'observation (*surface hypothétique maximum*). L'hypothèse est une condition essentielle d'une expérience bine conçue : une expérience sans hypothèse est un non-sens scientifique. L'hypothèse est le point de départ d'un *canal déductif*, au bout duquel apparaît *l'hypothèse de travail*. Pour vérifier celle-ci, c'est-à-dire pour en effectuer la comparaison avec la réalité, dans le cadre d'une expérience, la connaissance des lois mathématiques des phénomènes contaîgents peut aussi avoir son utilité.

Suit l'exposé de la manière dont se succèdent, au cours de la recherche clinique, les étapes de la connaissance scientifique.

L'ensemble des problèmes actuels de la médecine comprend particulièrement des maladies chroniques, dues à des causes multiples, maladies dans lesquelles les relations entre nécessité et contingence sont fortement intriquées. On peut donc affirmer qu'à ce point de vue aussi la médecine est entrée dans une nouvelle phase de son évolution ; sa méthode doit donc être adaptée à cette phase.

En conclusion, l'auteur insiste sur la nécessité de maintenir au cours de la recherche scientifique, biologique et médicale, un équilibre entre le moment concret et le moment abstrait de la connaissance et sur le danger qui consiste à minimiser le rôle de la déduction dans ce domaine scientifique.

CU PRIVIRE LA CONCEPȚIA DETERMINISTĂ ÎN MEDICINĂ A DR. GHEORGHE MARINESCU

DE

BENONE I. DUȚESCU

Problema concepției filozofice și a metodei ocupă în orice domeniu de activitate științifică un loc central. Dacă ne putem mîndri cu faptul că mari oameni de știință din domeniul medicinii au înscris pagini de glorie ridicînd prestigiul țării noastre în fața științei mondiale, este de datoria noastră să cercetăm, să descoperim izvoarele teoretice și activitatea practică din care s-a alimentat gîndirea acestor cercetători. Studiul de față are scopul de a analiza de pe pozițiile filozofiei marxist-leniniste modul în care teoria materialistă a lui I.P. Pavlov a contribuit — ca izvor teoretic — la formarea concepției deterministe a marelui nostru savant prof. dr. Gheorghe Marinescu, de la a cărui moarte se împlinesc anul acesta douăzeci de ani.

Nu intenționăm să facem o analiză generală a concepției prof. Gh. Marinescu[1], ci să ne oprim asupra unui singur aspect al concepției sale — acela al determinismului, iar cercetarea să o limităm la lucrările publicate în studiul unei singure boli : isteria. Este însă necesar — pentru a arăta căror teze și concepții idealiste se opunea orientarea deterministă în medicină a profesorului Gh. Marinescu — să încercăm, deși doar în treacăt, să prezentăm unele aspecte ale filozofiei oficiale burgheze care se situa în problema cauzalității, a determinismului, pe poziții idealiste și metafizice.

O trăsătură specifică a luptei din țara noastră între concepțiile deterministe și indeterministe o constituie faptul că încercărilor filozofilor idealiști de a promova indeterminismul, li s-a opus — destul de hotărît — poziția unor oameni de știință de reputație mondială, care au apărat determinismul cu argumente din domeniul lor de cercetare științifică.

★

[1] Studii asupra operei și a concepției prof. Gh. Marinescu au fost comunicate de acad. A. Kreindler, acad. C. I. Gulian, T. Dobrin ș.a.

Lupta dintre materialism și idealism în medicină — în biologie în general — s-a intensificat odată cu apariția darwinismului, luînd cele mai diferite forme de manifestare. Idealismul a încercat pe toate căile să speculeze limitele și lipsurile teoriilor materialiste din acea vreme, criticînd și prezentînd drept teorii materialiste întotdeauna pe cele mai vulgare, pe cele mai slab închegate. Totodată idealismul s-a străduit să interpreteze prin prisma sa filozofică descoperirile noi pe care le făcea biologia.

Datorită unei necorespunzătoare pregătiri filozofice sau datorită unei anumite poziții de clasă pe care se situau, unii biologi sau medici s-au aliat idealismului subscriind la o serie de asemenea concepții ca de pildă indeterminismul, vitalismul, creaționismul, formînd un front comun de luptă a idealismului împotriva cercetătorilor care, situîndu-se pe poziția unui materialism naturalist, au susținut determinismul în biologie.

Merită atenție particularitățile disputei ce a avut loc în țara noastră în jurul problemei determinismului, deoarece în această dispută s-au angajat medici, biologi, filozofi, sociologi etc., iar multe din argumentele în favoarea determinismului aduse cu mai bine de douăzeci de ani în urmă sînt valabile și folositoare în lupta noastră de azi pentru dezvoltarea biologiei materialiste.

Este o mare mîndrie a culturii și științei noastre progresiste din trecut, faptul că în apărarea determinismului s-au angajat cei mai valoroși oameni de știință. Începînd cu Grigore Ștefănescu, Ștefan Mihăilescu, Paul Vasici — adepți și apărători ai darwinismului — continuînd cu întreaga pleiadă de biologi darwiniști care au luptat de pe poziții deosebit de înaintate pentru apărarea darwinismului, cum au fost : Racoviță, Voinov, dr. Leon la lupta cărora s-au aliat fiziologi ca prof. Athanasiu, medici ca Babeș, Marinescu, Parhon și terminînd cu o serie de valoroși medici și biologi din zilele noastre, fiecare își are meritul său de a fi contribuit într-o anumită măsură la această luptă care prin amploarea, prin valoarea forțelor angrenate rămîne o pagină importantă a înfruntării celor două concepții filozofice în biologia din țara noastră.

Ceea ce aduce nou în vremea aceea profesorul Gheorghe Marinescu (1864—1938) în apărarea determinismului este că el se sprijină și face cunoscut teze, realizări ale fiziologiei pavloviste, fiziologie care a reușit într-adevăr să aducă argumente convingătoare și puternice în favoarea concepției deterministe, să ridice această concepție — din punct de vedere naturalist științific — pe un plan superior.

★

Îndoielile lui Heisenberg și Edington asupra determinismului în fizică au avut răsunet și în țara noastră în fizică și biologie, angajînd în dispută profesori universitari și academicieni. Pe profesorul Marinescu îl găsim situat ferm pe pozițiile de apărare a determinismului, concepție pe care o promovează de la catedră ca profesor, de la tribuna Academiei, ca membru al acesteia, prin conferințe și articole ca cetățean

devotat tradițiilor materialiste ale țării sale și care a înțeles să ducă mai departe și să dezvolte aceste tradiții.

Filozofii idealiști din țara noastră au adus multe osanale teoriei indeterministe, încercînd să dovedească cu ajutorul metafizicii valabilitatea indeterminismului. Filozofii idealiști ca profesorul I. Petrovici, Gr. Tăușan ș.a. au scris articole speciale de apărare a indeterminismului.

„Dacă a cunoaște însemnează a pune în legătură, a scoate lucrurile din izolare, a le introduce într-o țesătură — a ști înseamnă a unifica"[1] — spunea I. Petrovici într-o conferință ținută în 1925. El recunoaște că științele pozitive se ocupă de cunoașterea anumitor fenomene, anumitor probleme, dar ca să le cunoască, trebuie să le unifice chipurile — iar aceasta este doar o unificare parțială a aspectelor realității, pentru că științele naturii îmbrățișează numai „felii", anumite aspecte ale realității. Deci fiecare știință pozitivă unifică fenomenele respective ale domeniului său de cercetare, formînd o grupă de fenomene unificate, iar grupele trebuie și ele la rîndul lor unificate, „trebuiesc introduse într-o vastă țesătură de ansamblu", țesătură care se găsește" dincolo de domeniul fenomenelor percepute, ... în împărăția metafizicei" [2].

I. Petrovici idealizează realitatea în sensul că aceasta ar fi orînduită și condusă de noțiuni abstracte, create de mintea omenească. Biologia, de pildă, s-ar folosi de „concepte ca ereditatea, forța vitală, ideile directive și altele", toate creații mintale dar care conduc fenomenele biologice, le unifică.

Deci construcția mentală pentru I. Petrovici are sens de forță unificatoare, conducătoare a realității. Pentru a armoniza fenomenele, noi — chipurile — putem să creăm cele mai abstracte noțiuni, cu care apoi punem ordine în natură. Dar ca să nu pară vulgar, și pentru a da un caracter „obiectiv", „valabil", „științific" acestei construcții mentale, adică de a distinge fanteziile de o „construcție metafizică" ce „prezintă valoare obiectivă", I. Petrovici dă și criteriul după care ar putea fi deosebite teoriile adevărate de teoriile fanteziste. Exprimă adevărul, scria el, „acele teorii metafizice care introduc cît mai multă armonie, cît mai multă unitate și cît mai mare coherență în faptele cosmice, pe care voiesc a le explica"[3]. Acest criteriu de valorificare a concepțiilor metafizice este însă o camuflare a unei poziții de clasă burgheze, este reflexul teoriei „unificării sociale" într-un stat capitalist.

Filozofia materialistă — bazată în mod real pe datele științelor naturii — susține că unitatea din natură există în mod independent de cel care studiază natura. Teoriile, concluziile cercetătorului *nu* ele introduc unitatea în natură, ci — în măsura în care sînt juste, științifice, — *ele reflectă* unitatea din natură, unitate și armonie care trebuie înțelese în sens dialectic.

Idealiștii — în cazul nostru concret I. Petrovici — aminteau de afirmațiile unor oameni de știință, dar de acele afirmații care nu erau în

---

[1] I. Petrovici, *Felurite*, București, 1928, p. 13.
[2] *Ibidem* p. 14.
[3] *Ibidem*, p. 15.

concordanță cu cercetările proprii, concrete ale savantului respectiv ci erau doar încercări nereușite de generalizare ale anumitor cercetări. De aceea nu ne miră de ce I. Petrovici vede meritul de seamă al lui H. Poincaré în faptul „de a fi atenuat trufia legilor științifice" adică tocmai cu ceea ce Poincaré a greșit față de știință.

Apărînd o societate care în mod obiectiv trebuie să cedeze locul alteia, Petrovici se străduiește — adunînd cu grijă toate inepțiile idealiste — să fluture ideea de mult infirmată de către cercetările științifice din diferite domenii și de practică — cum că spiritul ar prescrie legi naturii, că „spiritul nostru — scria el — nu mai este prizonierul ci autorul lor (al legilor—*B.D.*)"[1]. Este cît se poate de clară poziția idealistă a lui Petrovici. Ceea ce nu reușește el să facă este aceea că nu aduce nici un argument, nici un fapt care să susțină aceste teze idealiste. Concepția sa filozofică — metafizică — așa cum o numește el, se găsește chipurile dincolo de sfera faptelor sensibile, dincolo de domeniul fenomenelor percepute. Această construcție subiectivistă (idealistă) este expresia unei „nevoi de explicare cauzală". Or, după Petrovici, științele pozitive satisfac doar în parte această nevoie de explicare cauzală, pe cînd metafizica ar ajuta omului să-și explice probleme de cauzalitate pe care științele pozitive nu le pot rezolva. Este singura motivare pe care Petrovici o aduce și care desigur este departe de a putea da o bază științifică întregii sale metafizici.

Pe linia metafizică și idealistă a interpretării cauzalității, a negării unui determinism al întregului univers, s-au situat și alți filozofi din țara noastră care au sprijinit prin filozofia lor, regimul burghezo-moșieresc.

Gr. Tăușan—un alt filozof burghez — arată că noțiunea cauzalității este ... „un comandament intern al sufletului omenesc și o formă a rațiunii"[2] elogiind pe Kant care a fixat noțiunea „de cauză, în sfera conceptelor înnăscute"[3].

Acești filozofi nu puteau nega faptul deosebit de evident că totuși între fenomene există anumite legături, există o anumită succesiune; ei recunosc în ultima instanță existența anumitor raporturi de la cauză la efect, „raporturi care produc noțiunea de lege în știință". Și puși în fața acestor „opinii sceptice" cum numesc ei aceste puncte de vedere, ezită să insiste asupra lor, grăbindu-se să declare că „în acest mare cortegiu de fapte pus în raport cauzal, în această defilare de existențe unite prin succesie, lipsește de multe ori cunoștința cauzei cauzelor, adică în lanțul infinit al succesiei dintr-un fenomen și altul se merge pe o linie descendentă fără viziunea sfîrșitului ei, dar și fără putința intuiției unui început, deschizător de drumuri în sfera faptelor ce se succed[4]". Observăm că aici filozoful idealist pus în fața cauzalității ce nu poate fi tăgăduită, se refugiază la „cauza cauzelor", adică la mult vînturata idee a cauzei primare, a lui dumnezeu.

---

[1] I. Petrovici, *op. cit.*, p. 39.
[2] Gr. Tăușan, *Filozofii romîni și străini*, Buc., Ed. Casa Școalelor. p. 57.
[3] *Ibidem*, p. 93.
[4] *Ibidem*, p. 94.

Aceste sumare spicuiri din filozofia idealistă burgheză din țara noastră credem că pot totuși dovedi eforturile pe care filozofii idealiști le făceau pe linia unei explicări și înțelegeri idealiste a mersului natural și a înlăturării cauzale a proceselor ce au loc în natură, făcînd tot posibilul să lase pe undeva deschisă portița spre „cauza finală" — spre dumnezeu. Lor li s-au alăturat unii biologi sau medici, cum a fost de pildă profesorul Paulescu, care își puneau în mod fățiș sarcina de „a demonstra" cu ajutorul fiziologiei, existența lui dumnezeu, ceea ce bineînțeles că nu a reușit să facă. Paulescu susținea de pildă că viața are două cauze: una imediată — sufletul, alta primordială — dumnezeu. Deși are unele cercetări apreciate pozitiv și care sînt singurele sale realizări care au rămas valabile — profesorul Paulescu este un exemplu de cum filozofia idealistă, poziția de clasă reacționară pe care o apăra, poate face dintr-un cercetător un apărător al celor mai neștiințifice teze vitaliste, fideiste, animiste.

Cu totul pe altă poziție s-au situat însă cercetători de seamă din domeniul biologiei în studierea și interpretarea fenomenelor biologice. Ei au cercetat atent aceste fenomene, s-au străduit să explice mersul lor, așa cum l-au observat și descoperit. Unul din acești cercetători a fost marele nostru savant, profesorul dr. Gheorghe Marinescu.

★

Profesorul Gheorghe Marinescu a reușit să aplice cu succes în cercetarea sa științifică o concepție materialistă în care se evidențiază determinismul, concepție pe care nu numai că a apărat-o în mod teoretic, dar pe baza ei a interpretat și explicat o serie de procese în organismul uman sănătos sau bolnav.

Nu ne vom opri de pildă asupra unei valoroase comunicări ținută la Academia Romînă la 19 noiembrie 1937, intitulată *Determinism și cauzalitate în domeniul biologiei* și care este de fapt răspunsul prof. Marinescu la teoria principiului incertitudinii, susținută de profesorul V. Vîlcovici la o ședință a Congresului pentru înaintarea științelor, la care participase și Gheorghe Marinescu.

Vom limita analiza noastră la contribuția pe care a adus-o profesorul Marinescu și școala de neurologie condusă de el la explicarea și interpretarea materialistă a isteriei. Considerăm că activitatea școlii de neurologie din țara noastră efectuată în studiul cercetării acestei boli reprezintă un răspuns concret, de pe poziții materialiste, la eforturile filozofilor idealiști care căutau pe toate căile — așa cum foarte pe scurt am arătat și noi — să apere și să propage idealismul în rîndul oamenilor de știință.

După cum se știe, isteria a constituit una din problemele de neurologie cele mai dezbătute. Din punct de vedere filozofic, concepțiile emise pînă la Pavlov asupra mecanismului isteriei erau idealiste. Necunoscînd dinamica corticală și legile proprii ale activității nervoase superioare, marii psihiatri care au un rol deosebit în adunarea de material faptic și clasificarea lui în domeniul isteriei, au dat mecanismului de producere a acesteia, interpretări nejuste, metafizice, idealiste.

O serie de mari neurologi și psihiatri ca : Charcot, Bernheim, Babinschi aduc un aport însemnat în descrierea și delimitarea fenomenelor isterice. Se știe că Charcot a fost acela care a remarcat rolul sugestiei în isterie. Toți acești autori — cu tot aportul lor deosebit de prețios — nu au reușit să înțeleagă și să studieze mecanismul intim, fiziopatologia isteriei. Considerînd-o ca o maladie mintală pur psihogenă, ei aruncau un văl idealist care ținea în loc studiul aprofundat al isteriei. Freud, Kretschemer ș.a. mergînd pe drumul absolutizării instinctului sexual, îl considerau ca unicul principiu al isteriei. Aceasta mai mult a încurcat problema pentru că nu a adus elemente valoroase în lămurirea isteriei.

Babinschi, delimitează, în ultima instanță, fenomenele isterice numai la acele tulburări care pot fi provocate prin sugestie și vindecate prin persuasiune, ceea ce era prea îngust, limitat, sugestibilitatea — cu tot rolul său important în producerea fenomenelor isterice — nu le poate însă explica întru totul. A explica întreaga simptomatologie isterică prin sugestibilitate înseamnă a da o explicație idealistă, deoarece explică o manifestare psihică printr-o altă manifestare psihică, fără a ține seama de mecanismul fiziopatologic și de substratul material.

Precizăm că nu este vorba de a nega o anumită înlănțuire cauzală a factorilor psihici. Un fenomen psihic poate provoca alt fenomen psihic. Dar a considera cauza determinantă a unui fenomen psihic, a unui proces subiectiv, un alt fenomen psihic, duce la idealism. Orice fenomen psihic trebuie explicat și pus în raport cauzal cu procesele fiziologice care reprezintă baza materială a proceselor psihice. Or, acest lucru nu l-au înțeles vechii psihiatri care încercau să explice sugestibilitatea prin sine însăși, ruptă de substratul material care o produce. I.P. Pavlov, vorbind despre sugestibilitatea și autosugestibilitatea istericilor arăta că : „Aceste fenomene reprezintă excitația concentrată a unui anumit punct sau a unei anumite regiuni din emisferele cerebrale, în forma unei excitații anumite, a unei senzații sau a unei urme a acesteia (reprezentare), provocată fie de o emoție, adică de o excitație subcorticală, fie dinafară, fie provocată direct prin intermediul conexiunilor sau asociațiilor interne. Această excitație a dobîndit o importanță dominantă, neobișnuită și de neînvins"[1].

În problema isteriei se conturau clar cele două concepții : cea idealistă care ignora baza materială a fenomenelor isterice și concepția materialistă, elaborată de I.P. Pavlov, care explica aceste fenomene prin procesele corticale (materiale), demonstrînd determinismul fiziologic al întregii simptomatologii isterice.

În acest stadiu de cunoștințe și interpretări asupra isteriei se angajează în discuție și cercetarea științifică a prof. Gh. Marinescu, care reușește să atragă pe un drum original și spre o concepție nouă mulți neurologi din țara noastră grupați în jurul său.

Paginile scrise de Marinescu și elevii săi în clarificarea fiziopatologiei isteriei și apărarea unei concepții noi, științifice, care să explice în

[1] I. P. Pavlov, *Experiența a douăzeci de ani în studiul activității nervoase superioare a animalelor*. Ed. Acad. R.P.R., 1953, p. 496.

mod materialist mecanismul de producere al isteriei —aceste pagini sînt poate cele mai frumoase din literatura noastră medicală din trecut și de luptă pentru apărarea orientării materialiste în neurologie.

Marinescu găsește — e adevărat — adunat material prețios în problema isteriei. Ceea ce îl nemulțumește în primul rînd este însă prisma subiectivistă (psihologistă) prin care a fost interpretat acest material. Savantul romîn și-a dat seama că o asemenea gîndire nu poate avea sorți de izbîndă. De aceea el a fost de la început partizanul unei concepții fiziologice, căutînd să descopere în fiecare manifestare morbidă determinismul său fiziologic. Aceasta e o concepție profund materialistă — și aici se află una din cauzele principale ale succeselor științifice obținute de prof. Marinescu. Cu aceasta se dovedește că orice om de știință este mai aproape de succes și merge pe o cale cu atît mai rodnică, cu cît gîndirea sa științifică este pătrunsă de o orientare care să reflecte cît mai corespunzător mecanismul dialectic al fenomenelor pe care le studiază.

Prof. Marinescu a criticat pe acei savanți care se folosesc în cercetarea științifică de metode subiectiviste. El a considerat nesatisfăcătoare acele teorii psihologiste care încercau să explice mecanismul isteriei cum era de pildă teoria dedublării personalității a lui Pierre Janet, pitiatismul lui Babinschi, teoria reacției de apărare pe un fond hipobulic a lui Krestschmer, teza refulării sexuale emisă de Freud. Pe lîngă caracterul lor de unilateralitate, aceste ipoteze erau, în ultimă instanță, idealiste deoarece ignorau baza materială, procesele fiziologice ce stau la baza manifestărilor psihopatologice.

Din toate acestea reiese clar importanța deosebită a orientării noi, materialiste, pe care Marinescu o aduce în neurologie în general și în problema isteriei în special.

Se pot deosebi două etape în ceea ce privește activitatea științifică a prof. Marinescu și a unora dintre elevii săi în dezvoltarea concepției lor asupra mecanismului isteriei ; amîndouă aceste etape se caracterizează însă printr-o interpretare materialistă. Prima etapă — cuprinsă în jurul anilor 1900-1926 — cînd Marinescu și elevii săi luptă pentru orientare materialistă în neurologie, dar cu argumente și posibilități limitate. Ei sînt adepții unei gîndiri fiziologice, unui determinism fiziologic. În această etapă ei încă nu reușesc să descifreze mecanismul acestui determinism — ceea ce reușesc să facă în a doua etapă 1927-1937 —cînd luînd cunoștință de lucrări mai largi ale lui I. P. Pavlov studiază isteria în primul rînd și apoi o serie de alte boli nervoase cu ajutorul reflexelor condiționate. Prima etapă a pregătit — putem spune — pe cea de-a doua. Teoria lui I. P. Pavlov a fost aplicată într-o măsură mult mai mare în domeniul neurologiei în raport cu alte domenii ale medicinii din țara noastră, tocmai pentru că acest domeniu era îndeajuns de pregătit și însăși dezvoltarea neurologiei s-a făcut în mod necesar în direcția pavlovismului.

În primele studii ale sale asupra isteriei, prof. Marinescu este preocupat — și această preocupare reușește să o insufle multor colaboratori ai săi — de a găsi determinismul fiziologic al fenomenelor isterice, deoarece el considera — situîndu-se pe o poziție materialistă — că fenomenele

observate în isterie nu se pot explica numai prin tulburări ale vieții psihice. Prin urmare, problema de bază pe care și-o puneau cercetătorii romîni era nu de a merge pe linia explicării unui act psihic, unui fenomen al vieții psihice printr-un alt fenomen psihic, cum făcea școala neurologică franceză. Idealismul consta tocmai în acest „determinism psihologic" pe care nu îl acceptă școala noastră de neurologie. „Ipoteza unui determinism fiziologic al isteriei a fost profesată de prof. dr. Gh. Marinescu în lecțiunile făcute de el la clinica bolilor sistemului nervos din Spitalul Colentina"[1]. Această mărturie a elevului său arată că Marinescu a fost nu numai partizan al unei orientări materialiste, dar de la catedra universitară el s-a străduit să insufle această orientare generațiilor de studenți care i-au audiat cursurile.

Monografia lui C. T. Iordănescu asupra isteriei, apărută în 1926, este o reușită sinteză a ceea ce creează în prima etapă școala neurologică din țara noastră în această problemă. Încă în acea perioadă cercetătorii romîni întrevăd o serie de elemente de bază, cu ajutorul cărora ei își argumentează poziția materialistă. Astfel se arată că în isterie este tulburat echilibrul dintre mecanismul cortical și cel subcortical, că în funcțiile scoarței cerebrale există un dezechilibru.

În lucrarea mai sus amintită se arată că prof. Marinescu era de părere că isteria trebuie să intre în cadrul fenomenelor cu un determinism fiziologic care atunci (1926) nu era încă bine cunoscut, dar care va putea și va trebui să fie bine cunoscut. Acest determinism a reușit să fie cunoscut prin lucrările lui I. P. Pavlov, care a adus lumină în dinamica corticală. „Cînd în 1927 a citit pentru prima oară monografia lui Pavlov asupra reflexelor condiționate, el (Marinescu — *B.D.*) a fost captivat nu numai de logica și de eleganța experiențelor marelui maestru, ci și de posibilitatea pe care o întrevedea de a găsi o explicație științifică materialistă, cu ajutorul metodei reflexelor condiționate, a unor probleme de neurologie care îl preocupau"[2].

Dacă pînă la această dată Marinescu se limita a vorbi în termeni elogioși despre Pavlov ca deschizător de drumuri noi în fiziologie și psihologie, de acum înainte și în special începînd cu anii 1929—1930 laboratorul și clinica sa cunoșteau o activitate științifică bogată și mult mai rodnică : studierea cu ajutorul reflexelor condiționate a diferitelor stări patologice din neurologie și psihiatrie.

Isteria este prima problemă care începe să fie clarificată cu ajutorul noii metode obiective. Oricînd găsea prilejul, prof. dr. Marinescu arăta însemnătatea studierii bolilor nervoase cu ajutorul metodei obiective a reflexelor condiționate. În studiul mecanismului fenomenelor isterice —scria prof. Gh. Marinescu — psihologia ca și psihanaliza nu sînt de natură ca ele singure să rezolve problema așa de complexă a psihonevrozelor și mai ales a isteriei. Proba este că aceste două metode, bazate pe interpretări care reies din cunoașterea fenomenelor subiective, n-au clari-

---

[1] C. T. Iordănescu, *Concepție nouă asupra isteriei*, București, 1926, p. 42.

[2] A. Kreindler, *Cuvîntarea ținută în ziua de 14 mai 1950 în ședința Secției de științe medicale a Academiei R.P.R.*

ficat cunoștințele noastre în materie de isterie, pe cînd fiziologia și biologia, prin mijlocul studiilor reflexelor condiționate și a reacțiilor vegetative au adus documente noi nu numai în domeniul isteriei dar și în al psihozelor în general.

După cum reiese din lucrările sale, următoarele elemente de bază au ajutat prof. Marinescu să ajungă la înțelegerea și explicarea fiziopatologiei isteriei, înțelegere care l-a dus la o concepție materialistă asupra fiziopatologiei isteriei și care a avut un mare răsunet chiar și în cercurile științifice medicale de peste hotare :

a) Cunoștințele noi asupra fiziologiei sistemului nervos extrapiramidal în urma studierii a numeroase cazuri de encefalită epidemică. Marinescu și elevii săi au știut să deosebească manifestările isteriforme postencefalitice de fenomenele isterice pure și să sublinieze totodată în mod just asemănarea dintre ele. Cu această ocazie cercetătorii romîni au făcut primul pas în înțelegerea dinamismului cortical, a legăturii cortico-subcorticală.

b) O serie de date adunate pînă în acel timp în legătură cu echilibrul endocrino-vegetativ și cu transmisia influxului nervos care au contribuit la adîncirea concepției sale materialiste.

c) Reflexele condiționate descoperite de I.P. Pavlov care au avut un rol important în formarea concepției închegate a școlii neurologice romînești asupra fiziopatologiei isteriei. În legătură cu aceasta trebuie făcută remarca destul de importantă că prof. Gh. Marinescu nu a copiat pur și simplu teoria lui I. P. Pavlov, ci a aplicat-o în mod original și creator la studiul isteriei. Este un merit care trebuie cu atît mai mult apreciat cu cît aceasta avea loc în condițiile interne în care ideologia dominantă idealistă alături de psihologia idealistă făcea eforturi de a distrage oamenii de știință de la aplicarea în studiu a metodelor obiective și interpretărilor materialiste. De asemenea formarea acestei concepții noua a fiziopatologiei isteriei se făcea negînd concepțiile idealiste care explicau isteria ca fiind o stare patologică direct legată de sugestibilitate.

Începînd din 1929—1930, Gh. Marinescu, A. Kreindler, O. Sager, M. Niculescu, L. Copelman ș.a. studiază diferite probleme ale legăturii dintre isterie și reflexele condiționate. Cercetările făcute cu ajutorul reacției psihogalvanice — (Marinescu și Copelman), studierea reflexelor condiționate prin metoda farmacodinamică (injecție cu hioscină) și alte cercetări confirmă că în isterie este vorba de o fixare a reflexelor condiționate în mod patologic, că în isterie este vorba de tulburări ale raporturilor dintre procesele corticale de excitație și inhibiție. Examenul stării afective a istericilor făcut cu ajutorul metodei reflexelor condiționate, a cronaxiei, a fenomenului psiho-galvanic și a psiho-diagnosticului Rorschah l-a dus pe Marinescu și pe elevii săi pe căile juste de explicare și interpretare a fiziopatologiei isteriei.

Aceste cercetări ale școlii neurologice de la noi permit explicarea justă a o serie de manifestări isterice: anestezia, hemiplegia, afonia, amnezia care sînt interpretate ca o consecință, ca o dominație a unui focar de inhibiție în centrele corticale respective, în timp ce o serie de manifestări ca accesele convulsive,contracțiunile sînt rezultatul dezinhibiției centrului

subcortical. Aceasta este consecința inhibării sau slăbirii centrului cortical respectiv care își pierde puterea frenatoare asupra centrilor subcorticali.

Ca și Pavlov, Marinescu arată că sugestia — în jurul căreia se învîrtea pînă atunci întreaga problemă a isteriei — nu este decît un reflex condiționat care la isterici se stabilește ușor și persistă în mod patologic datorită faptului că excitația corticală nu este urmată la timpul oportun de inhibiție.

Nu este necesar să intrăm în amănuntele acestei probleme. Din cele peste 20 de studii și comunicări ale neurologilor din țara noastră consacrate studiului isteriei cu ajutorul reflexelor condiționate putem desprinde două aspecte :

a) Aproximativ 20 studii și comunicări în problema studierii isteriei cu ajutorul reflexelor condiționate, apărute într-o perioadă relativ scurtă, de aproximativ 6—7 ani și în condiții de cercetare științifică nu atît de favorabile oferite de regimul trecut, arată atenția deosebită pe care cercetătorii în domeniul neurologiei din țara noastră au acordat-o acestei probleme. Studiile publicate exprimă modul creator în care a fost aplicată teoria lui Pavlov în neurologia din țara noastră, și reprezintă o contribuție originală la aplicarea și dezvoltarea teoriei lui I. P. Pavlov în științele medicale.

b) Această literatură a adus un mare serviciu răspîndirii pe de o parte a teoriei lui I.P. Pavlov, făcîndu-se cunoscut cu această ocazie superioritatea metodei obiective de studiu ; pe de altă parte a servit cauzei apărării și răspîndirii unei concepții materialiste în medicină.

Deși în general Marinescu nu a fost o fire polemică, totuși în domeniul problemei isteriei a luat o atitudine directă împotriva unor interpretări cu care nu era de acord.

În criticile pe care le aduce partizanilor teoriilor psihologiste arată că numai concepția fiziologică — teoria reflexelor condiționate — a reușit să clarifice geneza tulburărilor isterice, arătînd că la baza acestor tulburări stă un dezechilibru cortical și o fixare patologică (extrem de rapidă) a unor reflexe condiționate. În fiecare articol, Marinescu cît și colaboratorii săi, contribuie la critica subiectivismului, idealismului în neurologie și psihiatrie, fiind adepți ai orientării fiziologice, explicînd orice fenomen psihic prin procese fiziologice, materiale care stau la baza lor.

Este interesantă critica pe care o face Marinescu neurologului J. Froment (în *Revue neurologique*, nr. 4/oct. 1937), care era tributar vechilor concepții asupra isteriei. Marinescu face o frumoasă argumentare aducînd pe lîngă datele personale de clinică și laborator citate din Pavlov care întăresc tezele sale.

Se poate considera activitatea dusă de prof. Marinescu și de o serie de elevi ai săi, pentru fundamentarea explicației fiziopatologiei isteriei pe baza teoriei reflexelor condiționate, ca o activitate conștientă dusă pentru apărarea unei concepții materialiste, împotriva concepțiilor subiectiviste.

Dacă urmărim literatura medicală din acea vreme putem să observăm pe de o parte cum se încheagă și se îmbogățește cu fiecare nou studiu această concepție materialistă și cum fiecare articol ce apărea, cuprindea

un nou argument în plus în sprijinul tezei necesității studierii teoriei lui I. P. Pavlov. În studiile sale, prof. Gh. Marinescu nu s-a limitat numai la a confirma justețea teoriei pavloviste, ci a adus argumente noi, a studiat diferite boli psihice în lumina concepției materialiste a lui I. P. Pavlov.

Dacă de pildă în 1931 Gh. Marinescu, O. Sager și A. Kreindler arătau într-un articol că nu este vorba numai, în geneza manifestărilor isterice, de o fixare anormală a acestor reflexe dar că întreaga dinamică a scoarței cerebrale este alterată și intervine în determinismul simptomelor isterice,[1] ceea ce arată că autorii mai sus citați aveau deja o concepție justă asupra rolului dinamicii corticale, apoi în amplul și documentatul raport al prof. Marinescu prezentat la Congresul de neurologie din București, oct. 1936, intitulat *Fiziopatologia isteriei*, se ajunge — deși foarte palid — să se întrevadă rolul mediului social în determinismul tulburărilor psihice ale omului[2]. De asemenea în acest raport Gh. Marinescu este împotriva celor care negau realitatea unei asemenea stări morbide ca isteria. Hartenberg, de pildă, susținuse la Congresul de neurologie de la Bruxelles din 1935 că isteria pur și simplu nu există : „Isteria — arată el — nu este decît o maladie fantomă, care nu există, care n-a existat niciodată decît în imaginația celor care au descris-o"[3]. Argumentul său de bază era aprecierea dată de către el cum că există într-adevăr accidente datorite sugestiei, dar că sugestibilitatea nu este caracteristică isteriei și nu poate deci servi drept criteriu de a stabili un sindrom patologic net definit. Am luat acest exemplu de interpretare metafizică pentru a arăta cum neurologul mai sus citat a negat o realitate numai din cauză că nu putea să o explice.

Marinescu apără în raportul său din 1936 cîteva teze pavloviste cu ajutorul cărora combate atît concepția lui Hartenberg cît și alte orientări greșite. În primul rînd el arată că isteria — și precizează că acest lucru e clar pentru el — „nu se poate sustrage de la legile generale care guvernează biologia și psihologia". Să notăm aici concepția sa materialisată în ceea ce privește determinismul — cum că biologia și psihologia își au legile lor precise.

Din același raport reiese încrederea deosebită a lui Marinescu în posibilitatea cunoașterii fenomenelor, teză filozofică ce reiese de asemenea din concepția sa generală materialistă. De asemenea, trebuie subliniată ideea determinismului social pe care Marinescu o susține. „Concluziile principale — scrie el — care se degajă din observațiile și experiențele noastre asupra fiziopatologiei isteriei ne obligă să admitem că isteria este o realitate patologică, și ca atare, cu toată simptomatologia atît de variată a acestei afecțiuni, fenomenele sale trebuie studiate cu metode obiective și în lumina

---

[1] *Revue neurologique*, nr. 6/1931.

[2] Trebuie precizat că prof. Gh. Marinescu — deși recunoaște influența mediului social — ca factor determinant în ceea ce privește starea de sănătate sau boală — el nu a avut o viziune clară a esenței acestui mediu social. Poziția lui este însă deosebit de progresistă, deoarece arătînd influența nefavorabilă a mediului social din vremea sa, el arăta starea de incultură a maselor, mizeria socială, vorbind de „influența mediului social asupra unei victime (era vorba de țărănime — *B.D.*) care nu știe să se apere, care nu poate să se apere... împotriva unei societăți rapace și fără milă". Era societatea burgheză din vremea sa.

[3] Citat după J. Boisseau, *La presse médicale*, nr. 7/1936.

noilor achiziții în domeniul reflexelor condiționate și a cunoștințelor noastre actuale asupra constituției și transmisiei influxului nervos. A pătrunde în natura intimă a acestei maladii înseamnă a aprofunda natura omenească. Acest studiu ne permite să sezisăm mai bine mecanismul fenomenologiei isterice, *căci tot ceea ce se petrece în organismul nostru este consecința unui determinism care relevă pe de o parte ereditatea și pe de altă parte mediul social în care trăiește individul*" (subl. ns.—*B.D.*)[1].

Marinescu se declară nemulțumit de faptul că la congresul de la Bruxelles din 1935 nu a fost suficient scos în evidență „rolul reflexelor condiționate care după părerea noastră—scrie el în raportul său din 1936—este de o importanță capitală în determinismul manifestărilor isterice... cu toate că unii autori care au luat cuvîntul la Congres au atins în treacăt această chestiune".

Marinescu a criticat și s-a desolidarizat de o serie de încercări necorespunzătoare ale unor autori romîni de a explica isteria. Așa de pildă, dr. Radovici considera că la baza creierului, în formațiunile opto-striate vegetative și în căile extrapiramidale ar fi un adevărat aparat isterogen. Marinescu respinge această încercare „organicistă" (cum spunea el) de a explica isteria și subliniază că acesta nu e punctul de vedere al școlii romînești, ci punctul de vedere personal al dr. Radovici. Prof. Marinescu — criticînd punctul de vedere al dr. Radovici — un punct de vedere metafizic localicist — arată că nu e vorba de leziuni, de alterațiuni vizibile microscopice, ci mai probabil de modificări biochimice. De altfel pînă la urmă însuși dr. Radovici a recunoscut încă atunci că cea mai multă lumină în clarificarea problemei isteriei a adus-o totuși metoda reflexelor condiționate a lui Pavlov. Dr. Radovici a rămas pînă la urmă de partea concepției materialiste pe care a apărat-o în lucrările sale ulterioare. Într-un număr special consacrat isteriei revista franceză *L'encéphale* publică pe primul loc un articol al lui Marinescu în care face o interpretare materialistă a isteriei, după care urmează articolul lui Pavlov : *Încercare de interpretare fiziologică a isteriei.* Cu această ocazie, traducătorul studiului întocmit de Pavlov, Drabovitch, și-a permis să facă o observație cum că Pavlov și Marinescu ar fi ignorat fiecare lucrările celuilalt.

Nemulțumit de această apreciere greșită, Marinescu consideră necesar să răspundă, ceea ce face în articolul *A propos d'un travail de M. Pavlov ; Interprétation physiologique de l'hystérie*, publicat în *L'encéphale*, nr. 9 din 1933. Pe lîngă faptul că se declară din nou de acord cu lucrările lui Pavlov, Marinescu arată că departe de a fi ignorat lucrările acestuia, le-a acordat o mare atenție și în momentele în care s-a întîlnit cu Pavlov a discutat despre reflexele condiționate și aplicarea lor în neurologie. În plus el arată că i-a oferit lui Pavlov revista de neurologie din 1930 în care era publicat un articol al lui Marinescu. Pavlov luînd cunoștință de conținutul articolului „a fost foarte satisfăcut de aplicarea așa de exactă pe care noi am făcut-o teoriei sale a reflexelor condiționate asupra isteriei"[2].

---

[1] Gh. Marinescu, *Fiziopatologia isteriei*, Buc. 1936.

[2] Gh. Marinescu, *A propos d'un travail de M. Pavlov : Interprétation physiologique de l'hystérie. L'encéphale*, 9/1933.

Faptul că Pavlov a cunoscut personal lucrările școalei noastre de neurologie și a fost de acord cum s-a aplicat în interpretarea și explicarea unor boli, concepția sa fiziologică, a fost pentru cercetătorii romîni o garanție a faptului că se aflau pe drumul just al concepției marelui fiziolog.

Considerăm suficientă această sumară trecere în revistă a aportului adus de școala neurologică din țara noastră în fundamentarea materialistă a unei asemenea boli interpretată pînă atunci în mod idealist — cum a fost isteria, precum și în rolul jucat de școala neurologică romînească — în legătură cu problema isteriei — de a fi ajutat la cunoașterea și răspîndirea teoriei lui I. P. Pavlov în cercurile largi medicale din țara noastră și străinătate.

În presa medicală străină se recunoștea că „membrii eminenți ai școlii neurologice romîne" au adus un aport original și valoros în lămurirea fiziopatologiei isteriei. Autorul articolului din *La presse médicale*[1] trecînd în revistă o serie de concepții emise în legătură cu explicarea genezei isteriei, arată că școala neurologică romînească s-a impus în lumea medicală prin concepția sa fiziologică asupra isteriei.

★

Concepția materialistă a prof. Gh. Marinescu a răspuns direcțiilor progresiste spre care tindeau, în dezvoltarea lor, științele naturii din țara noastră. Condițiile sociale ale epocii în care a trăit prof. Gh. Marinescu au influențat gîndirea lui, fapt prin care trebuie cercetate și explicate unele manifestări contradictorii în viața și opera marelui nostru neurolog[2].

În ansamblul său, gîndirea prof. Gh. Marinescu a explicat pozițiile înaintate ale intelectualității progresiste, a exprimat materialismul naturalist al omului de știință care în ciuda unor eforturi deosebite ale claselor exploatatoare, nu l-au putut apropia nici pe linie ideologică, nici politică de partidele lor. De aceea, documentele epocii în care a trăit și lucrat prof. Gh. Marinescu demonstrează că cercurile conducătoare din Romînia burghezo-moșierească nu au încurajat activitatea marelui nostru om de știință. Însuși prof. Marinescu a înțeles adevărata cauză a poziției partidelor burgheze față de el : „Dacă am fost lăsat în voia soartei, cauza o recunosc, rezidă în greșeala mea căci n-am făcut politică de partid care mi-ar fi asigurat alte condiții de muncă... "

„Regretatul meu elev și coleg prof. Dinu Ionescu mi-a spus, odată, să fac un gest și a doua zi voi avea o clinică de boale nervoase bine înzestrată. Gestul era să mă înscriu în partidul lui Take Ionescu"[3].

Prof. Marinescu a opus o rezistență hotărîtă și conștientă față de promisiunile ce i se făceau — de a fi făcut înalt demnitar, dacă se înscria în

[1] J. Boisseau, *La presse médicale*, nr. 7/1936.

[2] Trebuie precizat că datorită condițiilor extrem de nefavorabile create de regimul burghezo-moșieresc, atît prof. Gh. Marinescu cît și elevii săi au întîmpinat dificultăți serioase în cunoașterea realizărilor științei medicale sovietice (a neurologiei și fiziologiei în special) în perioada dintre cele două războaie mondiale. Aceasta este una din cauzele pentru care neurologii din țara noastră nu au cunoscut în acea vreme, întrutotul, teza lui Pavlov cu privire la cel de-al doilea sistem de semnalizare și în special explicarea isteriei nu numai ca o fixare patologică a unor reflexe condiționate dar și ca o dereglare dintre primul și cel de-al doilea sistem de semnalizare.

[3] *Scurtă privire obiectivă asupra vieții și operei D-lui prof. Gh. Marinescu*, p. 9.

partidele burgheze. „Un elev al meu... scrie prof. Gh. Marinescu — a fost vizitat cîndva de un domn Ministru făcînd parte dintr-un partid politic, care i-a comunicat că, dacă voiesc să mă înscriu în partidul său, mi se va da o înaltă demnitate. Am refuzat"[1]. Poziția socială a prof. Marinescu, ideile pe care el le apăra erau în totală opoziție cu năzuințele reacționare ale acelor partide.

În această perioadă, un rol de seamă în organizarea și conducerea luptei ideologice împotriva idealismului și pentru promovarea ideilor înaintate în știință l-a avut P.C.R.

Pe lîngă activitatea desfășurată în condițiile de adîncă ilegalitate, partidul a reușit să-și spună cuvîntul și prin intermediul a o serie de organizații legale de masă sau prin intermediul unor ziare și reviste conduse sau influențate de P.C.R.

O asemenea organizație legală de masă la care și-au dat adeziunea savanți și oameni de cultură a fost *Liga contra prejudecăților* (1935). Își trimit adeziuni la această organizație foarte mulți medici, ceea ce dovedește negarea de către ei a propagandei oficiale, încărcată de misticism, iar printre primii aderenți la această organizație se află prof. Gh. Marinescu.

Adeziunea prof. Gh. Marinescu la această organizație legală a P.C.R. are o anumită semnificație arătînd că partidul clasei muncitoare a reușit în acea perioadă să grupeze oameni de știință valoroși în acțiuni legale care aveau de scop lupta împotriva ignoranței.

★

Prin realizările sale științifice, școala neurologică din țara noastră a înscris pagini de cinste în istoria medicinii; un merit tot atît de mare este și acela de a fi apărat și promovat cu succes materialismul în medicină. Valorificarea tradițiilor materialiste ale științei din Romînia ne ajută nu numai să înțelegem trecutul dar să și luptăm cu succes pentru apărarea și promovarea materialismului în știință în condițiile deosebit de favorabile create în țara noastră de regimul de democrație populară. Oamenii de știință au astăzi la îndemînă cea mai puternică armă teoretică — materialismul dialectic, călăuză sigură în orice domeniu de cercetare științifică.

Valorificînd moștenirea științifică și însușindu-și filozofia marxist-leninistă, cercetătorii aduc astăzi contribuții noi și valoroase care fac cinste științei din patria noastră.

О ДЕТЕРМИНИСТСКОМ ВОЗЗРЕНИИ Д-РА Г. МАРИНЕСКУ В МЕДИЦИНЕ

КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ

Борьба детерминизма с индетерминизмом входит в историю мышлениянв Румыниии, как значительная страница борьбы материализма с идеализмом. Одной из особенностей этой борьбы является то, что фило-

[1] *Scurtă privire obiectivă asupra vieții și operei D-lui Gh. Marinescu*, p. 10.

софам индетерминистам и биологам и медикам, примкнувшим к индетерминистскому мировоззрению, противостали многие ученые, защищавшие детерминизм с позиций своих областей научного исследования.

Одним из виднейших ученых страны, защищавших детерминизм, сознательно и решительно восставших против индетерминизма, был и проф. д-р Г. Маринеску.

Философы, как И. Петрович и Г. Тэушан, защищавшие индетерминизм, не дали ничего нового в своей аргументации в защиту индетерминизма.

Зато проф. д-р. Г. Маринеску опирался в своей аргументации на учение Павлова, внесшего новые и убедительные данные в защиту детерминистского взгляда.

Это ясно видно из анализа медицинского взгляда проф. Г. Маринеску на истерию. Он опровергает психологические взгляды при интерпретации этой болезни и борется за материалистическую интерпретацию, утверждая, что в основе психических процессов — нормальных или патологических — находятся процессы физиологические.

Всякая психическая болезнь — и это ясно и при истерии—обусловлена в конечной причине нарушениями динамики коры.

Детерминистские философские медицинские взгляды проф. Г. Маринеску высоко оцениваются всем мировым медицинским общественным мнением, и за ними признается заслуга того, что они были шагом вперед в защите и продвижении детерминистских взглядов.

В физиологическом детерминизме проф. Г. Маринеску, хотя и с некоторыми ограничениями, видит и роль социальной среды, социальных условий и культуры.

Он защищает передовые медицинские взгляды и отклоняет попытки буржуазных политиков завербовать его в буржуазные партии того времени. По своему общему мировоззрению проф. Г. Маринеску был близок к идеологии рабочего класса. Поэтому он примыкает к „Лиге против предрассудков", легальной организации КПР, имеющей целью борьбу против невежества и суеверий.

Научная деятельность проф. Г. Маринеску является с философской точки зрения славной страницей, вписанной большим ученым в дело борьбы материализма против идеализма, разгрома индетерминизма детерминистскими взглядами.

DE LA CONCEPTION DÉTERMINISTE EN MÉDECINE DU Dr. G. MARINESCO

RÉSUMÉ

La lutte entre le déterminisme et l'indéterminisme s'inscrit dans l'histoire de la pensée en Roumanie comme une page importante de la lutte entre le matérialisme et l'idéalisme. L'une des particularités de cette lutte est l'opposition de nombreux savants, qui ont défendu le déterminisme

à partir des positions qu'ils occupaient dans le domaine de leurs propres recherches scientifiques, aux philosophes indéterministes et à certains biologistes et médecins qui avaient embrassé cette conception indéterministe.

L'un des plus grands savants roumains, qui a défendu le déterminisme, se dressant consciemment et fermement contre l'indéterminisme, fut le Professeur G. Marinesco.

Des philosophes tels que I. Petrovici et Gr. Tăușan, qui ont soutenu l'indéterminisme, n'ont rien apporté de nouveau avec leurs arguments en faveur de ce dernier.

Par contre, le Professeur G. Marinesco s'est appuyé dans son argumentation sur la théorie de Pavlov, qui a, en effet, fourni des données nouvelles et convaincantes à l'appui des conceptions déterministes.

Le fait ressort clairement de l'analyse de la conception médicale du Professeur Marinesco sur l'hystérie. Il repousse les conceptions psychologistes dans l'interprétation de cette maladie et milite en faveur d'une interprétation matérialiste, affirmant que les processus psychiques — normaux ou pathologiques — reposent sur des processus physiologiques.

Toute maladie psychique — et cela est tout aussi évident pour l'hystérie — est déterminée, en fin de compte, par des troubles de la dynamique corticale.

La conception médicale philosophique déterministe du Professeur Marinesco est appréciée par l'ensemble de l'opinion médicale mondiale ; son œuvre a le mérite, unanimement reconnu, de marquer un pas en avant, pour étayer et promouvoir la conception déterministe.

Dans ce déterminisme physiologique, G. Marinesco voit également — quoique entre certaines limites — le rôle du médecin social, des conditions sociales et de la culture.

Il professe des conceptions médicales avancées, progressistes, et repousse les tentatives des politiciens bourgeois de l'attirer dans les partis bourgeois de l'époque. Par sa conception générale, le Professeur Marinesco s'est situé aux côtés de la classe ouvrière. Ainsi, il adhéra à la « Ligue contre les préjugés », organisation légale du P.C.R., dont le but était de lutter contre l'ignorance et les superstitions.

L'activité scientifique du Professeur Marinesco représente, au point de vue de la philosophie, une page glorieuse, ajoutée par un grand savant, à la lutte du matérialisme contre l'idéalisme, pour l'infirmation de l'indéterminisme par les conceptions déterministes.

DESPRE ÎNSEMNĂTATEA ÎNDRUMĂRII DE CĂTRE PARTID A ARTEI ŞI LITERATURII

DE

GR. SMEU

Materialismul istoric, generalizînd experienţa diferitelor tipuri de revoluţie socială, demonstrează că, în formaţiunile presocialiste, schimbările în baza economică preced răsturnarea puterii politice vechi.

Deoarece revoluţia socialistă are ca scop desfiinţarea proprietăţii private şi a oricărei exploatări a omului de către om, înlocuirea bazei şi suprastructurii burgheze prin baza şi suprastructura socialistă nu se poate desfăşura pe aceeaşi cale ca în formaţiunile sociale presocialiste. Revoluţia socialistă începe cu răsturnarea puterii politice a burgheziei, cu instaurarea puterii politice a proletariatului. Fenomenul este pe deplin explicabil, deoarece baza socialistă nu poate să apară sub forma unui sector cristalizat în cadrul societăţii capitaliste. Odată instaurată, dictatura proletariatului este folosită ca instrument pentru transformarea şi lichidarea bazei vechi, capitaliste, a societăţii şi pentru crearea bazei noi, socialiste, este folosită pentru înfăptuirea revoluţiei economice şi culturale.

Încă în 1902, combătînd teoria oportunistă a spontaneităţii şi „economismul", Lenin a subliniat că proletariatul nu poate construi socialismul decît după instaurarea dominaţiei sale politice. Teza leninistă evidenţiază, cu alte cuvinte, prioritatea politicii asupra economiei, ceea ce — trebuie să amintim pentru a evita confuziile — nu înseamnă o încălcare a tezei marxiste care afirmă caracterul determinant al bazei în raport cu suprastructura. Referitor la acest aspect al problemei, materialismul istoric arată că suprastructura socialistă nu apare pe loc gol ci, avîndu-se în vedere acţiunea legii obiective a concordanţei obligatorii a relaţiilor de producţie cu caracterul forţelor de producţie, ea se creează şi se dezvoltă în procesul sfărîmării şi transformării bazei economice vechi.

Din cele de mai sus se desprinde ideea că statul socialist — instrument al dictaturii proletariatului — ca element suprastructural, are un

rol deosebit în înfăptuirea revoluției economice și a celei culturale, în procesul general al construirii socialismului. Forța care conduce acest stat și determină orientarea sa este partidul clasei muncitoare. Ideea conducerii și organizării de către partidul de tip nou a tuturor victoriilor poporului pe tărîm economic, politic și cultural este una din cuceririle cele mai importante ale învățăturii marxist-leniniste.

Corespunzînd cerințelor dezvoltării sociale, politica partidului constituie expresia cea mai înaltă a năzuințelor tuturor maselor muncitoare. Tocmai de aceea, partinitatea proletară, în orice domeniu de activitate, de creație, nu poate fi considerată ca ceva exterior și opus domeniului respectiv. Libertatea de a munci, de a crea, în scopul construirii socialismului, se identifică cu strădania de a înfăptui în mod principial politica partidului, interesele sale. Neacceptarea acestei idei, are, în ceea ce privește consecințele ei practice, o semnificație precisă, greu de ascuns : militarea pentru traducerea în viață a unor interese sociale opuse, străine năzuințelor maselor muncitoare. Iată de ce tendința unor revizioniști contemporani de a proclama „libertatea totală" a diferitelor domenii de activitate în sensul „neamestecului" partidului în conducerea și orientarea acestor domenii este profund dăunătoare luptei oamenilor muncii pentru construirea socialismului.

★

Arta și literatura realist - socialistă — importante domenii ale creației culturale în epoca construirii socialismului — își datorează rodnica lor dezvoltare conducerii de către partidul clasei muncitoare. În înfăptuirea acestei conduceri, partidul s-a călăuzit și se călăuzește după principiul leninist al partinității literaturii și artei. „Ce este, așadar, acest principiu, principiul literaturii de partid? Este principiul potrivit căruia pentru proletariatul socialist literatura nu numai că nu poate fi un instrument al unor persoane sau al unor grupuri pentru stoarcere de profit, dar în general nu poate fi o chestiune individuală, independentă de cauza generală a proletariatului — scrie Lenin în celebrul său articol *Organizația de partid și literatura de partid*, pe deplin valabil și astăzi. Jos cu literații fără partid ! Jos cu literații supraoameni ! Literatura trebuie să devină *o parte* integrantă a cauzei generale a proletariatului..." [1].

Partidul pornește, prin urmare, de la indicația leninistă a considerării literaturii și artei ca parte integrantă și *subordonată* cauzei generale a proletariatului.

Că literatura și arta sînt subordonate acestei cauze, este un fapt care nu poate fi contestat fără a denatura ideologia marxist-leninistă, însemnătatea funcției social-educative a artei realist-socialiste. În general, viabilitatea artei autentice, realiste, își află în esență justificarea în eficacitatea artistic-educativă a operelor respective, în capacitatea emoțională a acestora de a influența conștiința oamenilor, de a-i înnobila și a le spori avîntul în lupta lor împotriva forțelor sociale retrograde. Cu atît mai mult, într-o orînduire socială în care masele mun-

[1] Lenin, *Despre cultură și artă*, E.S.P.L.P., București, 1957, p. 50.

BIBLIOTECA CENTRALĂ SIBIU

citoare îşi clădesc în mod conştient propria lor viaţă, în care, condusă de partid, lupta oamenilor muncii pentru lichidarea exploatării, pentru progresul social, se ridică pe o treaptă calitativ nouă, capătă amploare şi se adînceşte, funcţia educativă a artei se adînceşte la rîndu-i în mod necesar; semnificaţia ei socială creşte tocmai în măsura în care literatura şi arta realist-socialistă se subordonează luptei clasei muncitoare pentru construirea socialismului, contribuind cu mijloace specifice la înfăptuirea acestui ţel.

Sub aspectul primordial al scopului social pentru care sînt create operele artistice aparţinînd realismului socialist, este incontestabil, deci, că principiul conducerii de către partid vizează înainte de toate problema *cui foloseşte* creaţia artistică. Dar această problemă determină cu necesitate o alta : *ce conţinut* trebuie să aibă creaţiile literare şi artistice noi.

Continuînd cele mai bune tradiţii ale artei realiste din trecut, legate de veridic şi de caracterul popular al acesteia, arta realist-socialistă se caracterizează prin zugrăvirea cea mai consecvent veridică a vieţii, deoarece această zugrăvire pune în lumină, cu mijloace specifice, tendinţa fundamentală a dezvoltării realităţii sociale. Apărarea făţişă, conştientă şi directă a intereselor fundamentale ale oamenilor muncii, a idealurilor lor în lupta pentru construirea socialismului, constituie, în ce priveşte reflectarea artistică (care include atitudinea, poziţia artistului respectiv faţă de realitatea zugrăvită), conţinutul determinant al literaturii şi artei realist-socialiste.

Caracterul profund popular al literaturii şi artei noi se exprimă, în primul rînd, în faptul că, sub aspectul conţinutului de idei şi sentimente, în cele mai valoroase creaţii artistice a apărut ca erou principal însuşi poporul revoluţionar, care, sub conducerea partidului clasei muncitoare, zdrobeşte orînduirea exploatatoare şi construieşte o viaţă nouă. Opera lui Gorki, poeziile lui Maiakovski sau A. Surkov, romanele lui Şolohov, Ehrenburg, sculpturile Verăi Muhina, muzica lui Şostakovici, Haciaturian, au un caracter popular, mai ales în sensul că aceste creaţii artistice au un bogat conţinut de idei şi sentimente, transmit un mesaj artistic profund uman. Ele oglindesc cu veridicitate aspecte variate, bogate în semnificaţii sociale, ale luptei oamenilor muncii împotriva exploatării, pentru o viaţă nouă.

Însemnate succese în toate domeniile artei au obţinut — sub îndrumarea atentă a partidului — prozatorii, pictorii, muzicienii, dramaturgii etc. din ţara noastră. Militînd pentru idei înaintate, oglindind în mod veridic realitatea zdrobirii vechii orînduiri exploatatoare şi construirii noii societăţi socialiste pe teritoriul patriei noastre, exprimînd în variate modalităţi artistice năzuinţele oamenilor muncii, noua noastră artă realist-socialistă, clădită pe fundamentul de neclintit al ideologiei marxist-leniniste, a cunoscut o nemaiîntîlnită înflorire în anii democraţiei populare. Ea a dezmînţit cu argumentul zdrobitor al faptelor toate peroraţiile apărătorilor vechii culturi burgheze despre aşa-numita „criză a culturii", a dovedit că jalnicele lamentări despre „influenţa negativă" pe care, pasă-mi-te, îndrumarea de către partid ar exercita-o asupra creaţiilor artistice, sînt în realitate străine de adevăr şi nu urmăresc altceva decît să-l denatureze.

Nicicînd în timpul domniei burgheziei şi moşierimii arta nu a cunoscut în ţara noastră o atare înflorire, nicicînd personalităţile artistice nu au avut atîtea posibilităţi pentru a se manifesta în plenitudinea forţelor lor creatoare, nicicînd nu au apărut la noi atîtea cărţi valoroase, atîtea opere plastice, muzicale etc. cu un înalt conţinut de idei şi cu o măiastră formă artistică.

Maeştrii mai vechi ai condeiului şi-au lărgit, în anii revoluţiei populare, orizontul ideologic, ceea ce s-a reflectat în mod binefăcător asupra creaţiilor lor din ultimii ani; partidul a dat sprijinul său neprecupeţit acelor artişti cinstiţi care în trecut suferiseră influenţa diferitelor curente burgheze decadente, ajutîndu-i să evite rătăcirile şi să găsească drumul spre inima şi mintea poporului; o pleiadă întreagă de tineri artişti, îndrumaţi cu grijă părintească de către partid au crescut în aceşti ani, devenind cunoscuţi în ţară ca şi peste hotare.

Opere ca: *Mitrea Cocor* (Mihail Sadoveanu), *Cîntare omului* (Tudor Arghezi), *Cronică de familie* (Petru Dumitriu), *Bărăgan* (V. Em. Galan), *Setea* (Titus Popovici), poeziile lui Mihai Beniuc, Cicerone Theodorescu, Maria Banuş, Eugen Jebeleanu, Marcel Breslaşu, Dan Deşliu etc., creaţiile plastice ale lui Corneliu Baba, I. Iser etc., piesele muzicale ale lui Sabin Drăgoi, Gh. Dumitrescu, Alfred Mendelsohn, Marţian Negrea etc. au intrat în conştiinţa poporului, ajutîndu-l în mersul său victorios spre socialism.

Reiese din cele de mai sus că, în conţinutul său, principiul îndrumării de către partid a artei este militarea fermă, consecventă, pentru crearea unor opere artistice cu un conţinut realist socialist, cu un caracter profund popular. Hotărîrea C.C. al P.C.U.S. din 28 mai 1958, *Cu privire la îndreptarea greşelilor în aprecierea operelor*; *Marea prietenie*, *Bogdan Hmelniţki* şi *Din toată inima*, ilustrează în mod strălucit acest adevăr. Documentul —elaborat în spiritul respingerii oricăror concesii făcute tendinţelor antirealiste, formaliste, în artă, tendinţe care cel mai adesea capătă viaţă în numele pretinsului spirit „inovator" — reabilitează cele trei opere muzicale, aparţinînd respectiv, lui V. Muradeli, K. Dankevici şi V. Jukovski, tocmai în măsura întrunirii de către acestea a calităţii unor creaţii cu un conţinut realist socialist, cu un caracter adînc popular.

Manifestînd o grijă deosebită pentru a pune în lumină ceea ce este înaintat, profund uman, în conţinutul unor opere realist-socialiste, pentru ridicarea neîncetată a conţinutului ideologic şi artistic al artei, partidul nostru nu face niciun fel de concesii acelor creaţii care îndeamnă la reverie pasivă, la îndepărtarea de problemele majore ale actualităţii prin pierderea în atemporalitate. Unele poezii publicate în *Steaua* sau în *Tribuna* ca — de pildă — *Trecem prin munţi* de Negoiţă Irimie, *Uneori toamna* şi *Moment de noapte* de Sina Dănciulescu, *Iată, m-am întors*, de Victor Felea, *Lirică* de Ion Maniţiu, emană un sentiment confuz de tristeţe nejustificată, de singurătate şi neputinţă, îndeamnă la pulverizarea omului în elementele naturii.

Este limpede că asemenea creaţii poetice, îmbibate de apolitism, mărturisesc o îndepărtare de conţinutul socialist al artei, de caracterul ei popular, mărturisesc, deci, o îndepărtare dăunătoare de la ceea ce

constituie funcţia social-educativă a artei realist-socialiste — mobilizarea oamenilor muncii la construirea vieţii noi.

Ne-am străduit în cele de mai sus să subliniem ideea că principiul conducerii de către partid a artei este în esenţă militarea pentru crearea unor opere artistice cu un conţinut realist-socialist, cu un caracter profund popular, pentru că denaturarea sau pur şi simplu tăgăduirea necesităţii acestui principiu ţintesc de fapt în mod precis să golească arta nouă de conţinutul socialist şi s-o lipsească, prin urmare, de caracterul ei popular.

Aşa de pildă, Iulian Przybos este împotriva respingerii principiale a artei abstracte întrucît — după părerea sa — aceasta ar face parte din acel complex de idei care însufleţesc masele în construirea socialismului şi ca atare ar fi accesibilă oamenilor muncii[1].

Se impune, înainte de toate, să subliniem ideea că accesibilitatea pentru popor rezidă în însuşirea artistică a unor *astfel* de idei şi sentimente care, *reflectînd interesele şi năzuinţele vitale ale oamenilor muncii*, constituie conţinutul artei cu adevărat realist-socialistă. Sub aspectul caracterului popular al acestei arte, pentru o asemenea accesibilitate militează partidul marxist-leninist.

Pe de altă parte este bine cunoscut, că spiritul „inovator", sau capacitatea de „expresie" a artei abstracte se reduce la propovăduirea ruperii *totale* a creaţiei artistice de realitatea socială, la proclamarea subiectivităţii *absolute* a artistului. Spre exemplu Michel Seuphor, teoretician burghez al artei abstracte, exaltă ideea că pictorul abstract trebuie să evite în creaţiile sale orice întîlnire cu realitatea obiectivă[2]. Cu cît elementele unei picturi abstracte sînt mai absurde, mai elucubrante, împotriva oricărei logici omeneşti sănătoase, cu cît imposibilitatea de a le raporta în vreun fel la viaţa reală este mai izbitoare, cu atît pictura respectivă se bucură de aprecieri mai favorabile din partea unui grup restrîns de snobi, dezechilibraţi sufleteşte, ale căror „concepţii" artistice convin intereselor clasei capitaliste. Cum poate fi atunci arta abstractă accesibilă maselor, ale căror idealuri reflectă lupta pentru eliberarea de sub exploatarea capitalistă, pentru construirea socialismului?

Susţinătorul ideii absurde despre „accesibilitatea" artei abstracte impută celor ce se situează pe poziţiile realismului socialist faptul că ar considera arta abstractă ca inaccesibilă, deoarece masele largi populare n-ar fi în stare s-o înţeleagă.

Este necesar să subliniem că partidul marxist-leninist condamnă arta abstractă nu pentru că masele ar fi incapabile s-o „guste", — de altminteri nici nu au *ce* să „guste" — ci pentru că prin conţinutul lor antirealist, retrograd, creaţiile abstracţioniste sînt străine năzuinţelor spirituale ale omului nou, sînt străine acelor idei şi sentimente care însufleţesc poporul în lupta sa pentru înfăptuirea vieţii socialiste. Lupta partidului pentru ridicarea nivelului maselor populare pînă la însuşirea emoţională a celor mai adînci idei umaniste, care constituie mesajul operelor artistice cu adevărat valoroase — aspect însemnat al promovării principiului accesi-

[1] Vezi *Temps modernes*, nr. 142, 1957, p. 1123—1124.

[2] Vezi Michel Seuphor, *Dictionnaire de la peinture abstraite*. Fernand Hazan, 1957, Paris.

bilității — înseamnă în *același timp* respingerea tuturor creațiilor retrograde ale artei care reflectă ideologia și interesele de clasă ale burgheziei.

Părăsirea flagrantă a concepției marxist-leniniste privitoare la îndrumarea de către partid a artei își găsește în mod deosebit expresia în poziția publicistului Vukașin Miciunovici. Într-un articol intitulat *Libertatea creației științifice și artistice*[1] el afirmă că „interesul forțelor conștiente ale societății noastre pentru progresul creației științifice și artistice nu s-a manifestat ...ca amestec direct în creația artistică și științifică" considerînd că „știința este propriul său judecător".

Se sugerează astfel ideea că în determinarea caracterului *progresist* al artei epocii construirii socialismului nu interesează dacă aceasta are un *conținut realist-socialist*, ci dacă a ajuns la *expresie*, dacă are o valoare. Cu alte cuvinte, orice creație artistică antirealistă, formalistă, abstracționistă, ar putea fi declarată progresistă, ar putea însufleți omul nou în lupta pentru construirea socialismului, dacă are „expresie", dacă reprezintă opera „inovatorilor". Dar la ce se reduce această „expresie", această valoare „inovatoare", am văzut cînd ne-am referit, de pildă, la arta abstractă.

Reducerea valorii unei opere de artă la expresie, amintește foarte mult de teza idealistă a lui Croce care, dizolvînd conținutul în formă, afirmă că frumusețea artistică nu este altceva decît aceea a expresiei[2].

În concepția marxist-leninistă, ceea ce reprezintă o valoare artistică este determinat *în primul rînd* de conținutul de idei și sentimente, profund umane, de idealurile sociale (economice, politice, etice, estetice) care reflectă aspecte ale luptei oamenilor muncii pentru progresul social și care, într-o unitate și interdependență complexă sînt, desigur, exprimate cu mijloacele specifice artei. Calitatea unei opere artistice realist-socialiste de a fi progresistă vizează înainte de toate conținutul ei de idei ce exprimă interesele și năzuințele oamenilor muncii, caracterul ei profund popular. Pentru crearea unor asemenea valori militează partidul marxist-leninist.

Argumentul principal utilizat pentru respingerea îndrumării și orientării de către partid a artei, este acela al proclamării unei libertăți „absolute" a creației artistice. După revizioniști, orientarea și îndrumarea de către partid a literaturii și artei ar fi expresia unei „birocratizări", a unei „constrîngeri" a creației artistice, ar constitui o înăbușire a dezvoltării individualităților creatoare. Referirea concretă la cîteva dintre afirmațiile acestora va fi, credem, edificatoare.

Să ne amintim că argumentul „constrîngerilor" l-am întîlnit sub forma observației că știința și arta sînt „propriul lor judecător". În concordanță cu această observație, în același articol, se subliniază că „activitatea creatoare a omului se poate exprima cu atît mai mult și mai deplin în sectorul științei și artei cu cît este mai liberă de cătușele birocratice, cu cît este mai favorabilă atmosfera de creație liberă ...."

Aici apare clară insinuarea că îndrumarea de către partid a artei

---

[1] Publicat în revista *Naša Stvarnost*, nr. 5 din mai 1958.

[2] Vezi B. Croce, *Elemente de estetică*, București, 1922, p. 48.

înseamnă amestec administrativ; cum vom vedea însă mai pe larg, cînd ne vom referi concret la unele teze leniniste, lupta partidului pentru o artă cu un conţinut de idei şi sentimente care să reflecte năzuinţele vitale ale maselor muncitoare, pentru o artă cu un profund caracter popular, este principial opusă constrîngerilor birocratice, conducerii prin metode administrative.

Confundarea intenţionată a îndrumării artei de către partid cu constrîngerea administrativă deschide calea propovăduirii libertăţii de a promova şi încuraja *orice* producţii artistice, indiferent de conţinutul şi de caracterul lor şi, în ultimă instanţă, libertăţii de a promova şi încuraja forme ale artei burgheze.

Argumentul liberării artei de conducerea „birocratică" îl întîlnim şi la Wiktor Woroszylski — unul dintre cei mai fervenţi adversari ai realismului socialist şi ai principiului conducerii de către partid a artei. „Singurul lucru pe care am reuşit să-l decid ... — subliniază el — a fost de a mă opune birocratizării literaturii, de a lupta pentru judecăţi autonome, pentru o deplină libertate de expresie..."[1].

Cele relatate mai sus evidenţiază, credem, limpede faptul că punctul de vedere al revizioniştilor este acelaşi: respingerea principiului conducerii de către partid în numele „libertăţii" creaţiei artistice.

Dar ce este în fond această libertate „absolută"?

Răspunsul se desprinde cu deplină claritate din chiar observaţiile şi afirmaţiile citate mai sus: această „libertate" înseamnă promovarea abstracţionismului, a creaţiilor care ilustrează „inovaţiile" formaliste, cu un cuvînt promovarea creaţiilor străine, opuse intereselor şi năzuinţelor maselor muncitoare, năzuinţe pentru care militează arta realist-socialistă. Aşa-zisa libertate absolută, „judecăţile autonome", exprimă în fond însuşirea, fără rezerve, a punctului de vedere al unei făţarnice frazeologii burgheze. Că este aşa o dovedeşte, de pildă, identitatea perfectă dintre aceste teze şi acelea exprimate de filozoful burghez Albert Camus în ziarul *Demain* din 27 februarie 1957: „Fără libertate nu există artă; arta nu trăieşte decît prin constrîngerile pe care şi le dă sieşi, ea piere dacă acestea vin de la altcineva„ — scrie Camus vizînd combaterea principiului conducerii de către partid a artei[2].

Cît de actuale sînt cuvintele lui Lenin scrise încă la începutul secolului al XX-lea (în anul 1905) împotriva acelor teoreticieni reacţionari în literatură şi artă, care, proclamau — întocmai ca şi revizioniştii astăzi — libertatea „absolută" a creaţiei artistice în raport cu îndatoririle sociale revoluţionare. „Această libertate absolută — scria Lenin — este doar o frazeologie burgheză sau anarhistă (căci anarhismul, ca concepţie despre lume, este burghezism de-a-îndoaselea). Nu poţi trăi într-o societate şi să fii liber faţă de această societate. Libertatea scriitorului, a pictorului, a actriţei burgheze este doar o dependenţă camuflată (sau care e făţarnic camuflată) faţă de sacul cu bani, faţă de corupţie, de întreţinere.

---

[1] Vezi revista *Temps modernes*, nr. 132—133, 1957, p. 1113.

[2] Textul din *Demain* a fost reprodus în *La nouvelle N. R. F.*, nr. 52 din 1957, de unde noi am citat.

Iar noi, socialiștii, — subliniază Lenin — demascăm această fățărnicie, smulgem firmele false, nu pentru a obține o literatură și o artă care să nu fie de clasă (acest lucru va fi posibil doar în societatea socialistă, fără clase), ci pentru a opune literaturii fățarnic-libere, care în realitate este legată de burghezie, o literatură cu adevărat liberă legată *fățiș* de proletariat"[1].

Libertatea în creația artistică — acesta este doar un aspect restrîns al problemei libertății în viața socială — nu este o formulă generală, abstractă, cu care se poate opera fără o raportare la anumite interese sociale, de clasă, pentru înfăptuirea cărora, cu mijloace specifice, militează o operă de artă. In ce măsură și în ce sens se poate vorbi de libertatea unei *anumite* creații artistice, acest lucru este *determinat* de interesele sociale concrete cărora le sînt subordonate creațiile respective.

Eliberîndu-se de sub jugul oprimării capitaliste, clasa muncitoare acționează în sensul tendințelor *obiective* ale dezvoltării sociale. Libertatea oamenilor muncii, adevărata libertate socială, este cu putință, și se manifestă deci, în măsura înțelegerii necesității obiective, înțelegere care reclamă acțiunea revoluționară a proletariatului. Arta realist-socialistă este — așa cum a subliniat Lenin — „cu adevărat liberă" tocmai în sensul că ea reflectă *fățiș* această acțiune revoluționară ce exprimă procesul înțelegerii necesității sociale.

Așadar, formula libertății „absolute" a creației artistice, pe care protagoniștii artei burgheze decadente o promovau încă acum o jumătate de veac este falsă, mincinoasă. Prezentînd principiul conducerii de către partid ca un complex de dispoziții, de măsuri administrative, de „constrîngeri birocratice", revizioniștii denaturează cu bună știință acest principiu sub aspectul promovării și încurajării în arta realist-socialistă a individualităților creatoare. „Nu încape vorbă — spune Lenin — că munca literară este mai puțin decît oricare alta susceptibilă de egalizare mecanică, de nivelare, de dominație a majorității asupra minorității. Nu încape vorbă că în acest domeniu este nevoie să fie asigurat un cîmp mai larg inițiativei personale, înclinațiilor individuale, să se dea cîmp liber gîndirii și fanteziei, formei și conținutului. Toate acestea sînt incontestabile, dar ele nu dovedesc decît că partea literară a muncii de partid a proletariatului nu poate fi pusă pe același calapod cu celelalte părți ale muncii de partid a proletariatului. Toate acestea — subliniază Lenin — nu infirmă cîtuși de puțin principiul . . . că munca literară trebuie să fie neapărat și în mod obligatoriu o parte integrantă a muncii partidului . . ."[2].

Partidul, deci, nu numai că nu neagă individualitatea în artă, ci dimpotrivă, îi dă cea mai înaltă apreciere. El luptă pentru crearea unor astfel de condiții de viață în care personalitățile umane să se poată dezvolta și manifesta în modul cel mai deplin. Dar această dezvoltare poate fi

---

[1] Lenin, *Despre cultură și artă*, E.S.P.L.P., București, 1957, p. 53—54 (din articolul *Organizația de partid și literatura de partid*).

[2] *Ibidem*, p. 51.

asigurată, poate duce la înfăptuirea acelor creaţii cerute de popor, la o varietate de stiluri în creaţie, în măsura în care individualitatea socialistă nu capătă dimensiunile unei absolutizări, în măsura în care ea nu se transformă într-un individualism confuz, străin intereselor colectivităţii. Este incontestabil, de pildă, că romanul *Rădăcinile sînt amare* de Zaharia Stancu — din care a apărut pînă acum doar o parte — şi romanul *Setea* de Titus Popovici, mărturisesc afirmarea a două individualităţi, a două stiluri creatoare distincte. Dar ambele au ceva comun: slujirea unor interese, a unor năzuinţe de viaţă *aparţinînd poporului*, năzuinţe pe care, cu mijloace specific artistice şi în formele care se potrivesc cel mai bine originalităţii creatoare a fiecăruia, scriitorii respectivi le-au zugrăvit în operele lor.

A milita dimpotrivă, pentru înflorirea acelor individualităţi artistice care, manifestă o îndepărtare de la exprimarea năzuinţelor maselor populare, o înstrăinare de concepţia despre lume a partidului clasei muncitoare, înseamnă o absolutizare a individualităţii în sensul degenerării în individualism burghez. Lenin avea deplină dreptate atunci cînd afirma că zarva în jurul „birocratizării" de către partid a artei constituie în fond „o expresie a individualismului intelectualist-burghez" [1].

Fără îndoială, artistul realist-socialist este liber să-şi aleagă conflictele morale „după gustul său", potrivit cerinţelor originalităţii sale creatoare. Dar această *libertate de alegere* — dacă artistul respectiv vrea să creeze o operă autentică — trebuie să concorde pe deplin cu năzuinţele vitale ale maselor muncitoare la înfăptuirea cărora acesta contribuie prin conţinutul creaţiei sale. Este semnificativ, în această privinţă, să amintim aici cuvintele rostite de scriitorul Şolohov la cel de-al II-lea Congres al scriitorilor sovietici: „Duşmanii înciudaţi de peste hotare spun despre noi scriitorii sovietici că scriem la comanda partidului. Lucrurile — spunea Şolohov — stau aşa: fiecare dintre noi se ia după ce-i porunceşte inima lui, iar inimile noastre aparţin partidului şi poporului nostru pe care-l slujim prin arta noastră" [2].

Mai sus am atins problema concepţiei despre viaţă şi oameni pe care artistul o exprimă cu mijloace specifice în conţinutul operei sale. Călăuza sigură a scriitorului şi artistului realist-socialist în oglindirea consecvent veridică a aspectelor majore ale construirii socialismului, în pătrunderea pînă la esenţa fenomenelor sociale, este însuşirea profundă a ideologiei marxist-leniniste, a concepţiei despre lume a partidului clasei muncitoare. Această călăuză este manifestarea, în atitudinea, pe care cu necesitate artistul realist-socialist o include în opera sa, a unei partinităţi proletare făţişe.

Este deosebit de important să subliniem faptul că însuşirea concepţiei ştiinţifice despre lume, partinitatea proletară, fac parte integrantă din însăşi capacitatea artistică de a percepe şi zugrăvi realitatea socialistă, influenţînd această capacitate. Iată pentru ce ni se pare confuză, de pildă, observaţia lui Dumitru Isac cu privire la existenţa a doi poli

[1] Lenin, *Despre cultură şi artă*, E.S.P.L.P., Bucureşti, 1957, p. 51.
[2] *Probleme de literatură şi artă*, 1955, nr. 2—3, p. 335.

opuşi între care, într-un fel de dilemă, s-ar afla scriitorul: pe de o parte subiectivitatea scriitorului, atitudinea sa, concepţia sa despre viaţă, iar pe de alta „un constructivism raţional, o plină conştiinţă a îndeplinirii unei obligaţii sociale obiective şi precise", în limitele căreia scriitorul „trebuie să încadreze tendinţele subiectivităţii sale inspirate"[1].

Asemenea observaţii sînt false. Concepţia artistului realist-socialist faţă de viaţă, partinitatea sa, constituie factori de maximă importanţă, care contribuie în mod nemijlocit la însăşi valoarea artistică a creaţiilor respective. Fenomenul este explicabil dacă ţinem seama de faptul că valoarea artistică a unei creaţii realist-socialiste este determinată în primul rînd de conţinutul de idei şi sentimente al operei respective, în care artistul a inclus concepţia, atitudinea, poziţia sa faţă de realitatea zugrăvită. Atunci cînd, în creaţii ale unor scriitori realişti-socialişti, se strecoară idei străine, denaturări ale fizionomiei morale a omului nou, creaţiile respective sînt lipsite de valoare artistică şi sînt respinse ca atare de către partid şi de către oamenii muncii.

Înfăptuind principiul conducerii literaturii şi artei, partidul marxist-leninist militează cu fermitate, cu consecvenţă, pentru o artă cu un înalt conţinut de idei, cu un profund caracter popular, militează pentru afirmarea în condiţii optime a unor puternice personalităţi artistice creatoare care, exprimînd făţiş în operele lor partinitatea proletară, slujesc interesele şi idealurile de viaţă ale poporului.

О ЗНАЧЕНИИ ПАРТИЙНОГО РУКОВОДСТВА ИСКУССТВОМ И ЛИТЕРАТУРОЙ

КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ

Автор подчеркивает мысль, что партия рабочего класса исходит из ленинского указания об укреплении литературы и искусства, как органической и подчиненной части общего дела пролетариата.

В своем содержании принцип партийного руководства искусством является стойкой и последовательной борьбой за создание художественных произведений с реалистическим социалистическим содержанием глубоко народного характера. Выступая против современных ревизионистских искажений этого принципа, автор указывает, что ревизионисты стремятся лишить социалистического содержания новое искусство, а значит лишить его народного характера.

Главным аргументом против партийного руководства искусством и направления его является провозглашение „абсолютной" свободы художественного творчества. Выражая, в сущности, безоговорочное принятие фальшивой буржуазной фразеологии, формула „абсолютной" свободы имеет в виду свободу продвигать и поддерживать художественное творчество, независимо от его содержания и характера, и, в

[1] Din articolul *Sinceritatea emoţională în creaţia artistică*, publicat în *Tribuna* din 17 mai 1958.

конечном итоге, свободу продвижения и поддержки форм буржуазного искусства.

В последней части работы подчеркивается, что усвоение научного мировоззрения и пролетарская партийность являются составными частями художественной способности воспринимать и изображать социалистическую действительность, влияя на эту способность.

L'IMPORTANCE DE L'ORIENTATION DE L'ART ET DE LA LITTÉRATURE PAR LE PARTI

RÉSUMÉ

Le Parti de la classe ouvrière, souligne l'auteur, part, en matière d'art, de l'indication léniniste relative à la consolidation de la littérature et des arts comme partie intégrante et subordonnée de la cause générale du prolétariat.

Le principe de l'orientation de l'art par le Parti est, par son contenu, l'affirmation ferme et conséquente de l'action en faveur de la création d'œuvres artistiques d'une teneur réaliste socialiste et d'un caractère profondément populaire. Prenant position contre les dénaturations revisionnistes contemporaines de ce principe, l'auteur souligne que les revisionnistes visent à vider l'art nouveau de son contenu socialiste et, par là, à le priver de son caractère populaire.

L'argument principal, auquel ou peut recourir lorsqu'on repousse la direction et l'orientation de l'art par le Parti, consiste à proclamer la liberté «absolue» de la création artistique. Exprimant au fond l'acceptation, sans réserve, de la phraséologie bourgeoise fausse,la formule de la liberté «absolue» vise la liberté de soutenir et d'encourager n'importe quelle production artistique, sans égard à son contenu et à son caractère, et, en dernier ressort, la liberté de soutenir et d'encourager des formes d'art bourgeois.

L'auteur souligne, dans la dernière partie de l'étude, que l'appropriation de la conception scientifique sur le monde, ainsi que l'esprit de Parti prolétarien font partie intégrante de la capacité artistique même, de perception et d'expression de la réalité socialiste, en influençant cette capacité.

DISCUȚII

PROBLEME ALE MATERIALISMULUI ISTORIC

CONTRIBUȚII LA PRECIZAREA OBIECTULUI ȘI METODEI MATERIALISMULUI ISTORIC

DE

MIHAIL FRUNZĂ

În ultimul timp, între filozofii marxiști au loc discuții în problema obiectului materialismului istoric, a raporturilor dintre materialismul istoric, filozofie și celelalte științe sociale. O încercare de acest fel constituie și articolul de față. Dorim însă, din capul locului, să arătăm deosebirea radicală care există între discuțiile care au loc în rîndurile marxiștilor și cele din rîndurile sociologilor burghezi, cu privire la obiectul sociologiei.

În sociologia burgheză domnește o totală confuzie în definirea obiectului sociologiei, nu există un criteriu obiectiv, științific în definirea sociologiei ca știință. Or, nimic nu poate caracteriza mai bine descompunerea sociologiei burgheze, decît haosul din definirea obiectului ei.

După cum se știe, de la mijlocul secolului al XIX-lea, gîndirea socială burgheză se retrage tot mai mult pe poziții reacționare ; sociologia burgheză se transformă într-o sociologie a „ordinei" pusă în slujba apărării ordinei burgheze. Încurcați în contradicțiile irezolvabile ale societății capitaliste, sociologii burghezi întorc tot mai mult spatele realității, discută despre „societate în general", creînd numeroase „școli sociologice", bazate pe construcții dogmatice, apriorice, abstracte. Totuși, în secolul

trecut, sociologii burghezi au mai încercat să dea răspunsuri la marile probleme ale sociologiei, deși de pe poziții metodologice false.

În secolul nostru, după cum recunosc înșiși sociologii burghezi, situația se schimbă. „Sociologia secolului XX — spun profesorii G. Gurvitch și Wilber Moore în introducerea culegerii *La sociologie au XX-e siècle* — este caracterizată prin eliminarea succesivă a tuturor problemelor care au preocupat pe sociologii din secolul XIX. Pînă la urmă, nici unul din vechile subiecte de discuție sociologică n-a persistat ...”[1]. Așadar, în loc de o rezolvare a problemelor, părăsirea lor. O soluție demnă de societatea burgheză de azi. Din obiectul sociologiei a fost exclusă îndeosebi o anumită temă : problema progresului social, cercetarea resorturilor adînci ale dezvoltării societății. Sociologii vor putea desfășura o muncă rodnică în viitor — spune Gurvitch — cu condiția să se debaraseze „de orice legătură cu antinomia dintre « ordine » și « progres », ... pentru că « ordinea » și « progresul » sînt doar miraje, idoli sau ideologii, relevînd iluzii colective ...”. Și din ce cauze sînt acestea miraje ? Din cauză că „ceea ce pare a fi « ordine » dintr-un punct de vedere, pare « dezordine » din alt punct de vedere”[2].

Acest scepticism nu înseamnă însă, decît recunoașterea fățișă a neputinței sociologiei burgheze de a găsi soluția la marile probleme ale sociologiei. El reprezintă — cum scria Lenin — „pierderea speranței de a mai putea descifra în mod științific prezentul, renunțarea la știință, tendința de a da cu piciorul în orice sintetizare, de a se ascunde de orice « legi » de dezvoltare istorică, tendința de a face să dispară *pădurea* îndărătul copacilor ...”[3].

Refuzînd să cerceteze legile evoluției sociale, să descopere „tendințele și direcțiile istoriei”, refuzînd să cerceteze mobilurile profunde ale acțiunilor oamenilor, ale maselor populare, nu este de loc de mirare că sociologia burgheză s-a trezit lipsită de orice conținut, de orice obiect. Așa se și explică deruta din rîndurile sociologilor burghezi în legătură chiar cu obiectul științei lor !

Spre deosebire de teoriile sociologice burgheze, care consideră o scădere pentru sociologie tendința de a studia căile dezvoltării sociale și mijloacele accelerării progresului societății, materialismul istoric, studiind realitatea socială și legile obiective ale dezvoltării ei, își afirmă categoric strînsa legătură cu lupta pentru o nouă orînduire socială pe care o duce clasa muncitoare. El este fundamentul teoretic al comunismului științific, al strategiei și tacticii, al politicii științifice a partidului revoluționar al clasei muncitoare, călăuză în activitatea practică pentru răsturnarea orînduirii capitaliste și construirea societății socialiste. Cu aceasta sînt de acord toți filozofii marxiști și aceasta arată în linii generale locul materialismului istoric în cadrul științelor sociale și rolul său în practica revoluționară a clasei muncitoare. Pornind de la această premisă *Manualul de materialism istoric*, apărut sub redacția lui V. F. Constantinov, membru corespondent al Academiei de științe a U.R.S.S., definește în felul următor

[1] G. Gurvitch, *La sociologie au XX-e siècle*, Presses Universitaires de France, 1947, p. IX.
[2] Culegerea citată, p. 291—292.
[3] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 20, p. 193.

obiectul materialismului istoric — definiție care, după părerea noastră, este în linii generale justă : materialismul istoric este știința legilor generale ale dezvoltării societății. Spre deosebire de științele sociale particulare — economia politică, dreptul, etica, lingvistica etc. — care studiază, fiecare anumite laturi ale vieții sociale sau diferite fenomene sau raporturi sociale, materialismul istoric studiază legile dezvoltării sociale, luată în întregul ei, raporturile reciproce și interdependența tuturor laturilor vieții sociale. Datorită acestui fapt, materialismul istoric elaborează și metoda obligatorie pentru toate celelalte științe sociale particulare.

Dar se pare că anumite laturi ale acestei definiții n-au fost suficient argumentate și fundamentate. Aceasta se referă mai cu seamă la asemenea probleme ca raportul dintre materialismul istoric (știința marxistă despre societate, mai pe scurt, sociologia marxistă) și materialismul dialectic (concepția generală marxistă despre lume), reflectarea în definiția obiectului materialismului istoric a raportului dintre legile sociologice generale și cele specifice, metoda materialismului istoric în ceea ce are ea specific față de metodele celorlalte științe. În jurul acestor probleme au loc îndeosebi discuțiile despre care am pomenit la început.

MATERIALISMUL ISTORIC ȘI FILOZOFIA MARXISTĂ

Sociologia burgheză a încercat să rezolve problema raportului dintre sociologie și filozofie în direcția unei rupturi tot mai accentuate între ele. E. Durkheim, creatorul unei „metode sociologice", care a exercitat o mare influență în sociologia burgheză atît în apus cît și în țara noastră, declara cu o mîndrie de loc justificată că metoda sa este independentă de orice filozofie. Sociologia — spunea el — a fost pe rînd pozitivistă, evoluționistă, spiritualistă, pe cînd în realitate ea trebuie să fie doar sociologie. Sociologii n-au de ales între marile ipoteze care despart pe metafizicieni. Un singur „principiu metafizic" admitea el în sociologie — principiul cauzalității[1]. Asemenea poziție, după cum a observat încă Engels, n-a făcut decît să împingă pe sociologii burghezi în brațele celor mai înapoiate concepții filozofice.

Disprețuind generalizările teoretice, luînd aparența drept singura realitate și renunțînd la cercetarea legăturilor interne, ascunse dintre fenomenele sociale, alergînd doar după date „empirice", indiferent de semnificația lor, sociologia burgheză a ajuns în impasul despre care am mai vorbit. Pe aceeași cale încearcă să împingă sociologia marxistă unii revizioniști de astăzi. Caracteristic în această privință este articolul *Marxismul și sociologia contemporană* de Wyeter și Bauman[2]. „Considerăm, afirmă autorii acestui articol, ca excepțional de importantă sarcina de a emancipa sociologia de influența ideologiei și separarea ei de filozofie".

---

[1] Vezi *Regulile metodei sociologice*, București, 1934, p. 153.
[2] Cf. Revista *Mysl Filozofzna*, nr. 4/1957.

Călăuzindu-se după indicațiile precise ale clasicilor marxism-leninismului, filozofii și sociologii marxiști au respins cu hotărîre încercările pozitiviștilor, neokantienilor și ale revizioniștilor de ieri și de azi, de a rupe știința despre societate de filozofie, de materialismul dialectic. Dar, combătînd aceste încercări care au dus la lichidarea sociologiei ca știință, nu trebuie după părerea noastră, să simplificăm legăturile care există între materialismul istoric și filozofie, ci să le dezvăluim în toată complexitatea lor.

Stabilirea unui raport just între filozofia marxistă și materialismul istoric, este, poate, problema cea mai importantă în vederea justei definiri a obiectului materialismului istoric. Ea este și cea mai discutată. În cadrul discuțiilor s-au conturat mai multe păreri.

Pornind de la ideea justă, după care materialismul istoric este extinderea metodei materialist-dialectice la studiul fenomenelor sociale, unii filozofi marxiști susțin că materialismul istoric este exclusiv o disciplină filozofică, o metodă, alții că el ar fi exclusiv o știință particulară, care se situează față de filozofie ca și științele naturii, iar alții — în sfîrșit — că pe lîngă materialismul istoric ca disciplină filozofică, trebuie creată o nouă sociologie marxistă, ca știință particulară.

Să luăm, de pildă, articolul, foarte valoros de altfel, al prof. B.M. Kedrov, *Despre clasificarea științelor*, apărut în *Voprosî filosofii*[1]. Pornind de la indicațiile lui Engels, el arată foarte just deosebirea dintre filozofie — luată în accepțiunea marxistă — și științele particulare. El scrie că „fiecare știință a naturii sau socială are ca sarcină să studieze legile unui anumit cerc de fenomene ale lumii obiective — *ale naturii sau societății*", pe cînd sarcina filozofiei înaintate, sarcina materialismului dialectic, este ca, studiind legile *cele mai generale* care acționează în toate cele trei domenii ale realității — natură, societate și gîndire — „să elaboreze *metoda cunoașterii științifice* comune pentru toate celelalte științe ..."[2]. Această delimitare marxistă între filozofie și celelalte științe are marele avantaj, după cum arată prof. Kedrov, că ea nu subordonează științele particulare filozofiei, nu le dizolvă în filozofie, așa cum făceau natur-filozofii, dar nici nu creează o opoziție între științele particulare și filozofie, așa cum fac pozitiviștii. Delimitarea marxistă între filozofie și științele particulare arată strînsa legătură între diferitele discipline, fără a încălca totodată relativa lor independență, caracterul relativ de sine stătător al științelor particulare.

Trecînd la clasificarea științelor sociale, tov. Kedrov arată, mai departe, că materialismul istoric este dialectica vieții sociale sau forma în care apare „dialectica materialistă, care coincide cu materialismul dialectic ... în aplicarea ei la istoria omenirii, la științele sociale în întregul lor ..."[3]. (Aceeași dialectică materialistă „în aplicare la științele naturii apare ca dialectică a naturii", iar aplicată la știința gîndirii și la legile ei „apare ca logică dialectică").

---

[1] Cf. *Voprosî filosofii*, nr. 2/1955.
[2] *Ibidem*, p. 51.
[3] *Ibidem*, p. 59.

Există, prin urmare, după prof. Kedrov, materialismul dialectic sau concepția și metoda abstrasă din studierea legilor celor mai generale din natură, societate și gîndire; aplicată la studiul naturii, ea ne dă dialectica naturii, aplicată la viața socială, ne dă materialismul istoric, ca o altă parte componentă a filozofiei marxiste, a treia parte fiind logica dialectică. Deși foarte răspîndită în țara noastră[1], această idee, care reduce materialismul istoric la una din cele trei părți ale materialismului dialectic, în rînd cu dialectica naturii și logica, ni se pare o *diminuare a rolului materialismului istoric și a locului pe care-l ocupă în cadrul filozofiei marxiste, diminuare care poate duce la consecințe grave, ce pot folosi numai dușmanilor marxismului.*

Dar lucrurile nu se opresc aici; care sînt științele care, după prof. Kedrov, aplică dialectica socială la studiul societății? Sînt, pe de o parte, istoria, care cercetează societatea luată ca un tot, iar pe de altă parte, științele sociale particulare, care studiază numai anumite laturi ale vieții sociale. Materialismul istoric nu face parte din categoria acestor științe. Nici în tabelul de clasificare al științelor, alcătuit de tov. Kedrov, materialismul istoric nu apare ca știință de sine stătătoare. Ce este atunci materialismul istoric? Desigur, dacă nu este o știință, el nu poate avea decît sarcina — după definiția dată filozofiei — să elaboreze doar *metoda cunoașterii științifice* pentru științele sociale, pe baza materialismului dialectic.

Privită astfel, sociologia marxistă, după părerea noastră, este expusă la sterilitate și dogmatism; ea este înghițită de filozofie. În acest caz, ea nu mai poate fi definită ca o știință, menită „să studieze legile unui anumit cerc de fenomene ale lumii obiective", ea nu mai este „știința legilor generale ale dezvoltării societății", care spre deosebire de celelalte științe sociale, „studiază legile dezvoltării societății în întregul ei, interacțiunea dintre toate laturile vieții sociale", așa cum o definește *Manualul de materialism istoric* și cum susțin marea majoritate a filozofilor sovietici.

Pe ce ne bazăm cînd afirmăm că materialismul istoric este o știință cu obiectul ei propriu și, ca oricare altă știință, are sarcina „să studieze legile unui anumit cerc de fenomene ale lumii obiective"?

În rezolvarea acestei probleme, filozofii marxiști trebuie să se călăuzească, firește, după principiul obiectiv, științific al definirii și clasificării științelor, propus de Engels, adică după același principiu de care s-a călăuzit și prof. Kedrov, dar, — credem noi — într-un mod mai consecvent. Acest principiu îl constituie, după cum se știe, diferitele forme de mișcare a materiei, forme care alcătuiesc baza obiectivă a existenței și dezvoltării diferitelor științe. Mișcarea fizică, chimică, mișcarea biologică, viața socială, — toate aceste forme de mișcare a materiei sînt studiate de diferite științe particulare.

Ni s-ar putea pune întrebarea: sîntem oare îndreptățiți să considerăm mișcarea socială, care cuprinde în principal dezvoltarea relațiilor

---

[1] Vezi de ex. I. Banu, *Cercetări filozofice* nr. 3/1957, p. 31; Filozofia marxistă înglobează „ — în sensul larg al acestei expresii — dialectica materialistă, materialismul istoric, gnoseologia".

sociale dintre oameni, ca o formă de mișcare a materiei ? Dacă ținem seama de definiția leninistă a materiei, ca realitate obiectivă, independentă de conștiința noastră și nu legăm această definiție exclusiv de cunoștințele pe care ni le furnizează științele naturii despre materie, cu alte cuvinte dacă abstragem categoria materiei nu numai din științele naturii, ci și din cele sociale, este evident că sîntem îndreptățiți să considerăm mișcarea socială ca o formă — desigur specifică, deosebită calitativ — de mișcare a materiei, a realității obiective. Relațiile sociale dintre oameni sînt de două feluri : *materiale*, adică obiective, care, deși sînt rezultatul unor acțiuni conștiente, conforme cu un anumit scop ale oamenilor, nu trec totuși prin conștiința lor, sînt independente de voința lor, și *ideale*, care trec prin conștiința oamenilor. Dar relațiile ideale nu au o existență independentă, a lor proprie, independența lor este *relativă*, dezvoltarea lor este determinată, în ultimă instanță, de dezvoltarea relațiilor materiale. Prin urmare și mișcarea socială este o formă a dezvoltării realității obiective. Între natură și societate, cu tot specificul acesteia din urmă, nu există o opoziție radicală, așa cum afirmă sociologii neokantieni.

Deși între diferitele forme de mișcare a materiei există o continuitate, o succesiune, o formă de mișcare superioară dezvoltîndu-se din alta inferioară, între ele, arată Engels, există și deosebiri calitative ; fiecare formă de mișcare a materiei este caracterizată prin legi specifice, care nu pot fi extinse asupra altei forme de mișcare.

Științele sociale particulare — economia politică, dreptul, etica, estetica etc. — nu au ca obiect forme diferite de mișcare, apărute succesiv și despărțite între ele prin salturi calitative. Societatea, dezvoltarea relațiilor dintre oameni, reprezintă o *singură* formă de mișcare, este drept foarte complexă. Științele sociale particulare studiază fiecare doar diferite părți ale acestei mișcări foarte complexe, adică diferite categorii de relații dintre oameni. Astfel, economia politică studiază relațiile economice dintre oameni ; teoria statului și dreptului, învățătura despre partid, studiază relațiile politice și juridice ; etica — relațiile morale etc. Dar nici unele din aceste relații nu pot exista independent, unele fără altele, așa cum pot exista, de pildă, mișcări chimice, fără mișcări biologice. În realitate n-au existat și nu pot exista relații economice între oameni care să nu se fi reflectat, oricît de fals sau rudimentar, în conștiința — oricît de puțin dezvoltată — a membrilor societății, care să nu dea, în același timp, naștere unui anumit mod de organizare socială, unor anumite norme de conviețuire socială. Mișcarea socială a existat și există ca un tot ; numai cu ajutorul abstracției științifice pot fi separate diferitele laturi ale ei în vederea unei cercetări mai adînci. Aceasta face nu numai posibilă ci și *necesară* existența unei științe care să studieze mișcarea socială în întregul ei, așa cum ea se desfășoară în realitate, căci numai în lumina ei vor putea fi înțelese fenomenele parțiale cercetate de științele sociale particulare.

Luată ca un tot, mișcarea socială este studiată de materialismul istoric, de sociologia marxist-leninistă, care formulează legile generale ale dezvoltării întregii mișcări sociale. Acesta este cercul de fenomene propriu obiectului materialismului istoric. Tocmai datorită acestui spe-

cific al obiectului său, materialismul istoric este în stare și are menirea să elaboreze și o metodă de cercetare științifică valabilă pentru toate științele sociale. Astfel, *materialismul istoric este o știință care, la fel cu toate științele, studiază un anumit cerc de fenomene din realitatea obiectivă.*

Care este însă raportul dintre această știință și filozofie? Este oare la fel cu raportul dintre celelalte științe și filozofie? Nu, căci datorită specificului său, *materialismul istoric este totodată și disciplină filozofică.*

Chestiunea nu se reduce la faptul că materialismul istoric este o știință de un grad de generalizare mai mare decît științele sociale particulare. Și fizica generală, biologia generală etc. sînt științe cu un grad de generalizare mai mare decît diferitele ramuri ale fizicii și biologiei. Cu toate acestea, fizica generală sau biologia generală nu sînt discipline filozofice.

Pe de o parte, raporturile dintre filozofie și materialismul istoric sînt determinate de specificul *obiectului* materialismului istoric. Sociologia marxistă nu se ocupă nici cu atomi sau molecule, nici cu plante sau animale ci cu oameni, animați de voința și conștiința lor proprie. În societate, spune Engels, — „ nu se întîmplă nimic fără o intenție conștientă, fără un scop voit"[1]. Factorul obiectiv, necesitatea socială care determină voința oamenilor, nu este nici el de proveniență transcendentală nici de origine supra sau extra-socială, ci tot rezultatul acțiunii oamenilor, al muncii miilor de generații trecute, rezultatul neprevăzut, independent de conștiința oamenilor, al încrucișării a milioane de voințe conștiente, individuale. Analiza oricărui fapt social implică, de aceea, în primul rînd, separarea factorilor obiectivi de cei subiectivi, stabilirea precisă a rolului fiecăruia, deci rezolvarea concretă a raportului obiect-subiect, a problemei necesității și libertății, care este în fond o latură — și nu de cea mai mică importanță — a problemei raportului dintre existența socială și conștiința socială. În științele naturii, problema raportului dintre existența obiectivă, și gîndire se pune numai pe plan filozofico-gnoseologic. Problema liberului arbitru al electronului există nu în realitatea obiectivă, ci doar în capul unor fizicieni idealiști, este o pseudo-problemă. La fel și concepția teleologică a naturii. Pe cînd libertatea umană este un fapt real, care joacă rolul ei, din ce în ce mai mare, în dezvoltarea socială, și a nu ține seama de acest factor înseamnă o vulgarizare a determinismului marxist. Aceasta face ca legăturile dintre filozofie și sociologia marxistă să fie mult mai strînse decît acelea dintre filozofie și științele particulare ale naturii, oricare ar fi gradul lor de generalizare.

Pe de altă parte, și aceasta constitue principalul, legăturile strînse dintre filozofia și sociologia marxistă sînt determinate de însușirile proprii ale filozofiei marxiste. Filozofia marxistă este, după cum se știe, rezultatul studierii legilor obiective cele mai generale care acționează *atît* în natură *cît* și în societate și gîndire. Deci metoda elaborată pe baza acestei studieri este *comună și sociologiei marxiste*, căci ea este abstrasă și din domeniul fenomenelor sociale : „Din istoria naturii și a societății omenești se deduc

[1] K. Marx și F. Engels, *Opere alese*, vol. II, 1952, p. 356.

prin abstracție legile dialecticii — spune Engels. Ele nu sînt altceva decît legile cele mai generale ale acestor două faze ale dezvoltării istorice, precum și ale gîndirii însăși"[1]; materialismul dialectic este fundamentul teoretic al sociologiei marxiste, așa cum este fundamentul teoretic al oricărei științe. Aici trebuie să facem, însă, o remarcă. Cînd vorbim de raporturile dintre științele naturii și filozofie lucrurile se opresc, într-adevăr aci; în cazul materialismului istoric lucrurile se prezintă puțin altfel.

Pe fiecare treaptă de dezvoltare a societății, filozofia înaintată reprezintă suma cunoștințelor realizate de omenire în forma cea mai concentrată și mai generalizată de care este capabilă puterea de abstracțiea minții omenești.

Dar ce este cunoașterea din punctul de vedere al filozofiei marxiste? Că gîndirea nu este un „subiect de sine stătător" cum afirmă idealiștii, ci un atribut al materiei care gîndește, al omului, iar cunoașterea omenească este reflectarea realității obiective, aceasta o știau și materialiștii dinainte de Marx, inclusiv Feuerbach. Spre deosebire însă de întregul materialism premergător, Marx considera cunoașterea nu ca pe un simplu proces de reflectare pasivă, de contemplare netulburată a realității, ci ca un proces activ, o activitate omenească *practică*. Prin această activitate omenească practică, Marx înțelegea, în primul rînd, acțiunea omului asupra naturii înconjurătoare, acțiune impusă de nevoia de a-și dobîndi cele necesare existenței. În cursul acestei acțiuni s-a dezvoltat cunoașterea și gîndirea omenească. „Baza esențială și imediată a gîndirii omenești este tocmai *transformarea naturii de către om* ... iar inteligența omenească s-a dezvoltat în măsura în care omul a învățat să transforme natura"[2]. Dar oamenii acționează asupra naturii nu izolați, ci în cadrul unor anumite relații sociale. Omul devine „subiect", iar conștiința sa de sine se dezvoltă în cadrul societății. „Conștiința este deci din capul locului — scriu Marx și Engels — un produs social și rămîne un produs social atîta timp cît există în genere oameni"[3]. Aceasta înseamnă că dezvoltarea conștiinței umane, ca fenomen social, se subordonează legilor dezvoltării sociale, cercetate și formulate de materialismul istoric. Or, filozofia, după cum am văzut, nu este decît una din formele acestei conștiințe sociale și prin urmare, trebuie să se subordoneze și ea legilor desvoltării sociale.

De aceea, istoria filozofiei, nu poate fi nici studiată, nici înțeleasă, decît dacă este privită în strînsă legătură cu istoria societății, ca determinată, în ultimă instanță, de istoria dezvoltării condițiilor materiale ale vieții sociale. Principiul materialist-istoric: „dezvoltarea ideilor urmează și este determinată de dezvoltarea lucrurilor" constituie baza oricărei istorii științifice a filozofiei. Dacă privim, deci, filozofia ca formă a conștiinței sociale în această calitate a ei, ea nu poate fi abordată decît în lumina concepției materialiste a istoriei; s-ar putea spune deci, într-un anumit sens, că filozofia, ca și toate celelalte forme ale conștiinței sociale, face parte din obiectul materialismului istoric.

[1] F. Engels, *Dialectica naturii*, E.S.P.L.P., 1954, p. 47.
[2] *Ibidem*, p. 233.
[3] K. Marx și F. Engels, *Ideologia germană*, E.S.P.L.P., p. 27.

Cînd spunem că materialismul istoric este extinderea materialismului dialectic la studiul fenomenelor sociale, aceasta nu trebuie înțeleasă ca o extindere mecanică ci ca o întrepătrundere internă, rolul principal jucîndu-l în această interacțiune materialismul dialectic, concepția generală despre lume a clasei muncitoare, abstrasă din întreaga existență; materialismul dialectic și materialismul istoric fac un tot unic, de nedespărțit. Cînd spunem că materialismul istoric este aplicarea metodei materialist-dialectice la studierea fenomenelor sociale nu trebuie să uităm că materialismul istoric este pentru filozofie aproape tot atît de necesar ca și metoda materialist-dialectică pentru sociologia marxistă. Nici în complicatele probleme ale gnoseologiei, nici în hățișul numeroaselor curente, școli și grupulețe în care filozofia burgheză este atît de bogată, nu vom reuși să facem măcar un pas înainte dacă nu vom ține bine în mînă acel indispensabil instrument de cercetare pe care-l constituie concepția materialistă a istoriei. Prin urmare, dacă materialismul istoric face parte „din sfera filozofiei", fiind „subordonat" materialismului dialectic, — ceea ce este, foarte just — filozofia *ca formă a conștiinței sociale determinată de existența socială*, face parte într-un anumit sens „din sfera" materialismului istoric, este subordonată legilor materialismului istoric (și aceasta se referă la toate compartimentele filozofiei, căci toate sînt științe partinice).

Privind astfel lucrurile, apare în adevărata sa lumină atît rolul materialismului istoric în cadrul filozofiei marxiste, cît și semnificația socială a încercărilor de a rupe sociologia de filozofie. A opune sociologia filozofiei marxiste, a o scoate „din sfera filozofiei" — așa cum fac sociologii burghezi și aliații lor, revizioniștii — înseamnă a ucide sociologia ca știință; a scoate filozofia din domeniul materialismului istoric, a o considera deasupra claselor și a luptei sociale, înseamnă a ucide și filozofia și sociologia.

Am citat mai sus articolul sociologilor Vyatr și Bauman, care militează pentru scoaterea sociologiei de sub influența filozofiei, bine-înțeles a filozofiei marxiste. Ce nu le convine lor în filozofia marxistă? Tocmai faptul că această filozofie conține, ca parte integrantă a ei, concepția materialistă a istoriei care afirmă esența de clasă a ideologiilor și este fundamentul teoretic al principiului partinității în filozofie. Întorcînd spatele filozofiei marxiste, ei întorc implicit spatele și materialismului istoric; numai astfel pot ajunge la concluzii de genul acesta: „Socotim inexact a ne reprezenta situația în sociologia mondială asemenea unui cîmp de luptă plin de tranșee din care sistematic este îndreptat focul asupra pozițiilor inamice". Ei preconizează astfel pacea între sociologia marxistă și cea burgheză. Dar, în acest caz, ce mai rămîne din adevărul că lupta ideologică reflectă lupta reală din societate? O asemenea „sociologie" nu are nimic comun cu sociologia marxistă.

Pe aceeași cale, a situării filozofiei deasupra claselor a pornit și filozoful francez H. Lefebvre. Într-una din ultimele sale lucrări, *Problèmes actuels du marxisme*, el afirmă că opoziția dintre ideologia burgheză și cea revoluționară există numai pe plan politic, plan care, după dînsul,

reprezintă nivelul inferior al ideologiei. Pe plan filozofic, această luptă ideologică nu mai are obiect. Dar, tot Lefebvre, afirmă că, la nivelul politicii, ideile n-au nimic comun cu obiectivitatea, ele fiind doar instrumente în acțiunea și lupta politică. Deci opoziția dintre ideologia burgheză și cea revoluționară nu reflectă o opoziție reală între două clase antagoniste, ci este ceva pur subiectiv, generat de nevoile „politicii" care, la rîndul ei, n-are nimic comun cu obiectivitatea. Mergînd pe acest drum, se ajunge la concluzia că politica partidului nu poate fi, deci, o politică științifică. Întocmai ceea ce susține și filozoful burghez Merleau-Ponty. Este, după părerea noastră, clar : cine scoate filozofia din „sfera" materialismului istoric, acela renunță la concepția materialistă a istoriei și implicit la comunismul științific, adică la lupta proletariatului pentru lichidarea exploatării omului de către om și construirea societății comuniste, rostogolindu-se în mlaștina concepțiilor burgheze reacționare.

Prin urmare, materialismul istoric nu este pur și simplu „o parte" a materialismului dialectic, în rînd cu dialectica naturii sau cu logica. El este, după cum arată Lenin, etajul superior al filozofiei marxiste, încoronarea întregului edificiu. Marx și Engels — scrie Lenin — acordînd cea mai mare atenție elaborării concepției lor materialiste asupra istoriei au acordat „cea mai mare atenție zidirii edificiului filozofiei materialiste pînă sus..." [1], spre deosebire de Feuerbach, care, fiind materialist jos, în interpretarea fenomenelor din natură, a rămas idealist sus, în interpretarea fenomenelor sociale. Materialismul dialectic și materialismul istoric fac o singură filozofie — concepția marxistă despre lume, concepția proletariatului. Nu există materialism dialectic care să nu fie în același timp și istoric, care să nu fie valabil, cu alte cuvinte, și în domeniul social, după cum nu există materialism istoric care să nu fie în același timp și materialism dialectic.

Prin întreaga revoluție săvîrșită în filozofie, dar mai ales prin „zidirea edificiului filozofiei materialiste pînă sus", fundamentînd unitatea dialectică dintre natură și societate, dintre obiect și subiect, marxismul a umanizat întreaga filozofie. Pentru prima oară, în centrul filozofiei a fost pus omul în adevărata sa esență, ca „ansamblu al relațiilor sociale". Datorită concepției materialiste a istoriei, filozofia a fost strîns legată cu practica socială a oamenilor ; filozofia și-a putut astfel pune ca sarcină nu numai explicarea lumii, ci și *transformarea ei*. Criticînd caracterul contemplativ al filozofiei lui Feuerbach, faptul că el privea omul ca „obiect senzorial" și nu ca „activitate senzorială", Marx și Engels scriau : Feuerbach vorbește mereu despre contemplare în științele naturii, pomenește de mistere care nu se dezvăluie decît fizicianului și chimistului, dar ce ar fi științele naturii fără industrie și comerț ?" adică fără activitatea socială a omului. „Această activitate, această neîncetată muncă și creație senzorială este în așa măsură temelia întregii lumi senzoriale, în forma în care ea există astăzi, încît, dacă ar fi întreruptă fie și numai timp de un an, Feuerbach ar găsi nu numai enorme schimbări în lumea naturală, dar foarte curînd ar observa dispariția întregii omeniri și a propriei sale facul-

[1] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 14, p. 324.

tăți de contemplare, ba chiar și a propriei sale existențe" [1]. Datorită concepției materialiste, a istoriei, *filozofia a devenit pentru prima oară o filozofie a acțiunii, a acțiunii umane raționale.* Marxismul a umanizat filozofia nu în felul ideologilor burghezi, întorși la subiectivismul lui Berkeley și Kant, nu prin proslăvirea lipsită de temei a „individului independent" și a „libertății sale absolute", ci prin dezvăluirea căilor transformării necesității obiective într-o sclavă ascultătoare a omului.

Renunțînd la reprezentările unilaterale despre obiectul materialismului istoric și despre raporturile sale cu filozofia, subliniind adevăratul rol pe care materialismul istoric îl deține în cadrul filozofiei marxiste, vom reuși să combatem mai ușor tendințele de rupere a filozofiei de practica socială, de viața poporului, precum și tendințele unor oameni de știință de a se mulțumi cu o „filozofie a naturii", ruptă de problemele dialecticii sociale. Totodată, subliniind caracterul materialismului istoric de știință, cu obiectul și metoda sa proprie, vom putea mai ușor combate tendințele de rupere a materialismului istoric de problemele practicii sociale, de dogmatizare a sociologiei marxiste, sau de înecare a ei într-un practicism îngust.

METODA MATERIALISMULUI ISTORIC

În sociologia burgheză, același haos care domnește în privința obiectului, domnește și în privința metodei ei. Și aici caracteristica generală este neputința de a da o rezolvare științifică problemei, de a ieși din cercul vicios impus de necesitatea de a apăra interesele burgheziei și ale orînduirii burgheze, venite în contradicție cu dezvoltarea obiectivă a societății. Sociologii burghezi ori cercetează fapte fără nici o metodă, adică orbește, ori construiesc „metode" fără nici o legătură cu faptele reale. Din această cauză, ceea ce caracterizează mai toate „metodele" propuse de sociologii burghezi este apriorismul lor. Asemenea metode, arată Lenin, care înlocuiesc studiul faptelor cu raționamente apriorice, nu fac decît să substituie pe furiș noțiunii de societate ideile sau idealurile sociologului respectiv, sugerate lui chiar de realitatea socială de care el depinde.

Nu avem posibilitatea, în cadrul articolului de față, să ne oprim prea mult asupra criticii multilaterale, a diferitelor „metode" sociologice burgheze. Vom aminti totuși, pe scurt, unele dintre cele mai răspîndite.

Dintre toate „metodele" sociologiei burgheze, cea mai superficială și mai absurdă este renumita „metodă subiectivă în sociologie", combătută pe larg și multilateral în literatura marxistă clasică. Absurditatea ei constă mai ales în faptul că, văzînd în societate acțiunea unor „personalități vii", înzestrate cu conștiință și cu o voință îndreptată spre realizarea unor scopuri dinainte propuse, ea se oprește la această constatare, considerînd aceste „personalități vii" ca un fapt primar ce nu are nevoie de explicație. Ea nu și-a pus măcar întrebarea : ce determină o anumită voință și nu alta a acestor „personalități vii", de ce unii oameni vor într-un fel

[1] K. Marx și F. Engels, *Ideologia germană*, E.S.P.L.P., Buc., 1956, p. 41—42.

iar alții în alt fel — refuzînd, cu alte cuvinte, orice explicație cauzală acțiunii oamenilor, sau transformînd acțiunea socială a indivizilor „într-un lucru în sine" transcedental și incognoscibil. Să nu ne închipuim că „metoda subiectivă în sociologie" a dispărut odată cu frații Bauer sau cu narodnicii; o variantă nu prea originală a ei este azi metoda fundamentală a existențialismului; tot subiectivismul sociologic caracterizează așa-numita școală a „filozofiei critice a istoriei" (R. Aron și ceilalți neokantieni de ultimă ediție), precum și „hiperempirismul" lui Gurvitch.

„Metoda subiectivă în sociologie" a fost mult criticată și în sociologia burgheză ca fiind „nominalistă", de către sociologii „realiști", care afirmau existența unei realități proprii a societății deasupra și preexistente individului (ex. Durkheim).

Demnă de menționat este așa-numita „sociologie de grup". Reprezentanții ei, fiind puși în fața imposibilității metodei „nominaliste" de a găsi un fir călăuzitor în explicarea extraordinarei diversități a acțiunilor omenești, au încercat să rezolve această problemă, reducînd „individualul" la „social" prin intermediul conceptului de „grup social", care înlocuiește „individualitatea" nominaliștilor. „Conceputul de grup este conceptul cheie în sociologie" — afirmă reprezentanții acestui curent.

Dar curînd a ieșit la iveală incapacitatea sociologiei burgheze de a ieși din impas și pe această cale. „Grupul" trebuia, desigur, definit, și, în această problemă „cheie", sociologia burgheză ne oferă poate cea mai jalnică priveliște. Fiecare profesor de sociologie se străduiește să elaboreze o definiție proprie, un criteriu propriu, după care se constituie grupurile sociale, o clasificație proprie a acestor grupuri.

Sociologul A. W. Small, de pildă, susține că „grupul este termenul cel mai general și mai curent în sociologie pentru a desemna uniuni între persoane. O familie, o mulțime, o petrecere, un sindicat, incinta unui oraș, o populație civilizată sau nu, pot fi calificate drept grup. Un „grup" în sociologie este, deci, un număr de persoane ale căror raporturi reciproce sînt suficient de marcate pentru a reține atenția" [1]. Georges Simmel socoate grupul social o formă de viață culturală a oamenilor. După asemenea definiție și o bandă de rasiști care urmăresc un negru pentru a-l linșa poate fi considerată un grup social. Protestînd împotriva unei asemenea definiții, Florian Znaniecki afirmă că pot fi considerate grupe sociale „o parohie, un colegiu, o asociație științifică, un sindicat, un oraș organizat, pentru a nu mai vorbi de stat" [2].

Și „sistemul sociologic" al lui D. Gusti se baza pe o împărțire a societății în grupe, care, la dînsul, poartă denumirea de unități sociale. Unitatea socială îi permite „sociologului" Gusti să nu vadă contradicțiile de clasă din Romînia burghezo-moșierească, să treacă surd, în întreaga sa operă, pe lîngă asemenea fenomene sociale ca greva generală din 1920 sau luptele ceferiștilor și petroliștilor din 1933.

Lipsa oricărei valori științifice a tuturor acestor „definiții" sare de-a dreptul în ochi. Caracteristica lor generală, este, în primul rînd, ine-

[1] *General Sociology*, 1905, p. 495, citat după culegerea *La sociologie au XX-e siècle*, p. 154.
[2] *Op. cit.*, p. 210—211.

xistența unui criteriu obiectiv, științific. Or, inexistența unui astfel de criteriu dă loc la fel de fel de construcții arbitrare și apriorice care depind de un singur factor : de imaginația autorului respectiv. În al doilea rînd, caracteristica lor este inutilitatea practică, din punctul de vedere al cercetării științifice, obiective, (nu însă și din acela al slujirii intereselor burgheziei).

Tot vorbind de grup, sociologii burghezi au uitat de societate. Desigur, este mult mai comod pentru apologeții capitalismului să cerceteze fenomenele care apar în asemenea grupe sociale ca : elevii unui colegiu, bolnavii unui spital, pensionarii aceleiași închisori, călătorii din același compartiment de tren etc., decît fenomenele și transformările care au loc în societate, lupta adevărată care se dă între „grupele sociale" reale, în primul rînd între clasele sociale. Dar cercetările de acest fel nu pot împinge înainte știința, căci studierea grupului social are importanță în măsura în care ne permite să ajungem la explicarea fenomenelor sociale mari, importante, hotărîtoare și nu a raporturilor dintre profesor și elev sau dintre deținuții unei închisori. Toate acestea dovedesc că în căruța idealismului și a metafizicii nu ajungi departe în știință și mai ales în științele sociale.

Metoda materialist-dialectică aplicată la studiul fenomenelor sociale înseamnă ruperea definitivă cu orice apriorism și cerința ca faptele cercetate să fie abordate în înlănțuirea lor vie și mișcarea lor dialectică, în întreaga lor complexitate și interdependență. Cu ajutorul dialecticii, marxismul a putut depăși falsa „antinomie" dintre societate și natură, dintre obiect și subiect în care se afundase fără ieșire siciologia burgheză stabilind ceea ce este *comun* între mișcarea socială și procesul universal de dezvoltare a realității obiective, precum și ceea ce mișcarea socială are *specific*, dîndu-ne astfel concepția materialistă a istoriei, geniala descoperire a lui Marx, de inegalabilă valoare metodologică.

„Punctul meu de vedere — scrie Marx în Postfață la ediția a doua a volumului I al *Capitalului* — constă în aceea că eu privesc evoluția formației economice a societății ca un proces natural". Unitatea lumii constă în *materialitatea* ei ; Marx și Engels au dovedit că societatea se integrează și ea în această unitate și nu alcătuiește o lume aparte — dominată de spirit. Și cum a reușit Marx să demonstreze că dezvoltarea societății poate fi privită ca un proces natural ? „Desprinzînd din diferitele domenii ale vieții sociale domeniul economic, desprinzînd din totalitatea raporturilor sociale *raporturile de producție*, ca fiind raporturi fundamentale, primordiale, care determină toate celelalte raporturi" [1]. Dacă pînă atunci sociologii încercau să cerceteze de-a dreptul relațiile politice, juridice sau ideologice, căutînd originea lor în ideile oamenilor, sociologia marxistă a arătat o cale cu totul nouă : trebuie început cu studierea raporturilor de producție, care pot fi cercetate prin observație empirică și a căror dezvoltare poate fi constatată cu precizie ; morala, religia, filozofia și toate celelalte ideologii sînt determinate de dezvoltarea relațiilor materiale dintre oameni, care se formează independent de conștiința lor. Această nouă metodă a permis, după cum arată Lenin, constatarea elementului de repetare și de regularitate în

[1] V. I. Lenin, *Opere*, vol. I, E.S.P.L.P., 1956, p. 128.

domeniul fenomenelor sociale, contestat de sociologia subiectivistă, formulînd conceptul formației social-economice, concept de bază în sociologia marxistă.

Dar demonstrînd *necesitatea* unor anumite sisteme de raporturi sociale, metoda marxistă a demonstrat, prin amănunțite cercetări științifice, și *necesitatea altei ordini, care trebuie să ia naștere și să înlocuiască inevitabil pe cea existentă*. De aceea, metoda dialectică apare profesorilor burghezi de sociologie, ca „un adevărat scandal". Aplicarea consecventă a acestei metode scoate în relief cum nu se poate mai bine întreaga opoziție dintre sociologia burgheză și cea marxistă, unitatea dintre sociologia marxistă și practica revoluționară a mișcării muncitorești. A încerca să descoperim „puncte comune" între sociologia burgheză și cea marxistă — așa cum fac azi unii revizioniști — înseamnă să trădezi dialectica materialistă marxist-leninistă, să renunți la practica revoluționară a mișcării muncitorești.

Dar, aplicată, extinsă la studierea fenomenelor sociale cu specificul lor caracteristic, metoda materialist-dialectică nu poate să nu capete o formă specifică, proprie ei. În ce constă specificul metodei materialismului istoric?

Istoria, după cum se știe, o fac oamenii, dar această istorie nu este ceea ce urmărește fiecare individ prin scopurile sale conștiente, ci rezultanta nenumăratelor tendințe individuale care acționează în direcții diferite, rezultantă care, în marea majoritate a cazurilor, este diferită, sau chiar cu totul contrarie scopurilor urmărite în mod conștient. Dacă așa stau lucrurile în istorie cu acțiunile individuale, rezultă clar că nici cercetarea mobilurilor acestor acțiuni individuale, conștiente, nu pot avea pentru știință decît o importanță secundară. „... Trebuie să fie luate în considerație — scrie Engels — nu atît mobilurile indivizilor oricît de străluciți ar fi ei, cît mobilurile care pun în mișcare mase mari de oameni, popoare întregi și, în sînul fiecărui popor, clase întregi, și aici nu prezintă importanță răbufnirile de moment, izbucnirile trecătoare ... ci mișcările de lungă durată, care duc la mari transformări istorice" [1]. Aceasta, încheie Engels, este singura cale care poate duce la cunoașterea legilor care domină în istorie în genere, precum și în fiecare perioadă istorică în parte.

Ceea ce grupează membrii societății *independent de voința lor* în grupe de oameni bine definite, cu interese și mentalități similare, sînt relațiile de producție. Același rol în sistemul relațiilor de producție — și prin urmare aceleași condiții de trai — determină aceleași interese materiale, același fel de a privi realitatea socială și, pînă la urmă, acțiuni sociale similare care iau forma unor acțiuni de clasă, acțiuni care, la rîndul lor, constituie motorul progresului social.

Numai sociologia marxistă, formulînd conceptul științific de clasă socială, a reușit să raporteze just acțiunile de extremă diversitate ale oamenilor — făuritori ai istoriei — la cauze sociale, comune pentru mari grupuri de indivizi și prin aceasta, să găsească un fir călăuzitor în acest haos aparent de voințe și acțiuni individuale. „... Teoria luptei de clasă — scrie

[1] K. Marx și F. Engels, *Opere alese*, ed. a 2-a, vol. II, E.S.P.L.P.,1952, p. 358.

Lenin — desăvîrșește, ca să zic așa, tendința generală a sociologiei de a explica „elementele individualității prin cauze sociale". Mai mult : pentru întîia oară teoria luptei de clasă promovează această tendință cu atîta amploare și consecvență, încît ridică sociologia la rangul de știință. Acest lucru a fost obținut prin definirea materialistă a noțiunii de „grup" [1]. Numai această definire materialistă a putut oferi un criteriu obiectiv, precis pentru a face o distincție cu adevărat științifică între grupele sociale. „Un criteriu pentru a face distincție între «grupe» — scrie mai departe Lenin — poate fi găsit atît în fenomenele religioase, cît și în cele etnografice, politice, juridice etc. Dar teoria luptei de clasă tocmai de aceea reprezintă o uriașă cucerire a științei sociale, pentru că stabilește cu cea mai deplină precizie și exactitate procedeele prin care individualul este redus la social" [2].

Tocmai prin această definire materialistă a noțiunii de grup, marxismul a arătat drumul cercetării multilaterale, atotcuprinzătoare, a procesului istoric. Totalitatea tendințelor contradictorii și diverse care apar în societate au putut fi cuprinse și sistematizate într-o sociologie științifică pentru că au fost reduse la condițiile de existență și de producție, precis determinabile, ale diferitelor clase sociale din care se compune o societate.

În conceptul marxist de clasă socială se concentrează, ca într-un focar, relațiile sociale materiale dintre oameni — relațiile de producție, determinante față de celelalte și relațiile sociale ideale — politice, morale etc., care converg toate spre delimitarea fizionomiei clasei respective și prin clasă, a oamenilor care făuresc istoria pe fiecare treaptă a dezvoltării societății, adică în fiecare formație social-economică. În societatea împărțită în clase, existența socială a omului este, în primul rînd, și într-o măsură covîrșitoare existența clasei din care el face parte, produsul clasei sale și numai prin intermediul clasei este produsul societății respective.

Privită astfel, teoria marxistă a claselor nu este numai un capitol al cursului de materialism istoric. E are și însemnătate metodologică. Marea însemnătate metodologică a teoriei luptei de clasă pentru sociologie a sezisat-o foarte precis Lenin, atunci cînd a arătat deosebirea dintre un materialist consecvent și un obiectivist. „Obiectivistul — scrie Lenin — vorbește despre necesitatea procesului istoric dat ; materialistul constată cu precizie formația social-economică dată și raporturile antagoniste generate de aceasta. Obiectivistul, demonstrînd necesitatea unui șir de fapte, riscă întotdeauna să se abată către poziția de apologet al acestor fapte ; materialistul dezvăluie contradicțiile de clasă și implicit își precizează punctul de vedere. Obiectivistul vorbește despre „tendințe istorice de nebiruit", materialistul vorbește despre clase care „dirijează" ordinea economică dată, creînd anumite forțe de opoziție din partea altor elemente" [3]. Privind fenomenele sociale prin prisma teoriei marxiste a cla-

[1] V. I. Lenin, *Opere*, vol. I, p. 405.
[2] *Ibidem*, p. 405—406.
[3] *Ibidem*, p. 396.

selor — și a luptei de clasă ca aspect particular al ei — obiectivitatea materialistului este mai consecventă decît a obiectivistului, mai adîncă. Această obiectivitate *obligă* în același timp pe sociolog să *adopte o poziție partinică*, adică să adopte deschis și pe față punctul de vedere al unui anumit grup social.

Principalul în interpretarea materialistă a istoriei este considerarea relațiilor materiale dintre oameni, a relațiilor de producție, ca fundamentale și hotărîtoare pentru întreaga dezvoltare socială. În societatea împărțită în clase, aceste relații iau forma unor relații de clasă; la rîndul lor, ele imprimă un conținut de clasă tuturor celorlalte relații sociale. În societatea împărțită în clase, relațiile de clasă reprezintă esența relațiilor sociale. Prin urmare, *obligația sociologului de a privi fenomenele sociale prin prisma teoriei marxiste a claselor, de a dezvălui substratul de clasă al fenomenelor sociale, de a adopta, cu alte cuvinte, o poziție partinică constituie atît rezultatul direct cît și specificul metodei materialist-dialectice în aplicarea ei la studierea fenomenelor sociale.* Partinitatea în aprecierea fenomenelor este ceea ce deosebește în esență metoda materialist-dialectică aplicată la societate de aceeași metodă aplicată la natură. Și, fiind o trăsătură caracteristică a metodei materialismului istoric, partinitatea este de aceea caracteristică și obligatorie pentru toate celelalte științe sociale, care de asemenea nu pot privi fenomenele ce le studiază, neținînd seama de împărțirea societății în clase — antagoniste sau prietene. Excepție fac doar acele fenomene care — ca limba, de exemplu — nu se includ nici în baza societății, nici în suprastructura ei și nici nu se modifică o dată cu trecerea societății de la o formație social-economică la alta.

Dușmanii marxismului și-au îndreptat furia mai cu seamă *împotriva teoriei marxiste a claselor ca metodă de cercetare și analiză a fenomenelor sociale, împotriva partinității marxiste.* Nimic nu-i supără mai mult pe reacționarii de toate soiurile decît dezvăluirea substratului de clasă al acțiunilor lor și al vorbelor lor mieroase, pentru că aceasta înseamnă demascarea adevăratelor lor scopuri, adică tocmai ceea ce se cere unei analize consecvent științifice. „Clasele dispar" afirmă zeci de „sociologi" burghezi. „Proletariatul este un mit. El n-a avut niciodată o concepție proprie despre lume, opusă burgheziei" — încearcă să demonstreze Raymond Aron. „Proletariatul este doar o negație în creierul filozofului" susține Merleau-Ponty. Și în această problemă esențială — metoda este în orice concepție o chestiune esențială — revizioniștii se situează pe poziții asemănătoare cu cele ale sociologilor burghezi. Ceea ce îi unește între ei pe revizioniștii de ieri și de azi, ceea ce îi caracterizează ca antimarxiști și agenți ai burgheziei este părăsirea punctului de vedere de clasă în analiza și aprecierea fenomenelor sociale, părăsirea partinității. Orice problemă am privi, vom vedea o trăsătură comună: părăsirea poziției de clasă, încercarea de a ascunde — în loc de a dezvălui, așa cum cere metoda marxistă — substratul de clasă al fenomenelor și evenimentelor.

Iată, de pildă, problema statului, problema esențială a luptei de eliberare a clasei muncitoare și a învățăturii marxiste. Revizioniștii părăsesc învățătura marxist-leninistă despre stat ca instrument de dominație a unei *clase* asupra alteia, reluînd vechea teorie burgheză a statului

deasupra claselor. Să luăm teza după care proprietatea și exploatarea monopolist-capitalistă pot fi considerate atît ultima sforțare a capitalismului de a se menține, cît și primul pas spre socialism, dar pot fi totodată și una și alta, și vom vedea aceeași încercare de negare a substratului de clasă al fenomenelor. Să adăugăm la aceasta afirmația lui Lefebvre că trecerea puterii de la burghezie la proletariat „nu antrenează *ipso-facto* o schimbare în viața concretă", căci „mașina automată perfecționată, centrala electrică și energia atomică, tractorul și combina" pot fi găsite în ambele părți. În folosul cui lucrează această mașină, nu-l interesează. În treacăt am întreba, dacă multe țări capitaliste, de proporțiile țării noastre, au reactoare atomice. Tot pe linia ștergerii deosebirilor esențiale dintre socialism și capitalism se situează și o altă afirmație a lui Lefebvre, hazlie, dacă nu ar fi tragică pentru un filozof care a fost nu de mult marxist — că „există poliție în ambele părți". Adică poliția din țările capitaliste, cel mai credincos cîine de pază al intereselor capitaliștilor, care arestează și trage în muncitorii greviști, înăbușe orice încercare de manifestare politică independentă a clasei muncitoare ce amenință „ordinea" burgheză, poate fi comparată cu organele de ordine din țările socialiste, îndreptate împotriva dușmanilor poporului, a hoților și altor elemente antisocialiste.

Același lucru se manifestă și în tendința revizioniștilor de a diminua rolul partidului în lupta pentru cucerirea puterii de către proletariat și în lupta pentru construirea socialismului, de a diminua rolul statului socialist și al planificării economice în organizarea noii economii. Această tendință urmărește diminuarea rolului acțiunii *conștiente înaintate* în care se reflectă în modul cel mai adînc și mai exact *interesele fundamentale ale clasei muncitoare*, în favoarea acțiunii spontane a păturilor mai înapoiate, în conștiința cărora n-au devenit încă suficient de clare aceste interese fundamentale de clasă.

Teoria luptei de clasă este „firul călăuzitor" în analiza fenomenelor sociale — spune Lenin. În descoperirea substratului de clasă al fenomenelor sociale stă forța analizei marxiste științifice. Or, părăsirea *metodei* nu poate duce decît la părăsirea marxismului pe toată linia, la trecerea în lagărul ideologiei burgheze ; și aceasta caracterizează revizionismul.

Vorbind despre metodă, noi am avut în vedere, bineînțeles, modul de abordare și de interpretare a fenomenelor sociale. Dar această metodă are, firește o influență hotărîtoare în stabilirea *procedeelor* care ne ajută la culegerea datelor. Sociologul marxist, care își dă seama de importanța determinantă a relațiilor materiale dintre oameni, se va orienta în cercetarea faptelor altfel decît sociologul care, asemenea lui Gusti, de pildă, susține că „principiul dinamic prin excelență al vieții sociale" este voința.

Pornind de la o metodă justă, sociologul marxist poate alege cu discernămînt toate procedeele științifice care să-l ajute la culegerea unor date cît mai complete în legătură cu fenomenul ce-l interesează. El poate folosi metoda istorico-comparativă, care ne pune la dispoziție uriașul tezaur

de experiență al trecutului omenirii, metoda statistică care, scoțînd la iveală latura cantitativă a fenomenelor sociale, ne ajută să prevedem anumite diferențieri calitative etc.

În ultimul timp, capătă tot mai mulți aderenți printre sociologii și economiștii din țara noastră metoda cercetării sociologice directe, adică metoda cercetării directe, pe teren a unei „unități sociale" restrînse, fie sat sau orășel industrial, gospodărie colectivă sau colectivul unei uzine etc. Cu experiența acumulată pînă azi la noi în domeniul cercetărilor sociologice este încă greu să se facă aprecieri asupra importanței și valorii acestei metode. Un lucru este clar — aceasta a ieșit cu prisosință în evidență la consfătuirea organizată anul trecut de Institutul de filozofie asupra obiectului și metodei materialismului istoric — pentru dezvoltarea sociologiei marxiste, cercetările sociologice concrete sînt absolut necesare și, în această direcție, trebuie depuse maximum de eforturi.

AVEM NEVOIE DE O SOCIOLOGIE MARXISTĂ PE LÎNGĂ MATERIALISMUL ISTORIC?

Sînt unii filozofi marxiști, care susțin că materialismul istoric și sociologia marxistă nu sînt unul și același lucru. Această teză este expusă de acad. I. Kuczinski (Berlin) în articolul *Legile sociologice*, apărut în *Voprosî filosofii*. „În cazurile cînd examinăm raporturile dintre sfera societății în întregimea ei și sferele naturii și gîndirii — scrie acad. Kuczinski — avem de-a face cu legile materialismului istoric. Cînd însă examinăm raporturile dintre o parte sau alta a sferei sociale și una din celelalte două sfere, sau raporturile dintre diferitele părți ale sferei sociale, presupun că legile acestor raporturi trebuie numite sociologice" [1].

Din păcate, acad. Kuczinski nu aduce prea multe argumente în favoarea propunerii sale. Este evident că societatea apărînd și dezvoltîndu-se *în* și *din* natură, suferă influența mediului natural înconjurător. Dar, spre deosebire de diferitele teorii sociologice așa-numite „geografice", sociologia marxistă a dovedit că influența mediului geografic asupra dezvoltării sociale nu este directă, nemijlocită, ci se exercită indirect, mijlocit, prin intermediul forțelor de producție, care alcătuiesc, după cum spune și acad. Kuczinski (p. 96), *o parte* a sferei sociale. Natura nu influențează direct suprastructura societății, cum credea Montesquieu, deci nu influențează direct societatea „în întregimea ei". Pe de altă parte, orice acțiune a omului asupra naturii are de asemenea loc în cadrul anumitor relații de producție, se exercită prin intermediul forțelor de producție. Ce raporturi ar putea exista între „sfera societății în întregul ei" și „sfera naturii", care să se realizeze altfel decît prin mijlocirea forțelor de producție, adică prin mijlocirea *unei părți* a sferei sociale? Acad. Kuczinski ne dă un

[1] Cf. nr. 5/1957, p. 95.

exemplu de lege a materialismului istoric așa cum îl înțelege el. O asemenea lege — spune el — „s-ar putea formula, după părerea mea, în felul următor : cu timpul raporturile dintre natură și societate își schimbă într-atîta înfățișarea, încît influența predominantă a naturii asupra societății, care există la începutul istoriei omenirii, este înlocuită prin influența predominantă a societății asupra naturii" (p. 95). Chiar dacă am admite că această lege este adevărată, ea nu exprimă, după părerea noastră, altceva decît uriașa dezvoltare a forțelor de producție ale societății, și deci, s-ar încadra mai bine între legile pe care acad. Kuczinski le socoate „sociologice".

Cam la fel se prezintă lucrurile și în ceea ce privește raporturile dintre „sfera societății în întregimea ei" și „sfera gîndirii". Aceste raporturi se înfăptuiesc *printr-o anumită parte* a „sferei sociale" și anume prin relațiile de producție.

Ca exemplu de lege care exprimă raporturi între societatea în întregul ei și „sfera gîndirii", și pe care o consideră lege a materialismului istoric, acad. Kuczinski dă cunoscuta lege : „Nu conștiința oamenilor determină existența lor, ci dimpotrivă, existența lor socială le determină conștiința". Dar existența socială nu este „sfera societății în întregul ei", ci numai baza ei reală, pe care se înalță suprastructurile juridică, politică etc. Deci, chiar după definiția acad. Kuczinski, această lege este o „lege sociologică". Ea exprimă raporturile între două laturi fundamentale ale oricărei societăți : baza și suprastructura [1]. Credem că distincția pe care o propune acad. Kuczinski între materialismul istoric și sociologie nu este întemeiată. Materialismul istoric este sociologia marxistă. Nu este vorba aici de două științe separate.

La Consfătuirea care a avut loc în octombrie 1957 la Praga în jurul problemelor materialismului istoric, a fost mult discutată și combătută de majoritatea participanților teza acad. Todor Pavlov din Sofia, prezentată în referatul delegatului bulgar docent Oșavcov. După acad. Pavlov, materialismul istoric, ca parte integrantă a filozofiei marxiste, se poate ocupa numai de probleme filozofice (dialectica, gnoseologia, logica) aplicate la domeniul științelor sociale particulare ; obiectul materialismului istoric ar fi, în acest caz, în special lămurirea raportului dintre existența socială și conștiința socială și problema cunoașterii istorice. În afară de materialismul istoric ar trebui creată o sociologie generală — după exemplul fizicii generale, biologiei generale, matematicii generale etc., care fiind o știință particulară, ar cuprinde conținutul nefilozofic al științei marxiste despre societate. Obiectul acestei sociologii generale ar fi, în special, problema structurii societății și a legilor structurale ale societății [2].

„Această delimitare — scrie acad. Pavlov — este necesară nu pentru a goli materialismul istoric de datele și problemele concrete ale structurii

---

[1] Vezi și art. *Materialismul istoric și sociologia* de A. Verbin, V. Kelle și M. Kovalzon, apărut în *Voprosî filosofii*, nr. 5/1958, în care autorii combat, de asemenea, teza acad. Kuczinski.

[2] Vezi T. Pavlov, *Teoria reflectării*, trad. rusă, Moscova, 1949, p. 318—320 și *Filozofia materialist-dialectică și științele particulare*, E.S.P.L.P., 1958, p. 111—112.

și legilor structurale ale vieții social-istorice a omului, ci numai pentru a nu cădea în identificarea neprincipială, absolută și metafizică, a științelor particulare sau speciale cu materialismul istoric și în general cu filozofia marxist-leninistă..." [1].

Totuși, științele nu sînt create de filozofi oricît de bine intenționați ar fi ei. Științele au apărut și s-au separat unele de altele în cursul dezvoltării cunoașterii, deoarece au existat pentru aceasta cauze obiective. Definiția acad. Pavlov, deși el declară că nu acesta este scopul său, goleşte materialismul istoric de conținutul său concret, adică tocmai de ceea ce-l leagă strîns de practică. După părerea noastră, acad. Pavlov nu ține seama de specificul obiectului sociologiei marxiste ; numai astfel se poate explica de ce el consideră posibil să ia ca model fizica generală sau biologia generală, care evident nu sînt științe filozofice, pentru „crearea" unei „sociologii generale" care de asemenea să nu fie filozofică.

La Praga, docentul Oșavcov a arătat mai pe larg problemele care, după părerea sa, trebuie incluse în materialismul istoric. Acestea ar fi : materialitatea lumii sociale, cognoscibilitatea ei, independența relativă a formelor conștiinței sociale, libertatea și necesitatea, legile dezvoltării sociale, rolul unității și luptei contrariilor în dezvoltarea societății etc. Un singur lucru nu tratează acest materialism istoric : cine este autorul acestei dezvoltări, cum acționează el, adică clasele și lupta de clasă care sînt motorul dezvoltării sociale. Mai poate, în acest caz, materialismul istoric să fie fundamentul științific al politicii partidului ? Evident că nu !

Nu așa au definit materialismul istoric autorii lui. Materialismul istoric — spune Engels — este „concepția despre desfășurarea istoriei universale, care vede cauza ultimă și forța motrice hotărîtoare a tuturor evenimentelor istorice importante în dezvoltarea economică a societății, în schimbările modului de producție și de schimb, în împărțirea societății în diferite clase —împărțire care rezultă din aceste schimbări — și în lupta dintre aceste clase" [2]. Credem că această definiție arată deajuns de clar că delimitarea pe care încearcă s-o facă acad. Pavlov între materialismul istoric, ca disciplină „pur" filozofică și o „sociologie generală", care s-ar ocupa de clase și lupta de clasă este artificială, rupe filozofia marxistă de practică.

Noi, filozofii marxiști, n-avem pentru ce să ne temem de pătrunderea unor asemenea probleme pămînteşti, cum sînt „structura și legile structurale ale vieții social-istorice" în filozofie. Dimpotrivă, *datoria noastră este să facem ca ele să pătrundă în modul cel mai conștient posibil. Aceasta în limbaj filozofic înseamnă partinitate.* De altfel dacă noi nu vom face ca problema claselor și a luptei de clasă să pătrundă în mod conștient în filozofie, ea va pătrunde oricum ,fără voia noastră, pentru că aceasta este o lege obiectivă ; dar în acest caz va pătrunde — așa cum încearcă revizioniștii — sub forma negării luptei partidelor în filozofie, adică sub forma unei *alte* partinități, a partinității burgheze.

---

[1] T. Pavlov, *Filozofia materialist-dialectică și științele particulare*, E.S.P.L.P., 1958, p. 112.
[2] K. Marx și F. Engels, *Opere alese*, vol. II, Ed. P.M.R., 1952, p. 92.

Nu putem fi de acord cu tov. Oșavcov nici în ce privește părerea sa că „sociologia generală", așa cum o concepe el, ar constitui conținutul principal al socialismului științific, care după expresia lui Lenin este a treia parte constitutivă a marxismului.

După părerea noastră, socialismul științific nu este o „sociologie", ci o *doctrină politică*, prima și singura doctrină politică *științifică* din istoria gîndirii politice. Socialismul a apărut întîi sub formă utopică, ca o reflectare a luptei spontane a maselor muncitoare împotriva exploatării capitaliste : socialismul științific din zilele noastre este doctrina politică generală a proletariatului, sub steagul căreia el luptă pentru construirea comunismului. Socialismul științific este radical opus liberalismului burghez, doctrina politică generală, sub steagul căreia burghezia și-a desfășurat lupta ei împotriva feudalismului. Socialismul științific se bazează pe cele două descoperiri epocale ale lui Marx : concepția materialistă a istoriei, ca desăvîrșire a revoluției produsă de marxism în filozofie și doctrina sa economică, constituind în același timp sinteza lor, adică concluzia primelor două părți constitutive ale marxismului pentru epoca noastră. A scoate economia politică marxistă din teoria socialismului științific, mai ales astăzi, cînd ea s-a îmbogățit cu sintetizarea practicii construirii socialismului în numeroase țări, a organizării unei diviziuni internaționale a muncii noi, socialiste este cu neputință.

Cu totul altfel este problema ridicată de mai mulți marxiști din Cehoslovacia [1] și cu care se declară de acord tov. Verbin, Kelle și Kovalzon în articolul pomenit mai sus, anume că în sistemul științelor sociale marxiste și-ar găsi locul încă o știință specială — sociologia concretă, existentă pe baza materialismului istoric. „În dezvoltarea societății — în cursul interacțiunii diferitelor fenomene sociale apar nu numai legi sociologice generale, ci și specifice (care se referă la o anumită societate în întregul ei)". Aceste legi sociologice specifice ar forma obiectul sociologiei concrete.

Nici argumentul, nici exemplele date de autori în sprijinul lui nu ni se par convingătoare, de vreme ce ei înșiși declară — și pe bună dreptate — că materialismul istoric se ocupă nu numai cu legile sociologice generale, ci și cu forma lor specifică de manifestare în diferite formații social-economice. Putem da și noi un exemplu. Congresul al XX-lea al P. C. U. S. a dat răspuns la o serie de probleme teoretice de cea mai mare însemnătate, scoțînd la iveală legități care au apărut și acționează într-un cadru chiar mai restrîns decît o formație social-economică, anume în cadrul unei singure faze a ei. Dar aceasta nu constituie o mare contribuție la dezvoltarea materialismului istoric? După părerea noastră, problema ridicată de tovarășii cehoslovaci este încă prematură ; ea va putea fi rezolvată de practica cercetărilor sociologice concrete, care deocamdată sînt încă prea puține. Și aceasta este problema esențială, și la ordinea zilei : organizarea unui front larg al cercetărilor sociologice. Numai după ce cercetările se vor fi dezvoltat multilateral se va putea discuta cu mai mult

[1] Vezi, de pildă, art. tov. Jiri Cvekl, apărut în *Filosoficki Casopis*, nr. 4/1957.

succes, dacă din cadrul materialismului istoric s-a format sau nu o sociologie concretă sau poate mai multe asemenea sociologii.

★

Înainte de a trage concluziile, ne permitem să mai atragem atenția cititorilor asupra unei chestiuni foarte importante, și anume strînsa legătură a materialismului istoric cu practica, cu lupta și politica partidului clasei muncitoare.

În sociologia burgheză contemporană, în care predomină așa-numitul curent de „reîntoarcere la Kant", curent care formează principala sursă teoretică a revizionismului, este reluată în fel și chip opoziția creată de Kant între subiect și obiect, între gîndirea teoretică și acțiunea practică, pentru a se fundamenta „zădărnicia" eforturilor omenești în direcția transformării sociale. Spre deosebire de științele naturii, în domeniul social, cunoașterea noastră este îngrădită, afirmă neokantienii, de numeroase „limite obiective". Între factorul obiectiv și cel subiectiv în viața socială se ridică astfel zidul de netrecut al agnosticismului. În consecință, politica nu poate avea un fundament științific. În această direcție excelează îndeosebi, sociologul francez R. Aron. El a susținut această teză și la întîlnirea internațională a filozofilor care a avut loc în vara anului 1957 la Varșovia, întîlnire închinată special raporturilor dintre gîndire și acțiune.

Și în această privință există o opoziție categorică între sociologia burgheză și sociologia marxistă. „Sarcina directă" a teoriei lui Marx, scrie Lenin, „este *dezvăluirea* tuturor formelor antagonismelor și ale exploatării din societatea modernă, urmărirea evoluției lor, dovedirea caracterului lor trecător și a inevitabilității transformării lor într-o altă formă, *pentru a se pune în acest mod în slujba proletariatului, încît acesta să poată, cît mai repede și cît mai ușor, să pună capăt oricărei exploatări*" [1]. Și mai departe, Lenin continuă : „Sarcina teoriei, țelul științei constă în mod direct în concursul acordat clasei celor asupriți în lupta lor economică care se desfășoară în mod real, în a da lumii lozinci de luptă, bine studiate și fundamentate".

Dacă aceasta este *sarcina directă* a teoriei, ea trebuie, fără îndoială, inclusă în definirea obiectului materialismului istoric, arătîndu-se astfel clar *conținutul său militant de clasă*, ca o însușire a sa necesară fără de care nu poate fi conceput.

Prin urmare, materialismul istoric trebuie definit în felul următor : materialismul istoric este o parte integrantă, indisolubilă a filozofiei marxiste, „etajul ei superior". El este totodată și o știință, și anume sociologia marxist-leninistă, avînd ca obiect studierea unui anumit cerc de fenomene ale lumii obiective. Materialismul istoric studiază legile generale ale dezvoltării sociale, adică legile care cuprind în acțiunea lor societatea în întregul ei sau laturile ei cele mai importante, determinînd interdependența acestor laturi, fie de-a lungul întregului proces al dezvoltării istorice, fie în una sau mai multe formații social-economice ; studiază forma concretă pe care o iau aceste legi generale într-o etapă sau alta a dezvoltării societății. Pe

[1] V. I. Lenin, *Opere*, vol. I, p. 323.

baza materialismului dialectic, materialismul istoric elaborează metoda generală a științelor sociale ; această metodă consideră drept hotărîtoare, pentru întreaga dezvoltare socială, relațiile de producție dintre oameni care, în societatea împărțită în clase, iau forma relațiilor de clasă, acestea devenind esența relațiilor sociale. Trăsătura esențială a metodei elaborată de materialismul istoric pentru toate științele sociale este partinitatea, mai exact partinitatea proletară. Materialismul istoric este fundamentul teoretic al comunismului științific, al strategiei și tacticii partidelor comuniste ; el trebuie să ajute proletariatul să pună capăt cît mai repede și cît mai ușor oricărei exploatări și să construiască comunismul.

PERIODIZAREA ISTORIEI FILOZOFIEI DIN ROMÎNIA

PROBLEME PRELIMINARE ELABORĂRII UNUI „MANUAL DE ISTORIA FILOZOFIEI DIN ROMÎNIA"

DE

PAVEL APOSTOL

Dezvoltarea impetuoasă a revoluției culturale din țara noastră a pus pe primul plan sarcina apropiatei elaborări a unui *Manual de istoria filozofiei din Romînia*. Ni se pare că această necesitate obiectivă a vieții noastre ideologice constituie temeiul discuțiilor purtate în jurul periodizării istoriei filozofiei, atît în legătură cu monografia tov. I. Banu[1], cît și cu ocazia consfătuirii organizate de Institutul de filozofie al Academiei R.P.R. (10 iulie 1957) sau a dezbaterii prilejuite, în paginile *Cercetărilor filozofice*, de apariția proiectului prezentat de tov. Mircea Ioanid[2].

Poate nu va fi lipsit de interes să reamintim, în cadrul acestei discuții asupra periodizării, unele din dificultățile pe care le ridică elaborarea *Manualului*. Spre deosebire de celelalte domenii ale culturii, — unde cercetătorii din trecut chiar dacă erau pe poziții teoretice și metodologice false, neștiințifice, au lăsat informații sistematizate în domeniul istoriei literaturii, artei etc., monografii asupra unor perioade sau autori, — în domeniul istoriei filozofiei naționale avem o situație cu totul precară. Ea se datorește efectului păgubitor al poziției idealiste a filozofilor burghezi. Situația de fapt poate fi exprimată pe scurt astfel : *nu avem nici o istorie a filozofiei din Romînia, prezentată ca proces de dezvoltare*[3]. Cu excepția

---

[1] I. Banu, *Introducere în istoria filozofiei*, E.S.P.L.P., Buc., 1957.

[2] *Cercetări filozofice*, nr. 5/1957.

[3] *Istoria filozofiei românești*, redactată de N. Bagdasar, constituie mai curînd, o cronologie, de altfel incompletă, a *filozofilor* romîni, decît o istorie a *filozofiei*. Cea a lui Marin Ștefănescu este atît de străină de orice exigență științifică încît nu merită atenție.

scrierii lui Dan Bădărău despre naturalismul filozofico-științific, nu avem monografii despre curente. În multe cazuri, ne lipsesc, de asemenea, nu numai monografii, dar și biografii ale filozofilor reprezentativi.

Dezbaterea asupra periodizării se integrează în procesul de pregătire a *Manualului de istoria filozofiei din Romînia*, ca și capitolele de sinteză elaborate în Institutul de filozofie, sub redacția acad. C. I. Gulian, și incluse în *Manualul de istoria filozofiei universale*, editat la Moscova.

În elaborarea *Manualului*, pe primul plan se situează, bineînțeles, probleme teoretice și metodologice, iar în rîndul acestora de importanță covîrșitoare este stabilirea unei periodizări științifice. Periodizarea propusă de Mircea Ioanid reprezintă o bază de discuție. Poate nu greșim presupunînd însă că și autorul ei ar exprima unele rezerve față de ea sau ar înclina să aducă, astăzi, unele corecturi proiectului inițial.

În această intervenție am vrea să ne ocupăm de unele aspecte ale periodizării, avînd în vedere mai ales acele precizări pe care le impun nevoile întocmirii *Manualului*.

Ed. Zeller, autorul masivei *Die Philosophie der Griechen*, recunoștea și el că dacă cineva nu adoptă clar și conștient un *anumit punct de vedere științific* asupra istoriei filozofiei, ajunge inevitabil la un punct de vedere neștiințific, fiindcă este cu neputință să lucrezi fără a avea un punct de vedere *determinat*. E clar pentru noi că nici periodizarea nu poate fi privită exclusiv sub aspectul *tehnic* al orînduirii filozofilor, ci are implicații metodologice evidente. Aceasta reiese cu prisosință și din materialul discuției asupra periodizării. În cadrul ei au apărut unele păreri necritice, obiectiviste. Astfel, s-a propus o caracterizare a lui Niculae Iorga, absolvindu-l de greșelile sale naționaliste (N. Bagdasar, V. Bologa). Contribuția de istoric a lui N. Iorga este mult prea însemnată ca el să aibă nevoie de „înfrumusețare" apologetică. Oricît de însemnată ar fi, însă, această contribuție, ea nu poate slăbi atitudinea de critică fermă față de naționalismul său burghez, față de concepția lui idealistă asupra istoriei și față de activitatea lui politică reacționară.

În alte intervenții se recurge pentru definirea specificului filozofiei la criterii formale : gradul de generalizare a conceptelor ei, se neglijează fie împărțirea bipartită a istoriei filozofiei în perioada premarxistă și marxist-leninistă, fie lupta dintre pozițiile filozofice opuse în sînul aceleiași orînduiri (S. Ghiță)[1]. În periodizare și în *Manual* trebuie să evităm asemenea aprecieri obiectiviste.

Obiectivismul formulat recent și în legătură cu metodologia istoriei filozofiei de către filozoful polonez L. Tatarkiewicz („Diferitele puncte de vedere se completează și se corectează reciproc")[2], este respins de marxism-leninism care arată caracterul partinic al istoriei filozofiei. Partinitatea funcționează și în acest domeniu ca principiu metodologic, garantînd obiectivitatea cercetării. Aceasta bineînțeles nu în sensul unei neștiin-

[1] Nu poate fi decît respinsă caracterizarea culturii feudale drept „voivodală (sic !) și aristocratică", formulare ce descinde din literatura de apologie a monarhiei, care prezenta „voievodul" drept figură centrală a vieții sociale romînești de totdeauna.

[2] L. Tatarkiewicz, *L'Histoire de la Philosophie et l'art de l'écrire*, în *Diogène*, nr. 20/1957, p. 75.

țifice alternări de puncte de vedere, a unui fel de intropatie istorico-filozofică de genul celei profesate de Léon Robin, care pretexta că pentru a scrie despre Epicur trebuie să-ți însușești punctul de vedere al acestuia, ci în sensul descoperirii condițiilor obiective ale cutării sau cutării filozofii, a funcției sale în evoluția cunoașterii, în luptele de clasă, precum și a *stabilirii valorii sale actuale* : măsura în care tradiția pe care o exprimă poate fi sau nu *încorporată* (în ce măsură, în ce sens) *în cultura noastră socialistă*.

De aici, rezultă pentru periodizare obligația de a stabili fără echivoc taberele, „partidele", în istoria filozofiei, precizînd *a*) forma concret-istorică a luptei dintre materialism și idealism, *b*) conținutul concret-istoric a ceea ce este progresist și retrograd, într-o perioadă dată, *c*) raportul operei față de nivelul superior atins de gîndirea filozofică prin apariția marxism-leninismului.

Pentru noi, *faptul istorico-filozofic* nu-l reprezintă „cuvintele și conceptele", cum se exprimă în sens pozitivist Tatarkiewicz (p. 67), ci *concepțiile teoretice*, exprimînd — bineînțeles — în „cuvinte" și reflectînd în „concepte" realitatea obiectivă, dezvoltarea anterioară a cunoștințelor, *poziția autorului lor ca membru al unei clase*, al unei mișcări sociale și al unei epoci, adică *o concepție teoretică avînd o funcție ideologică, socială determinată*. De aceea, nu are nici o utilitate deplasarea discuției spre pseudo-problema sublinierii *unilaterale* a deosebirilor dintre filozofie și ideologie. Propriu-zis, deosebirea dintre ele este de ordinul aceleia dintre general și particular, filozofia fiind *una* din formele particulare ale ideologiei, deci *ideologică* prin natura ei . Mai exact, nu se poate găsi *specificul filozofiei* în afară sau independent de funcția ei ideologică care este *esențială* [1].

În periodizare trebuie să se reflecte acest lucru în mai multe direcții : 1) prin legarea concepțiilor filozofice *dominante* de o anumită orînduire socială ; 2) prin legarea concepțiilor filozofice în genere de anumite clase ; 3) prin legarea lor de ansamblul luptei ideologice din momentul respectiv ; 4) prin indicarea legăturii cu etapele precedente sau ulterioare ; 5) prin stabilirea *progresului în cunoaștere* realizat prin cutare sau cutare concepție (stabilind cît se poate de precis : în ce direcție reprezintă ea un progres și în ce direcție un regres față de nivelul *anterior* etc.).

Bineînțeles, *forma* specifică sub care se desfășoară dezvoltarea progresivă a filozofiei este lupta dintre materialism și idealism.

Proiectul propus de Mircea Ioanid evită identificarea vulgarizatoare a materialismului cu progresul și a idealismului cu reacționarismul care a dat naștere, uneori, la scheme simplificatoare. Așa cum în feudalism, lupta dintre materialism și feudalism nu a avut loc de obicei sub forma contrapunerii unei concepții pe deplin și consecvent materialiste față de ideologia dominantă, idealistă, la fel, și în perioadele ulterioare, înde-

[1] Din păcate, recenzia lui Ion Lungu (*Tribuna*, nr. 20 și 21/1957) asupra *Introducerii în istoria filozofiei* de I. Banu reflectă o astfel de deplasare a obiectivului discuției și și-a primit replica imediat în *Contemporanul*, în articolul tov. Lucaciu. Recenzia amintită a încercat să deplaseze *direcția* principală a preocupărilor de la sublinierea intransigentă a caracterului ideologic al filozofiei.

osebi *pînă la apariția proletariatului*, poziții progresiste își pot găsi uneori expresia sau justificarea teoretică în teorii idealiste. Astfel, după cum releva Radu Pantazi în comunicarea ținută la sesiunea din februarie 1958 a Academiei R.P.R., în condițiile dominării ideologiei feudale — *teologice* pînă la începutul secolului al XIX-lea în Principatele Romîne, funcția ideologică a criticismului kantian nu poate fi judecată exclusiv pe baza agnosticismului său subiectivist, sau pe baza rolului jucat ulterior prin denaturarea sa neokantiană. În filozofia kantiană se cuprind elemente de critică împotriva dogmatismului, metafizicii, solipsismului sau idealismului obiectiv teologic, elemente materialiste și chiar dialectice (pentru care întemeietorii marxismului o privesc, în cadrul filozofiei clasice germane, ca unul din izvoarele teoretice ale materialismului dialectic). De aceea, poziția progresistă a lui Murgu, Bărnuțiu, Laurian și alții — în limitele impuse de apartenența lor la burghezie — și-a putut găsi forma teoretică într-o variantă locală a criticismului kantian. La fel, pentru a aduce lucrurile mai aproape de noi, în perioada dintre cele două războaie mondiale cu tot *rolul general* foarte reacționar al idealismului, nu putem neglija că poziția democratică, antifascistă, antilegionară a unor gînditori de la noi trebuie apreciată ca relativ progresistă, cu toate că în filozofie aceleași personalități nu depășeau un idealism reprobabil. Dar nu putem identifica totuși un subiectivism-raționalist, — al cărui adept se opune ideologiei fasciste, — cu misticismul legionarilor. Oricît de necesară ar fi această nuanțare, în funcție de condițiile concrete, ea nu poate duce nici la extrema opusă; aceea de a socoti drept progresistă în sine și poziția idealistă a gînditorilor respectivi. Cu alte cuvinte, vrem să subliniem, că spre a fi satisfăcătoare, periodizarea trebuie să îmbine cerința delimitării precise a pozițiilor progresiste și reacționare în *general*, în raport cu *tendințele de dezvoltare* ale filozofiei, cu cerința descoperirii *formelor specifice* și adeseori contradictorii în care acționează această legitate istorică.

Logica acestei tratări concret-istorice impune să urmărim dezvoltarea filozofiei din Romînia pe mai multe planuri:

— pe planul *concepțiilor filozofice*, polarizate în materialism și idealism, dar manifestate concret printr-o complexitate de aspecte (uneori prin îmbinarea eclectică a celor două poziții opuse);

— pe planul *culturii și instituțiilor filozofice*: nivelul istoric al cunoștințelor filozofice și științifice (din țară și mondiale), aria de influență a ideilor filozofice, mijloacele răspîndirii lor (școli, manuale, reviste etc.);

— pe planul *funcției sociale* (ideologice) a concepțiilor filozofice;

— pe planul *progresului real în cunoaștere*: marcarea contribuției diferitelor teorii la pregătirea pătrunderii și însușirii concepției materialist-dialectice.

În acest fel, lichidăm modul pur descriptiv de a trata concepțiile filozofice numai sub raportul coerenței lor interne, putînd stabili, în schimb, o dată cu funcția lor socială, de clasă, și gradul apropierii lor de adevăr.

În lumina acestor considerente cred că se poate accepta în principiu periodizarea propusă și argumentarea ei[1], cu următoarele corective propuse de participanții la discuție :

1) toate completările de personalități ce urmează a fi incluse (intervenția lui C. Göllner, V. Bologa, Radu Pantazi, N. Bagdasar) ;

2) includerea culturii cavalerilor și a celei husite în perioada feudală (Z. Tordai, C. Göllner) ;

3) includerea în perioada pînă la 1863—1864 (e justă observația lui N. Bagdasar, cu privire la deplasarea datei de la 1860 la 1863—1864), a unei mai precise caracterizări a etapelor iluminismului, a importanței ideilor iluminismului francez (C. Botez, Dan Bădărău, I. Lungu, Cr. Totoescu), a funcției specifice a kantianismului la începuturile luptei pentru o cultură națională (Radu Pantazi) ;

4) includerea în capitolele referitoare la materialismul naturaliștilor a existenței unor elemente dialectice (Cr. Totoescu, S. Ghiță) ;

5) precizarea datei „în jurul anului 1880", în sensul propus de Radu Pantazi ;

6) așezarea poporanismului (Radu Pantazi) și a figurii lui Șt. Zeletin (N. Bagdasar) la locul cronologic potrivit.

S-ar putea lua în considerare și propunerea (Cr. Totoescu) de a prezenta filozofia burgheză dintre 1917—1944 pe discipline.

Aceste modificări nu le socotesc însă suficiente pentru a face din proiectul adoptat, în principiu, în iunie 1957, o bază efectivă pentru manual. Pentru a corespunde acestei cerințe ea trebuie îmbunătățită încă în multe direcții.

I. Fără a fi de acord cu includerea în periodizare a unei *etape filozofice* distincte a „materialismului intuitiv în timpul orînduirii comunei primitive" și a „elementelor de gîndire înaintate în orînduirea sclavagistă", tov. Banu a avut dreptate în *esență* cînd a subliniat necesitatea de-a trata aceste fenomene într-o istorie a filozofiei din Romînia. Aceste manifestări *ideologice*, deși nu reprezintă expresii ale unei gîndiri *filozofice*, trebuie să ne preocupe ca *premise ideologice ale apariției gîndirii filozofice la noi*. La ele s-a referit și Mircea Ioanid, dar — după părerea noastră — fără să precizeze în mod satisfăcător funcția lor în istoria filozofiei. Dintre aceste premise ideologice, nu poate lipsi, firește, nici examinarea succintă a concepției despre viață a popoarelor de pe actualul teritoriu al R.P.R., exprimată în folclor. De bună seamă, asemenea *fenomene ideologice* nu se cercetează pentru faptul că ar fi filozofice, ci pentru că ele arată cum :

a) apariția gîndirii filozofice nu este o creație *din nimic*, ci o generalizare a unui material ideologic existent (deși nu redus la cele amintite).

b) apariția gîndirii filozofice corespunde *necesității* practice de a atinge un grad de generalizare teoretică — mai înalt, într-un moment cînd complexitatea vieții sociale impune elaborarea unor concepții ce depășesc stadiul naiv-popular.

---

[1] Desigur nu în unele amănunte ca de pildă, caracterizarea perioadei 1860—1880 drept „desăvîrșirea culturii naționale" (p. 184), cînd este știut că abia în socialism are loc *desăvîrșirea* culturii *naționale*.

Apariția gîndirii filozofice, în secolul al XVI-lea, exprimă tocmai această nevoie practică de la noi de a trece de la o concepție spontană la una reflectată. Și prin acest aspect se restabilește un adevăr istoric : elaborarea unor concepții de justificare sau de reformă a feudalismului în secolul al XVI-lea constituie, fie răspunsul *teoretic* al clasei stăpînitoare la răscoalele țărănești de la noi și la ideologiile lor, adeseori de inspirație religioasă-eretică (bogomilism, husitism îndeosebi etc.), fie expresia ideologiei mișcărilor țărănești.

Fără această precizare, cu urmările pe care le are pentru periodizare, nu avem un tablou real al luptelor ideologice ; ne menținem la ideea abstractă a unui „progres" situat deasupra luptelor de clasă. Or, *motorul* apariției filozofiei la noi îl constituie lupta maselor populare împotriva exploatării feudale. Caracterul religios al ideologiei maselor în epoca feudală nu poate ascunde faptul relevat de Engels că deși revendicările claselor exploatate au îmbrăcat și această haină, conținutul lor nu a fost *de loc* religios, ci unul social-politic. Și unii istorici burghezi ai culturii naționale au subliniat rolul însemnat al luptei împotriva husitismului în dezvoltarea literaturii religioase, dar au văzut în aceasta numai o luptă confesională, sau tot atît de eronat una națională, împotriva unei religii „străine". În realitate, lupta se dădea împotriva *concluziilor sociale revoluționare ale husitismului și ale altor erezii.*

Acest punct de vedere aruncă o lumină cu totul nouă asupra cauzei imediate care *a determinat apariția filozofiei* în Romînia, demonstrînd încă o dată cum lupta de clasă acționează ca factor în apariția și dezvoltarea formelor conștiinței sociale.

II. În proiect sînt reliefate legăturile dintre dezvoltarea filozofiei și lupta împotriva jugului otoman sau habsburgic. Însă, tratarea umanismului, a influenței cartesiene etc. neapărat trebuie pusă *în legătură și cu începuturile științei în țara noastră* (primele observatoare astronomice etc.), ivite pe baza nevoilor practicii. La fel și fenomenul extrem de semnificativ al apariției primilor oameni de știință *laici* (expresia slăbirii monopolului clericilor) : N. Milescu, Apaczai Csere etc., apoi Cantemir.

III. În legătură cu cea de-a doua etapă a filozofiei premarxiste (a doua jumătate a secolului al XVIII-lea pînă la 1863—1864), caracterizarea epocii ar fi de dorit să înceapă cu apariția relațiilor capitaliste. Un element important pentru înțelegerea acestei etape filozofice este progresul învățămîntului și al activității științifice. Lipsa de dezvoltare în acest domeniu, determinată de stînjenirea dezvoltării relațiilor capitaliste din pricina ocupației străine și în ultima instanță din cauza *alianței unei părți a boierimii cu puterea ocupantă* [1], a condiționat nu numai predominarea idealismului în ideologia clasei feudale, dar și prezența unei orientări *dualiste*, oscilante între idealism și materialism, dar înclinînd mai mult spre idealism, în concepția burgheziei în ascensiune.

IV. Proiectul lui Mircea Ioanid vorbește despre o „predominare idealistă" în concepția democraților revoluționari, fruntași ai mișcării

[1] Aspect cu totul neglijat în proiect, deși este notoriu că tocmai el a determinat o serie de particularități ale dezvoltării sociale și ideologice de la noi.

revoluționare de la 1848. Această „predominare idealistă" se cere reexaminată. Astfel, în cazul lui N. Bălcescu se poate constata că el ajunge la „formularea unor teze materialiste" în cercetarea istoriei : întrezărirea rolului însemnat al forțelor și relațiilor de producție, apoi, în general, la sezisarea „dialecticii *obiective* a orînduirii feudale". Ideea unității teoriei cu practica revoluționară și alte idei, fiind elemente vădit materialiste greu ar justifica o caracterizare în ansamblu a concepției democratului-revoluționar Bălcescu ca *predominant* idealistă[1]. Aici se impune multă grijă în determinarea concretă a greutății specifice a unei anumite idei *în ansamblul concepției respective*. De pildă, la Bălcescu explicarea fenomenelor social-politice prin cauze ce rezultă din modul de producție are o însemnătate *metodologică*, generală în creația lui de istoric, și ca atare are alt sens decît interpretările spiritualiste sau providențialiste pe care le face în contradicție cu aceste idei călăuzitoare și care nici nu intervin ca principii explicative în analiza *concretă* a fenomenului istoric.

V. În ce privește perioada 1864—1883 (1884), cred că trebuie să se scoată în relief următoarele tendințe obiective : *a*) începutul polarizării idealism-materialism care mai tîrziu se va exprima în lupta liniei Titu Maiorescu împotriva liniei Vasile Conta ; *b*) continuitatea tradițiilor democrat-revoluționare trece în mîinile exponenților cu orientare socialistă a maselor muncitoare ; *c*) incapacitatea vechiului materialism (al naturaliștilor sau contist) și a poziției democrat-revoluționare de a răspunde pe plan teoretic sarcinilor sociale noi — necesitatea *obiectivă* a însușirii marxismului de către proletariat.

VI. Cu privire la perioada pătrunderii și afirmării filozofiei marxiste (de la 1883—1884 pînă azi) în toate cele trei etape ale sale, se simte nevoie de a se reface caracterizarea etapelor.

Tratarea diferențiată, cît mai nuanțată, a curentelor filozofice idealiste și burgheze, dintre cele două războaie mondiale, este necesară ; la fel și sublinierea rolului *relativ* pozitiv al unora dintre ele *în raport cu cele mai reacționare poziții* de atunci : misticismul, iraționalismul și fideismul fascist sau profascist. Dar acest aspect nu poate umbri rolul lor *reacționar* —ca expresii teoretice ale burgheziei și ale idealismului—*în raport cu cea mai avansată poziție, cea marxist-leninistă*. În proiectul propus, căutînd să se evite tratarea nediferențiată, nu s-a accentuat îndeajuns *opoziția dintre filozofia burgheziei* (idealistă în ansamblu, dar putînd lua și forme materialiste) și *cea proletară* (materialist-dialectică), în toate cele trei etape. Se impune așadar o atentă reexaminare a problemei.

VII. Trebuie discutată de asemenea problema caracterizării materialismului naturaliștilor dintre anii 1883—1944, în care uneori s-a văzut un fel de suplinitor al materialismului filozofic. Materialismul naturaliștilor, care a jucat un rol de seamă în cultura țării noastre, are o rădăcină gnoseologică : *tendința internă a științei* de a elimina interpretările idealiste și metafizice, generînd spontan, cum arată Lenin cu exemplul fizicii contemporane, interpretări materialiste sau dialectice.

---

[1] Pavel Apostol, *Despre elemente dialectice în cugetarea lui N. Bălcescu*, în „Studii", anul 2, 1949, nr. 3, p. 79—80 (sublinierea o facem acum).

Înăuntrul curentului materialist al naturaliștilor, tratat de cele mai multe ori nediferențiat, sub raportul poziției de clasă, trebuie să facem însă o distincție netă între *a*) progresismul limitat al materialismului unor naturaliști aflați pe poziții burgheze democratice ; *b*) alții cu tendințe de apropiere de mișcarea revoluționară a clasei muncitoare și *c*) materialismul marxist-leninist al unor cercetători naturaliști.

VIII. În general, în ultimele trei etape ale istoriei filozofiei se simte nevoia de a delimita mai precis și *conținutul de clasă*, nu numai forma teoretică (materialistă și idealistă) a filozofiei din Romînia.

Altfel, am ajunge în situația de a nu releva o *tendință obiectivă* a acestei perioade, care merge cu intensitate crescîndă în toate cele trei etape (1883—1917, 1917—1944, 1944—1958) : polarizarea opoziției dintre poziția proletară și burgheză, dintre materialism și idealism.

Pe această bază, și *după* satisfacerea exigențelor ce rezultă din ea, trebuie să operăm de pildă delimitările de rigoare între I. Petrovici, Nae Ionescu, L. Blaga, E. Sperantia, Tr. Brăileanu etc. de o parte, și G. Ibrăileanu, P. Andrei etc., de alta.

IX. Un loc deosebit trebuie acordat *filozofilor în viață*. Mihail Ralea se situează azi pe poziții materialist-dialectice. La Mircea Florian, D. D. Roșca, Dan Bădărău, Al. Posescu, se manifestă, în diferite grade, tendința conștientă a unei apropieri de materialism. Acest lucru nu poate să nu se oglindească în determinarea locului lor în periodizarea istoriei filozofiei și cu atît mai mult în *Manual*, care va trebui să țină seama — de acele elemente ale poziției lor teoretice dinainte care au permis apropierea sau însușirea ulterioară a materialismului dialectic.

Formulări ca acestea : „D. Gusti. filozof și sociolog idealist, are totuși meritul de a orienta sociologia spre cercetarea empirică, cu precădere a satului romînesc" (M. Ioanid, p. 188) nu scot în evidență rolul diversionist al acestei „orientări către sat" și către microsociologie.

Capitolul final (1944—1958) este prin forța lucrurilor extrem de schematic, iar cercetările monografice lipsesc deocamdată. Un început, în această direcție, îl constituie studiul lui I. Bercu, *Aspecte ale luptei ideologice în perioada trecerii de la revoluția burghezo-democratică la revoluția socialistă în Romînia* [1].

De bună seamă, discuțiile asupra unor caracterizări etc. s-ar putea continua. Am încercat să atragem atenția asupra unor aspecte, vizînd *concepția* periodizării ce trebuie să stea la baza *Manualului*.

Nu contenim să accentuăm îndeajuns asupra *însemnătății Manualului pentru lupta noastră ideologică* în general și nu numai pentru cultura de specialitate a acelor ce studiază filozofia. Dezvoltarea filozofiei din Romînia exprimă cu maximă claritate, — proprie caracterului său *teoretic* — pozițiile ideologice care s-au înfruntat în cultura Romîniei de-a lungul

[1] În *Cercetări filozofice*, nr. 6/1957.

veacurilor. Străduindu-ne să descifrăm sensul lor istoric și actual, vom putea aduce o contribuție efectivă în diferite domenii ale culturii noastre, respingînd critic toate manifestările *specifice* ideologiei, culturii claselor *dominante*, exploatatoare, pentru a pune în valoare uriașele rezerve de tradiții filozofice înaintate, de la poziția umanistă a lui Nicolaus Olahus la desfășurarea largă a creației filozofice marxist-leniniste de azi.

OBSERVAȚII ASUPRA PERIODIZĂRII ISTORIEI FILOZOFIEI DIN ROMÎNIA

DE

C. TOTOESCU

Cercetările în domeniul istoriei filozofiei din Romînia, ajunse la acel punct de dezvoltare în care se cere o sistematizare pe perioade, etape și curente, au dus la necesitatea elaborării unui proiect de periodizare în care să fie integrate, ulterior, eventuale date noi. Discuțiile care au avut loc în jurul proiectelor propuse de tov. prof. I. Banu și de tov. M. Ioanid au evidențiat rezultatele eficace ale îmbinării dintre munca de sistematizare, de ordonare, pe de o parte, și aceea de adîncire și de completare, pe de altă parte, prin lucrări cu caracter monografic, referitoare la curente, școli, personalități etc.

După cum s-a subliniat frecvent în cursul discuțiilor de pînă acum, proiectul tovarășului M. Ioanid cuprinde în liniile lor mari perioadele dezvoltării gîndirii filozofice din țara noastră, ținînd seamă de specificul dezvoltării noastre istorice. El se sprijină pe punctul de vedere marxist al dependenței dezvoltării filozofice și ideologice de baza respectivei orînduiri sociale.

În această privință, tov. S. Ghiță, în proiectul propus în nr. 2 al revistei, teoretizînd principiile generale ale periodizării, subliniază dependența mediată a dezvoltării filozofiei de baza economică și contribuția factorului gnoseologic. Dar prin acest factor nu trebuie să înțelegem numai dezvoltarea științelor, așa cum susține tov. Ghiță. Desigur, acestea joacă un rol esențial, dar trebuie luate în considerație și alte domenii ale cunoașterii. Teza marxistă a unității și corelației dintre diferitele forme ale conștiinței sociale : filozofie, religie, artă, morală etc. își găsește ilustrarea și în dezvoltarea ideologică a țării noastre. Astfel filozofia primei perioade — (secolele XVI—XVIII) se caracterizează prin puternica influență a factorului religios, creștin. Modul mistic de reflectare și interpretare a fenomenelor naturii și societății domină întreaga filozofie și cultură a timpului. În cea de-a doua perioadă (a doua jumătate a secolului al XVIII-lea pînă

în 1860) predomină ideile social-politice, în funcție de însemnatele prefaceri care au avut loc în societatea românească : apariția și dezvoltarea relațiilor capitaliste și a revoluțiilor burghezo-democrate. Curentul filozofic iluminist, literatura, începutul dezvoltării esteticii sînt pătrunse de preocupările social-politice.

Abia în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, dezvoltarea științelor la noi în țară imprimă dezvoltării filozofiei o caracteristică proprie. Tradiția spiritului științific și a materialismului naturalist care s-a dezvoltat în această epocă, au dus la formarea unei filozofii a științelor naturii în secolul al XX-lea în țara noastră, în cadrul căreia materialismul și idealismul se confruntă, îndeosebi în frămîntata perioadă a luptei ideologice dintre cele două războaie mondiale. Aceste elemente reprezintă un sprijin puternic al actualei dezvoltări a științei pe baza filozofiei materialismului dialectic, în țara noastră.

Un alt aspect al factorului gnoseologic îl constituie și faptul că orice curent sau etapă a filozofiei se explică și prin tradiție, prin dezvoltarea anterioară a filozofiei, pînă în perioada respectivă. De exemplu, ideologia revoluționar-democrată își are rădăcinile puternic înfipte în tradițiile iluministe atît ale școlii ardelene cît și, îndeosebi, ale întemeietorilor învățămîntului național, care și-au desfășurat activitatea în jurul anului revoluționar 1821.

Consider că discuțiile duse cu privire la obiectul filozofiei au elucidat raportul care există între filozofie și ideologie și locul și însemnătatea ideilor social-politice în dezvoltarea filozofiei din Romînia. Făcîndu-se distincția între filozofia propriu-zisă și ideile social-politice, tratarea acestora din urmă nu poate fi neglijată, atunci cînd ne ocupăm de istoria filozofiei în Romînia. Nici înglobarea ideilor social-politice în domeniul istoriei filozofiei pe care o susține tov. Banu, nici teoria funcției nespecifice a ideilor social-politice sau a celor științifice, asupra căreia revine însuși autorul (tov. Lungu), ci strînsa legătură și dependență între diferitele forme ale conștiinței sociale. Particularitățile specifice ale dezvoltării filozofiei noastre, în funcție de evenimentele social-istorice, ni se impun ca o strictă realitate ce nu poate fi ignorată. În această privință este de remarcat împletirea strînsă care a existat, de exemplu, între ideea politică a afirmării naționale și dezvoltarea ideologiei și a filozofiei din țara noastră. Impunerea limbii române în lucrările cu caracter religios, istoric, literar reprezintă un efort constant și evident, care caracterizează dezvoltarea întregii culturi românești în această epocă.

Filozofia a fost de asemenea strict legată de această preocupare. Mărturie ne stau lucrările de început, de traducere sau prelucrare a reprezentanților școlii ardelene precum și rezultatele luptei duse de întemeietorii învățămîntului nostru național : Lazăr, Poteca, E. Murgu, pentru predarea și publicarea în limba română a lucrărilor cu caracter filozofic, pentru crearea unei terminologii filozofice românești. Dacă această tendință nu poate fi suficient remarcată într-un proiect de periodizare, ea trebuie totuși tratată în cadrul viitorului manual de istoria filozofiei din Romînia.

Sublinierea ideilor social-politice, paralel cu dezvoltarea filozofiei din țara noastră, nu trebuie totuși să acopere, — așa cum se întîmplă

uneori — preocuparea constantă și care trebuie mereu reînnoită, de a descoperi cît mai multe elemente de gîndire filozofică propriu-zisă în fiecare perioadă. Astfel trebuie intensificate și adîncite cercetările cu privire la curentul umanist sau la descoperirea unor elemente oricît de rudimentare de filozofia istoriei, în epoca feudală, în cronici. O cercetare mai adîncă ne pune uneori în fața unor date semnificative. Astfel, la cronicarul Petre Depasta, care scrie pe la mijlocul secolului al XVIII-lea despre viața lui Constantin Mavrocordat, găsim influența vizibilă a ideilor lui G. B. Vico și afirmația că evenimentele sociale se desfășoară după aceeași lege generală, ca și cele din natură : mișcarea, schimbarea [1]. Important este de asemenea de cercetat rolul progresist al ereziilor, în această perioadă, în care predomina concepția teologică.

Pentru adîncirea problematicii filozofice a unei anumite perioade, trebuie reținută și însemnătatea pe care o prezintă pătrunderea și circulația anumitor idei filozofice, a anumitor opere și autori. Fără a exagera rolul influențelor și a explica apariția operelor filozofice ca fiind determinată exclusiv de elemente străine, problema influențelor trebuie privită în sens mai larg. Iată de exemplu influența cartezianismului asupra gîndirii filozofice din Ardeal (Ianos Czere Apaczai), circulația operei lui Aristotel în perioada dominării culturii grecești (sfîrșitul secolului al XVIII-lea, începutul secolului al XIX-lea) sau a operelor lui Voltaire și a materialiștilor francezi în primele decenii ale secolului al XIX-lea în Principate, toate aceste elemente imprimă spiritului filozofic al timpului o anumită orientare. În felul acesta, vom putea cerceta fiecare perioadă din istoria filozofiei în țara noastră în toată complexitatea sa. Vom opune idealismului predominant în prima jumătate a secolului al XIX-lea, pe care-l subliniază în mod oarecum unilateral tovarășul M. Ioanid, aceste elemente înaintate de influență a materialismului francez și a spiritului revoluționar al operelor lui Voltaire, de care erau pătrunse elementele burgheziei progresiste. Lupta dintre materialism și idealism ca lege a dezvoltării istoriei filozofiei va fi mai pregnant evidențiată.

Un rol însemnat îl joacă de asemenea traducerile, în aceeași perioadă. Operele lui Kant, traduse și prelucrate, începînd încă de la Gh. Lazăr, au cunoscut o răspîndire destul de largă. Ele au stat la baza formării curentului raționalist-iluminist, care a predominat gîndirea filozofică premergătoare revoluției de la 1848.

Elementele de mai sus ne dau posibilitatea de a privi dezvoltarea gîndirii noastre filozofice în raport cu aceea a filozofiei europene. Proiectul tovarășului M. Ioanid nu reflectă îndeajuns această preocupare. În această ordine de idei, filozofia din secolul al XX-lea și mai ales cea dintre cele două războaie mondiale ridică o serie întreagă de probleme care-și așteaptă rezolvarea în manual.

Din proiectul tov. M. Ioanid nu rezultă în mod constant efortul de a evidenția elementele de gîndire dialectică și critica gîndirii metafizice, în dezvoltarea filozofiei din țara noastră. Ideile înaintate ale lui Bălcescu

[1] Vezi C. Erbiceanu, *Cronicarii greci care au scris despre romîni în epoca fanariotă* (text grecesc și traducerea românească). Tipografia cărților bisericești, București, 1888, p. 295—296 ; 334—335.

cu privire la dezvoltarea socială, viziunea dialectică asupra naturii a lui Iuliu Barasch, trăsăturile gîndirii dialectice la Conta, sînt aspecte importante care merită a fi relevate. Caracterizarea dată materialismului naturaliștilor de la sfîrșitul secolului al XIX-lea și prima jumătate a secolului al XX-lea ca fiind nedialectic, nu este corespunzătoare. Dezvoltarea științelor a dus, după cum ne arată Engels, la necesitatea unei noi metode de gîndire, deosebită de cea veche, metafizică. Fără a cunoaște materialismul dialectic, pe treapta de evoluție a științelor în această perioadă, oamenii de știință înaintați din țara noastră au promovat, în opera lor, elemente de dialectică spontană.

O ultimă observație se referă la perioada dificilă și complexă a dezvoltării filozofiei din țara noastră între cele două războaie mondiale. Chiar de la începutul secolului al XX-lea se distinge o diferențiere de preocupări pe ramuri ale filozofiei, în așa fel încît o tratare distinctă a esteticii, sociologiei, logicii, filozofiei științelor naturii, gnoseologiei și psihologiei — care pe atunci era integrată în domeniul filozofiei — s-ar impune cu necesitate. În acest sens fiind orientată și tratarea capitolelor din manual, proiectul ar fi putut oglindi mai complet această diferențiere care poate duce la o tratare mai adîncită a problemelor.

Semnificaţia contemporană a luptei lui Lenin împotriva revizionismului

Nu de mult a văzut lumina tiparului în limba romînă o culegere cuprinzînd principalele lucrări ale lui Lenin împotriva revizionismului, a oportunismului din mişcarea muncitorească[1]. Volumul oglindeşte lupta neobosită dusă de genialul conducător al mişcării revoluţionare ruse şi internaţionale, împotriva detractorilor de tot soiul, pentru apărarea purităţii marxismului. Într-o scrisoare adresată Inessei Armand, din 18 decembrie 1916, Lenin scria: „Aşa e soarta mea. O campanie după alta — împotriva inepţiilor şi platitudinilor politice, împotriva oportunismului etc.

Asta începînd din 1893. Şi din pricina asta mi-am atras ura amatorilor de platitudini. Totuşi nu aş schimba această soartă pentru „pacea" cu aceşti oameni"[2]. Într-adevăr, întreaga viaţă şi activitate revoluţionară a lui Lenin este brăzdată ca de un fir roşu de lupta intransigentă dusă împotriva oportunismului din mişcarea muncitorească rusă şi internaţională. Această luptă a avut o importanţă ştiinţifică şi politică covîrşitoare. Ea a reprezentat condiţia principală a salvgardării sufletului viu, revoluţionar, al marxismului — ameninţat de stihia filistinismului micburghez, reformist, şi de atacurile revizioniste — condiţia dezvoltării marxismului pe o nouă treaptă, corespunzătoare noii etape de dezvoltare a societăţii umane, a ştiinţei şi practicii, a victoriilor istorice repurtate de marxism, cu deosebire în ultimele patru decenii.

Volumul începe cu studii consacrate de Lenin combaterii oportunismului „economiştilor", incluzînd apoi studii de critică a „marxismului legal", a menşevismului, revizionismului de tip bernsteinian, kautskysmului, troţchismului, social-şovinismului etc. Sînt cuprinse integral o serie de lucrări celebre ale lui Lenin, ca *Marxism şi revizionism*, *Divergenţele din sînul mişcării muncitoreşti europene*, *Despre unele particularităţi ale dezvoltării istorice a marxismului*, *Marxism şi reformism*, *Cum este disimulată călcarea unităţii prin ţipete despre unitate*, *Falimentul Internaţionalei a II-a*, *Oportunismul şi falimentul Internaţionalei a II-a*, *Imperialismul şi scindarea socialismului*, *Revoluţia proletară şi renegatul Kautsky* etc. De asemenea volumul cuprinde fragmente din lucrările *Imperialismul-stadiul cel mai înalt al capitalismului*, *Sarcinile proletariatului în revoluţia noastră*, *Statul şi revoluţia*, *Stîngismul — boala copilăriei comunismului* etc. Evident, volumul recenzat nu putea epuiza scrierile antirevizioniste ale lui Lenin. Pornind de la premisa strîngerii într-un singur volum a unei culegeri de lucrări antirevizioniste ale lui Lenin, Institutul de marxism-

[1] V. I. Lenin, *Împotriva revizionismului*, Editura politică, 1958.

[2] *Ibidem*, p. 343.

leninism de pe lîngă C.C. al P.C.U.S. a inclus numai unele dintre cele mai semnificative scrieri leniniste consacrate acestei problematici. Astfel, în volum nu sînt incluse celebrele pagini leniniste din *Materialism şi empiriocriticism*, consacrate problemelor partinităţii filozofiei, unele studii şi articole din perioada primului război mondial, consacrate combaterii social-şovinismului din Internaţionala a II-a ş.a. Cu toate acestea, structura volumului dă o imagine cuprinzătoare a luptei dusă de Lenin împotriva oportunismului din mişcarea muncitorească rusă şi internaţională, relevînd principalele momente ale acestei lupte. În studiile şi lucrările lui Lenin cuprinse în volum sînt dezvăluite pînă la capăt rădăcinile şi funcţia socială reacţionară a revizionismului ca şi viciile sale logice, este precizat locul lui în cadrul ideologiei burgheze, sînt urmărite evoluţia şi tendinţele revizionismului, este dezvăluit pericolul pe care el îl prezintă pentru mişcarea muncitorească. Semnificaţia apariţiei unei astfel de lucrări este lesne de sezisat, dacă ţinem seama de faptul că lupta împotriva revizionismului, — pericolul principal în mişcarea muncitorească — presupune cu necesitate studierea atentă a operei lui Lenin, a tezelor teoretice cu ajutorul cărora Lenin a zdrobit la vremea sa diferitele curente oportuniste, pregătind astfel deplinul triumf al marxism-leninismului în mişcarea muncitorească. Actualitatea studierii moştenirii leniniste în acest domeniu iese cu pregnanţă la iveală, dacă avem în vedere necesitatea combaterii argumentate a tezelor revizioniste cuprinse în programul U.C.I. care contravin principiilor fundamentale ale marxism-leninismului. Lucrările lui Lenin cuprinse în volumul recenzat îşi dezvăluie valoarea şi actualitatea şi prin desăvîrşita metodologie a criticii leniniste a revizionismului. Ascuţitul spirit polemic, care străbate în paginile întregului volum, se împleteşte armonios cu înaltul nivel ştiinţific. Atrage de la început atenţia, logica strînsă a demonstraţiei leniniste, care urmăreşte pas cu pas subterfugiile sofistice ale revizioniştilor demascîndu-le pînă la capăt. Intransigenţa leninistă se face vădită şi prin dezvăluirea completă a funcţiei sociale reacţionare a teoriilor revizioniste, în cadrul unei critici nimicitoare, incompatibilă cu orice fel de compromis. Combaterea unei teorii este făcută de către Lenin prin cercetarea ei concretă, anatomizarea atentă şi dezvăluirea formelor nude, prin sezisarea rădăcinilor sociale şi teoretice, cît şi a tuturor implicaţiilor ce decurg din ea. Această combatere multilaterală şi profundă, această critică ascuţită, reflectă grija deosebită acordată de Lenin purităţii marxismului, sezisării pericolului pe care-l reprezintă revizionismul pentru mişcarea muncitorească. „Revizionismul sau revizuirea" marxismului — scria Lenin — este astăzi una dintre principalele manifestări, dacă nu chiar cea mai însemnată manifestare, a influenţei burgheze asupra proletariatului, şi a pervertirii proletarilor de către burghezie"[1].

Lenin a arătat că revizionismul este „un produs social al unei epoci istorice"[2]. „Caracterul inevitabil al revizionismului e condiţionat de rădăcinile de clasă pe care acesta le are în societatea de astăzi"[3]. Aşa cum arată Lenin, revizionismul a apărut ca o varietate a ideologiei burgheze la sfîrşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea, în perioada trecerii capitalismului în stadiul imperialist, cînd se punea nemijlocit problema revoluţiei socialiste, a răsturnării capitalismului şi a înlocuirii acestuia cu socialismul. Pe plan teoretic, revizionismul continuă atacurile antimarxiste desfăşurate la vremea lor de către diferitele curente mic-burgheze ca: proudhonismul, bakuninismul etc. Aceste curente mic-burgheze care se pretindeau „socialiste" atacau marxismul dinafara lui, tinzînd spre supremaţie în mişcarea muncitorească. Înfrîngerea acestor curente, datorită lui Marx şi Engels, a asigurat victoria strălucită a marxismului în mişcarea muncitorească.

După acest prim eşec în încercarea de a zdruncina încrederea proletariatului în marxism, ideologia burgheză a perseverat în

[1] V. I. Lenin, *op. cit.*, p. 168.
[2] *Ibidem*, p. 250.
[3] *Ibidem*, p. 101.

noi atacuri la adresa marxismului, de astădată sub forma revizionismului. „Dialectica istoriei — arată Lenin — este de aşa natură încît izbînda teoretică a marxismului sileşte pe duşmanii lui să se deghizeze în marxişti"[1]. Noii vrăjmaşi ai marxismului nu mai atacau frontal marxismul ci se declarau de acord cu anumite teze ale marxismului, pretinzîndu-se chiar marxişti, încercînd în acelaşi timp „golirea" marxismului de conţinutul său revoluţionar, transformarea marxismului într-o doctrină acceptabilă pentru clasele exploatatoare. Lenin a sezisat cu perspicacitate această situaţie, arătînd că revizioniştii ascund ruptura cu marxismul printr-o frazeologie din care nu lipsesc referiri la Marx şi chiar acceptarea declarativă a unor teze marxiste, dar din care lipseşte *marxismul ca atare*. Aşa cum arată Lenin, revizionismul căuta să preia din marxism „tot ce e acceptabil pentru burghezia liberală, inclusiv lupta pentru reforme, inclusiv lupta de clasă (fără dictatura proletariatului) inclusiv recunoaşterea „în linii generale", a „idealurilor socialiste" şi a necesităţii înlocuirii capitalismului printr-o nouă „orînduire" dînd la o parte „numai" sufletul viu al marxismului „numai" revoluţionarismul lui"[2].

Lenin a arătat că una din condiţiile care generează oportunismul în mişcarea muncitorească o constituie prezenţa în rîndurile clasei muncitoare a „aristocraţiei muncitoreşti", care primeşte de la burghezie o parte din supraprofiturile provenite din exploatarea coloniilor[3]. Din rîndurile „aristocraţiei muncitoreşti" se ridică necontenit nenumăraţi agenţi ai burgheziei în mişcarea muncitorească, bonzi sindicali, parlamentari reformişti, lideri social-democraţi reacţionari etc., care pervertesc conştiinţa oamenilor muncii prin propagarea ideologiei burgheze, cocoloşesc contradicţiile vieţii sociale, idealizează capitalismul etc. Aceştia „sînt *adversarii* noştri de *clasă*, *burghezi* în sînul mişcării muncitoreşti. Ei reprezintă o pătură, grupuri, straturi de muncitori, obiectiv cumpăraţi de burghezie (salariu mai bun, locuri de cinste etc.) şi care ajută *propriei* burghezii să jefuiască şi să sugrume popoarele mici şi slabe, să lupte *pentru* împărţirea prăzii capitaliste"[4].

Analizînd în continuare trăsăturile esenţiale ale oportunismului din mişcarea muncitorească, Lenin arată că acesta nu reprezintă un fenomen naţional, ci internaţional, ca produs al imperialismului, care la rîndul său are un caracter internaţional. Încă din 1902, Lenin a remarcat că oportuniştii din diferite ţări, bernşteinienii germani, ministerialiştii francezi, fabienii englezi, economiştii şi apoi menşevicii ruşi etc. „alcătuiesc cu toţii o singură familie, se laudă cu toţii unii pe alţii, învaţă unii de la alţii şi se ridică laolaltă împotriva marxismului „dogmatic"[5].

Dezvăluind condiţionarea social-politică a revizionismului, arătînd că acesta este un produs inevitabil al imperialismului, Lenin a prevăzut în mod genial acum 50 de ani că „lupta ideologică a marxismului revoluţionar împotriva revizionismului, la sfîrşitul secolului al XIX-lea, este numai un preludiu al marilor bătălii revoluţionare ale proletariatului, care înaintează spre izbînda completă a cauzei sale, în ciuda tuturor şovăielilor şi slăbiciunilor micii burghezii"[6]. Dezvoltarea ulterioară a mişcării revoluţionare a proletariatului a confirmat întru totul previziunea leninistă. Revizionismul contemporan — produs al imperialismului în putrefacţie, aflat în pragul prăbuşirii sale totale, — reflectă grava criză prin care trece orînduirea capitalistă, care a aruncat în luptă ultimele ei forţe, păstrate cu grijă vreme îndelungată.

Printre alţi factori care au determinat înviorarea revizionismului în ultimii ani, B. Ponomariov enunţă următorii:

1) Menţinerea conjuncturii economice a ţărilor capitaliste, în perioada postbelică, la un nivel relativ înalt, ceea ce a avut darul de a răspîndi iluzia cu privire la „prosperitatea"

[1] V. I. Lenin, *Împotriva revizionismului*, p. 123.
[2] *Ibidem*, p. 223—224.
[3] *Ibidem* p. 332—334.
[4] *Ibidem*, p. 348.
[5] *Ibidem*, p. 14.
[6] *Ibidem*, p. 103.

capitalismului. Ideologii burghezi şi revizionişti au contribuit din plin la răspîndirea acestei iluzii, pe care realitatea se încăpăţînează însă să o desfiinţeze pas cu pas.

2) Intensificarea luptei ideologice anticomuniste a burgheziei şi a teroarei anticomuniste, ceea ce determină ca anumite elemente şovăielnice, cu deosebire din rîndurile intelectualităţii, să piardă perspectiva revoluţionară, să oscileze, căzînd în cele din urmă pradă provocării imperialiste.

3) Completarea necontenită a rîndurilor clasei muncitoare cu elemente provenite din rîndul fermierilor şi meseriaşilor ruinaţi, care aduc în mijlocul proletariatului balastul de concepţii mic-burgheze proprii acestora.

4) Slăbiciunea călirii ideologice a multor comunişti din unele partide comuniste, faptul că creşterii uriaşe a rîndurilor partidelor comuniste, în mod firesc, nu poate să-i urmeze nemijlocit şi o creştere ideologică corespunzătoare, care se realizează într-o perioadă mai îndelungată[1].

Sintetizînd rădăcinile revizionismului, Declaraţia consfătuirii reprezentanţilor partidelor comuniste şi muncitoreşti din ţările socialiste arată: „Existenţa influenţei burgheze este izvorul intern al revizionismului, iar atitudinea de capitulare în faţa presiunii exercitate de imperalism este izvorul extern al acestuia"[2].

Spre deosebire de vechiul revizionism, apărut în condiţiile cînd mişcarea muncitorească era relativ tînără, cînd capitalismul era unicul sistem al economiei mondiale iar filozofia burgheză hotărîtor predominantă, revizionismul contemporan, are o situaţie cu totul ingrată. Actualmente, alături de sistemul capitalist al economiei mondiale, grav slăbit, în putrefacţie, se dezvoltă şi înfloreşte puternicul sistem socialist al economiei mondiale, sistem incomparabil superior, care vădeşte o extraordinară forţă de atracţie asupra a zeci şi sute de milioane de oameni din ţările capitaliste. Spre deosebire de situaţia de la începutul secolului al XX-lea, mişcarea revoluţionară a proletariatului reprezintă actualmente cea mai de seamă forţă politică a zilelor noastre, iar filozofia marxistă a devenit drapelul ideologic al maselor care luptă pentru socialism. În deceniile care s-au scurs, marxismul a cunoscut o dezvoltare şi o îmbogăţire continuă repurtînd succese istorice. În aceeaşi perioadă, revizionismul a rămas în mod inevitabil la acelaşi bagaj de teze perimate, neputinţa lui teoretică reflectînd gravele slăbiciuni ale forţelor sociale ale căror interese social-politice le exprimă. Depistarea filoanelor teoretice proprii revizionismului contemporan este uşurată de faptul că reprezentanţii săi renunţă tot mai mult la formulările nebuloase care puteau să ascundă într-o anumită măsură similitudinea de poziţii cu ideologia burgheză declarată. Folosirea din plin a arhivei filozofico-ideologice burgheze duce în mod obiectiv la dispariţia delimitărilor neesenţiale, existente cîndva între revizionism şi filozofia burgheză. Semnificativ în această direcţie este faptul că falsa analogie dintre marxism şi „dogmatismul religios", este preluată din arsenalul ideologic antimarxist al lui Dewey, care în urmă cu decenii susţinea acelaşi lucru[3], şi chiar din arsenalul teoretic al empiriocriticismului[4], curent zdrobit la vremea sa de către Lenin; tot aşa, calomniile revizioniste la adresa dictaturii proletariatului, nu fac decît să reproducă perimatele teze ideologice ale filozofiei burgheze din perioada imediat următoare primului război mondial, teze amplificate astăzi de un Raymond Aron. Reluarea în zilele noastre a teoriilor lui Bernstein, Kautsky, Hilferding etc., teorii zdrobite la vremea lor de Lenin, amplifică actualitatea luptei lui Lenin împotriva revizionismului, importanţa contemporană a tezelor leniniste.

O uriaşă semnificaţie istorică a avut-o lupta lui Lenin împotriva denaturărilor opor-

[1] Vezi B. Ponomariov, *Principalele probleme ale luptei revizionismului în etapa actuală*, *Kommunist*, nr. 8 /1958.

[2] *Scînteia*, nr. 4068 din 22 noiembrie 1957.

[3] J. Dewey, *Freedom and Culture*, p. 97.

[4] Vezi V. I. Lenin, *Opere*, vol. 14, p. 12.

tuniste — Bernstein şi Kautsky — a celei mai importante teze a teoriei marxiste, cu privire la necesitatea lichidării pe cale revoluţionară a orînduirii capitaliste, a vechii maşini de stat burgheze şi a creării pe ruinele acestora a orînduirii socialiste şi a noului stat al dictaturii proletariatului. Cele mai multe pagini din volumul recenzat sînt destinate acestei probleme. În lupta împotriva reformismului şi a revizionismului, Lenin a îmbogăţit considerabil învăţătura marxistă despre revoluţie, teoria marxistă a statului în general, şi a dictaturii proletariatului în special.

Lenin a fundamentat caracterul legic al revoluţiei socialiste, ca unicul mijloc de lichidare a capitalismului şi de creare a condiţiilor construirii socialismului, a dezvăluit premisele obiective şi subiective ale revoluţiei, legile desfăşurării ei în epoca imperialismului etc. (Vezi printre altele în volumul recenzat lucrarea lui Lenin, *Falimentul Internaţionalei a II-a*, p. 215, *Statul şi revoluţia*, *Revoluţia proletară şi renegatul Kautsky* etc.). Excepţionala teorie leninistă a revoluţiei proletare a fost confirmată strălucit de Marea Revoluţie Socialistă din Octombrie, precum şi de revoluţiile din ţările de democraţie populară, după cel de-al doilea război mondial. În această lumină, apar cu atît mai ciudate strădaniile revizioniştilor contemporani de a nega, în pofida învăţămintelor istoriei, experienţa revoluţiei socialiste sub falsul pretext că în capitalism s-ar produce, chipurile, un proces lent de acumulare a „elementelor socialiste"; ei pretind că extinderea capitalismului monopolist de stat în ţările imperialiste „măreşte neîndoielnic elementele obiective ale socialismului" în aceste ţări. Deopotrivă cu ideologii burghezi, aici se pune pe acelaşi plan capitalismul monopolist de stat cu socialismul, pentru a se putea susţine teoria falsă cu privire la integrarea paşnică a socialismului în capitalism şi a se nega revoluţia proletară. Într-o carte publicată nu de mult (*Revoluţia şi fetişurile*) renegatul Hervé ajunge să susţină că revoluţia socialistă ar fi chipurile de neconceput în zilele noastre, datorită... bombei atomice. El comite un sofism grosolan, identificînd lucruri care nu se pot confunda: tehnica militară, categorie aparţinînd unei anumite perioade istorice, cu cerinţele dezvoltării neîntrerupte ale societăţii. Hervé substituie astfel sociologicul cu fenomenul tehnicii militare, comiţînd o inadvertenţă ştiinţifică evidentă. Această eroare fundamentală îl şi duce la concluzia, implicată în lucrarea sa, după care legile artileriei sînt mai puternice decît legile istoriei. În realitate lucrurile stau exact invers. Apariţia prafului de puşcă în Europa de pildă, o adevărată revoluţie în tehnica militară, nu a împiedicat de fel desfăşurarea revoluţiei burgheze, aşa cum în vremuri mai apropiate, apariţia tancurilor, aviaţiei etc., nu au împiedicat desfăşurarea grandioaselor revoluţii socialiste, inaugurate de Marele Octombrie. Un argument irefutabil este şi acela că în prezent, pe planeta noastră se desfăşoară un uriaş proces revoluţionar, care cuprinde într-un şuvoi unic antiimperialist revoluţiile socialiste din ţările lagărului socialist şi revoluţiile antiimperialiste din Asia, Africa etc., — aceasta în pofida existenţei armelor atomice şi termonucleare. Descoperirile în domeniul tehnicii militare pot accelera sau întîrzia progresul social, ele nu pot însă să-l anihileze ca atare. Pe de altă parte, teza citată „neglijează" „amănuntul" că armele moderne au încetat de mult să mai constituie un monopol al imperialismului. Este evident că supraaprecierea forţei imperialismului şi subaprecierea forţei socialismului au dus la aceste concluzii absurde. Şantajul atomic folosit o vreme de imperialism este însă perimat de mult; el s-a dovedit şi se dovedeşte ineficace, în faţa acţiunii revoluţionare a popoarelor. La rîndul lor, revizioniştii americani susţin teze neştiinţifice preluate de asemenea din arhiva ideologiei burgheze. Ei ajung pînă la sprijinirea teoriei „capitalismului organizat" a lui Keynes, susţinînd în acelaşi timp că S.U.A. trebuie să se dezvolte pe calea evoluţiei şi nu a revoluţiei, în timp ce Bitelman, mergînd pe aceeaşi linie putredă afirmă că în S.U.A. contradicţia economică fundamentală ar fi aceea dintre monopoluri şi libera concurenţă. Lucrările lui

Lenin în care este demonstrat ştiinţificeşte caracterul inevitabil al revoluţiei socialiste, sînt pline de actualitate; acestor teze pe care istoria le confirmă neîncetat, ideologii burghezi şi revizionişti nu le pot opune decît teorii lamentabile care trădează o iremediabilă sărăcie de idei.

În lucrările *Statul şi revoluţia*, *Revoluţia proletară şi renegatul Kautsky* etc., Lenin dezvăluie caracterul neştiinţific şi reacţionar al teoriilor revizioniste care se ridică împotriva revoluţiei socialiste şi a dictaturii proletariatului. Renegatul Kautsky a scris în acea perioadă o lucrare intitulată *Dictatura proletariatului*, în care opunea în chip neştiinţific democraţia, dictaturii; idealizarea democraţiei burgheze mergea la Kautsky mînă în mînă cu calomnierea dictaturii proletariatului. Este posibilă, în condiţiile societăţii împărţită în clase, o democraţie „pură", aşa cum pretinde Kautsky, — se întreba Lenin? Şi mai ales este oare posibilă renunţarea la instaurarea dictaturii proletariatului, tipul de stat indicat încă de Marx şi Engels ca unicul factor viabil de consolidare a victoriei revoluţiei proletare? La toate acestea, Lenin a dat un răspuns ştiinţific şi convingător, subliniind că învăţătura despre revoluţie şi dictatura proletariatului „este esenţa învăţăturii lui Marx"[1] că revoluţia proletară este imposibilă fără sfărîmarea maşinii de stat burgheze şi înlocuirea ei cu una *nouă*, dictatura proletariatului[2]. În vremea noastră, revizioniştii devenind tot mai slugarnici faţă de statul burghez, şi-au intensificat atacurile împotriva dictaturii proletariatului, prezentînd în acelaşi timp tot mai idealizat statul şi democraţia burgheză. Kautsky junior se mîndrea nu de mult că în proiectul de program al P.S.A. elaborat de el, nu se găsesc „cuvinte fatale despre dictatura proletariatului". La rîndul său, Giolitti susţine teza oportunistă, de inspiraţie „austro-marxistă", după care „cucerirea puterii cu ajutorul forţei şi instaurarea dictaturii proletariatului au avut loc întotdeauna numai în ţările înapoiate din punct de vedere economic, cu o slabă dezvoltare a forţelor de producţie şi cînd lipseau aproape complet formele de democraţie politică, au avut loc ntotdeauna numai în urma războiului". Procedeul sofistic este străveziu. Cadrul restrîns al recenziei nu permite dezvăluirea tuturor sofismelor folosite de Giolitti. Ne vom rezuma la menţionarea faptului că el porneşte de la premisa falsă că dictatura proletariatului ar fi condiţionată exclusiv de caracterul violent al revoluţiei, că ea nu ar avea un caracter universal-obligatoriu, indiferent de forma pe care a îmbrăcat-o revoluţia. De aici ajunge să susţină posibilitatea renunţării la dictatura proletariatului în ţările unde revoluţia socialistă are loc pe cale paşnică. Giolitti opune în continuare în chip nereal democraţia dictaturii, susţinînd aberaţia că dictatura proletariatului ar fi consecinţa lipsei de tradiţii democratice. La fel ca şi revizioniştii mai vechi, revizioniştii contemporani ignoră esenţa de clasă a democraţiei burgheze, dînd o imagine cu totul deformată a acesteia. Ei contestă adevărul tezei marxiste după care democraţia burgheză nu este altceva decît dominaţia politică a clasei capitaliştilor asupra proletariatului şi tuturor celor ce muncesc. Ei se referă la democraţie şi libertate în chip abstract, metafizic, privindu-le rupte de condiţiile reale şi mai ales golite de adevăratul lor conţinut. Cu cîtă tărie răsună şi astăzi cuvintele lui Lenin, de demascare a democraţiei burgheze şi a teoriilor ei revizioniste, apologetice. „Democraţia burgheză — scria Lenin — rămîne întotdeauna — şi în condiţiile capitalismului nu poate să nu rămînă — strîmtă, ciuntită, falsă, ipocrită, un rai pentru cei bogaţi, o capcană şi o minciună pentru cei exploataţi şi săraci"[3]. Revizioniştii idealizează dictatura burgheziei, violenţa care are menirea de a permanentiza exploatarea şi asuprirea ş

[1] V. I. Lenin, *Împotriva revizionismului*, p. 380.

[2] *Ibidem*, p. 385.

[3] *Ibidem*, p. 391.

are deci un conţinut reacţionar, şi calomniază dictatura proletariatului care are ca scop lichidarea oricărei exploatări şi asupriri şi are deci un conţinut progresist. Acest lucru este extrem de vizibil la L. Tadici care insinuează că statul dictaturii proletariatului ar fi un instrument de asuprire şi exploatare a omului de către om şi cere desfiinţarea acestuia[1]. În realitate, dictatura proletariatului, creată pe ruinele dictaturii burgheze, este consecinţa directă a existenţei claselor antagoniste şi a luptei „care pe care", proprie întregii perioade de trecere de la capitalism la comunism. Ea este determinată de legitatea dezvoltării sociale. Dictatura proletariatului nu este numai instrumentul lichidării asupririi şi exploatării capitaliste, dar şi instrumentul construirii noii orînduiri socialiste, bazate pe relaţii de ajutor tovărăşesc, reciproc. Enunţînd caracterul universal obligatoriu al dictaturii proletariatului, Lenin scria: Trecerea de la capitalism la comunism nu poate să nu dea, firește, o abundenţă şi o diversitate enormă de forme politice, dar esenţa lor va fi inevitabil aceeaşi „dictatura proletariatului"[2]. Demascînd subterfugiile revizionist lor, care pălăvrăgeau pe tema luptei de clasă, dar se rid cau în acelaşi timp împotriva dictaturii proletariatului, Lenin a oferit criteriul principal de delimitare a adevăraţilor marxişti, de diferiţi reformişti şi revizionişti, care se situează într-un fel sau altul pe poziţii burgheze. „Marxist, — arată Lenin — este numai acela care extinde recunoaşterea luptei de clasă pînă la recunoaşterea dictaturii proletariatului."[3].

Viaţa a demonstrat justeţea tezei lui Lenin, că fără instaurarea dictaturii proletariatului nici vorbă nu poate fi despre lichidarea exploatării omului de către om. În ciuda sforăitoarelor declaraţii ale reformiştilor privind necesitatea socialismului, baza economică a capitalismului a rămas neclintită în acele ţări unde partidele reformiste au fost aduse la putere şi au guvernat chiar decenii de-a rîndul. Mai mult, o serie de lideri reformişti, contribuie astăzi ca şi în trecut, prin politica lor, la adîncirea exploatării şi mizeriei clasei muncitoare, la ducerea de războaie colonialiste, la politica agresivă de pe poziţii de forţă, la instaurarea dictaturii fasciste. Contrarevoluţia din Ungaria, unde forţele negre ale reacţiunii sprijinite de imperialismul mondial au încercat să restaureze capitalismul, au arătat încă o dată necesitatea întăririi neabătute şi continue a dictaturii proletariatului, dictatură îndreptată împotriva burgheziei reacţionare şi a agenţilor ei.

Un însemnat număr de lucrări cuprinse în volumul V. I. Lenin, *Împotriva revizionismului*, reflectă lupta dusă de Lenin împotriva naţionalismului burghez al revizioniştilor care au trădat ideologia internaţionalismului proletar, votînd credite de război şi lansînd lozinca „apărării patriei" burgheze. Lenin a arătat că naţionalismul reprezintă oportunismul cel mai cras, cea mai făţişă trecere a revizioniştilor pe poziţiile burgheziei interesate în dezbinarea clasei muncitoare. Lenin a dezvăluit cauzele profunde care au determinat pe liderii oportunişti să renege în mod făţiş principiile internaţionalismului proletar, analizînd întreaga gamă de consecinţe pe care o atrage strecurarea ideologiei naţionaliste în rîndurile mişcării muncitoreşti. Lenin sublinia totodată că „esenţialul în oportunism este ideea colaborării dintre clase"[4]. Reliefînd importanţa luptei împotriva naţionalismului burghez care încearcă să se strecoare în rîndurile mişcării muncitoreşti. Lenin arată: „Social-şovinismul este un oportunism care s-a maturizat într-o măsură atît de mare, care în decursul îndelungatei perioade a capitalismului relativ „paşnic" s-a întărit şi a devenit atît de nerușinat, fizionomia lui ideologică-politică precizîndu-se atît de bine şi care s-a apropiat într-atîta de burghezie şi de guverne, încît este *cu neputinţă* să te împaci cu existenţa *unui astfel de curent în sînul*

[1] *Questions actuelles du socialisme*, nr. 45, 1957.

[2] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 25, p. 406—407.

[3] *Ibidem*, p. 405.

[4] V. I. Lenin, *Împotriva revizionismului*, p. 245.

partidelor muncitoreşti"[1]. Revizioniştii contemporani au ridicat la rîndul lor drapelul social-şovinismului, de astădată sub forma „comunismului naţional" care s-a arătat în toată goliciunea lui în timpul rebeliunii contrarevoluţionare din Ungaria, cînd a servit ca drapel ideologic grupului contrarevoluţionar al lui Nagy Imre. Absolutizarea particularului şi negarea generalului, estomparea contradicţiilor de clasă din sînul naţiunii proprii, sînt procedeele sofistice peferate ale adepţilor „comunismului naţional".

Revizioniştii contemporani se ridică împotriva unităţii monolite a mişcării comuniste internaţionale, încearcă să conteste caracterul universal-valabil al marxism-leninismului şi al uriaşei experienţe revoluţionare a proletariatului rus. Împotriva tuturor acestor detractori ai marxismului, răsună cu putere înzecită cuvintele lui Lenin: „bolşevismul poate servi ca model de tactică pentru toţi" [2].

Lenin a subliniat că revoluţiei socialiste, procesului construirii societăţii socialiste în orice ţară, îi sînt proprii anumite legi universal-valabile. Pe baza indicaţiilor leniniste, Declaraţia consfătuirii reprezentanţilor partidelor comuniste şi muncitoreşti din ţările socialiste — adoptată în noiembrie 1957 — a dat o formulare sintetică acestor legi generale, universal-valabile, care reprezintă o adevărată îmbogăţire a marxism-leninismului: „Conducerea maselor de oameni ai muncii de către clasa muncitoare, al cărui nucleu este partidul marxist-leninist, în înfăptuirea într-o formă sau alta a revoluţiei proletare şi instaurarea într-o formă sau alta a dictaturii proletariatului; alianţa clasei muncitoare cu masele principale ale ţărănimii şi alte pături de oameni ai muncii, lichidarea proprietăţii capitaliste şi instaurarea proprietăţii obşteşti asupra principalelor mijloace de producţie; transformarea socialistă treptată a agriculturii; dezvoltarea planificată a economiei naţionale în vederea construirii socialismului şi a comunismului, a ridicării nivelului de trai al celor ce muncesc; înfăptuirea revoluţiei socialiste în domeniul ideologiei şi culturii şi crearea unei intelectualităţi numeroase, credincioase clasei muncitoare, poporului muncitor, cauzei socialismului; lichidarea asupririi naţionale şi stabilirea egalităţii în drepturi şi prieteniei frăţeşti între popoare; apărarea cuceririlor socialismului împotriva tentativelor duşmanilor externi şi interni, solidaritatea clasei muncitoare din ţara respectivă cu clasa muncitoare din celelalte ţări — internaţionalismul proletar" [3]. Aceste teze, de o excepţională rigurozitate ştiinţifică, redau esenţa procesului revoluţionar de lichidare a societăţii capitaliste şi de construire a societăţii socialiste şi au o însemnătate covîrşitoare pentru dezvoltarea filozofiei marxiste, pentru lupta împotriva duşmanilor ei.

O uriaşă importanţă şi o mare actualitate prezintă lupta lui Lenin pentru apărarea filozofiei marxiste, împotriva revizioniştilor din domeniul filozofiei, care căutau să înlocuiască materialismul dialectic prin idealism. La începutul secolului al XX-lea, Kautsky, Adler şi alţi lideri ai Internaţionalei a II-a au trecut pe poziţii filozofice kantiene, în timp ce numeroşi alţi intelectuali „socialişti" aderau la machism. În acele condiţii, Lenin a elaborat monumentala sa lucrare *Materialism şi empiriocriticism*, în care a supus unei critici necruţătoare filozofia idealistă în general şi machismul în special, dezvăluind caracterul reacţionar şi neştiinţific al machismului, natura sa burgheză de clasă, înrudirea cu fideismul. Dezvăluind întreaga şarlatanie a obiectivismului burghez, a formulelor pseudoştiinţifice folosite de filozofii situaţi pe poziţiile revizuirii materialismului dialectic, Lenin a arătat că „în situaţia generală a luptei de idei şi de curente din societatea contemporană, rolul *obiectiv* al acestor subterfugii gnoseologice nu este decît unul şi numai unul:

[1] V. I. Lenin, *Împotriva revizionismului*, p. 252.

[2] *Ibidem*, p. 144.

[3] *Scînteia*, nr. 4068 din 22 noiembrie 1957.

acela de a netezi drumul idealismului și al fideismului, de a le face acestora servicii credincioase" [1].

Revizioniștii contemporani se ridică de asemenea împotriva filozofiei marxiste; trecînd pe poziții filozofice antimarxiste, ei neagă principiul leninist fundamental al partinității filozofiei, estompează sau neagă de-a dreptul lupta dintre cele două lagăre filozofice, pledînd pentru o conciliere între filozofia marxistă și cea burgheză. Ridicîndu-se împotriva unității obiective, reale, dintre filozofie și politică, H. Lefebvre susține deopotrivă cu Viatr, Baumann și alții, teza falsă după care principiul partinității este incompatibil cu obiectivitatea științifică. În realitate, partinitatea filozofiei marxiste nu numai că nu este incompatibilă cu obiectivitatea științifică, dar o subînțelege cu necesitate. Proletariatul, singura clasă consecvent revoluționară, este vital interesat în sezisarea științifică a legității obiective, ale cărei tendințe converg spre instaurarea dominației politice a clasei muncitoare. Împletirea armonioasă a spiritului de partid și a deplinei obiectivități științifice o poate realiza numai marxismul, filozofia revoluționară a proletariatului, a cărei valoare epistemologică și transformatoare a fost verificată cu prisosință de istoria ultimelor decenii.

Transformările revoluționare din ultimele decenii, călăuzite pe baza filozofiei marxiste, sînt cea mai grăitoare mărturie a faptului că marxismul realizează deplina îmbinare a spiritului de partid cu abordarea științifică a realității și că această îmbinare se dovedește a fi unul din izvoarele de seamă ale forței și vitalității filozofiei marxiste. Această îmbinare obiectivă nu se realizează însă spontan, ci presupune o atitudine activă, conștientă, din partea filozofilor marxiști. Ea subînțelege cu necesitate direcționarea cercetării științifice în legătură cu sarcinile revoluționare ale proletariatului, situarea pe pozițiile clasei muncitoare în acordarea fenomenelor realității, combativitatea și intransigența față de formele ideologiei burgheze. În actuala etapă, o sarcină principală a filozofiei marxiste este lupta necruțătoare împotriva teoriilor revizioniste, care prezintă mistificat tabloul realității sociale, și au un caracter profund reacționar. Această luptă ideologică, care se ascute neîntrerupt, este o parte integrantă a luptelor de clasă ale epocii contemporane, o parte integrantă a luptei pentru socialism. În această luptă pentru apărarea și dezvoltarea neîntreruptă a marxismului revoluționar, aprofundarea atentă a lucrărilor antirevizioniste ale lui Lenin, însușirea principiilor metodologice cu ajutorul cărora Lenin a spulberat la timpul său teoriile revizioniste, are o importanță deosebită. Apariția în limba română a acestui volum va contribui la o și mai temeinică înarmare ideologică a frontului nostru marxist, la ascuțirea vigilenței ideologice pentru apărarea purității marxism-leninismului, la creșterea combativității și intransigenței revoluționare față de ideologia burgheză și revizionistă.

Mircea Ioanid

Clasicii marxismului despre religie *

Actualitatea criticii marxiste a religiei nu mai trebuie demonstrată. Elucidînd esența acestei forme, atît de misterioase în aparență, a conștiinței sociale marxism-leninismul luminează pînă la incandescență aspecte pe care apărătorii de la amvon și catedră ai religiei tind să le treacă sub tăcere. Religia nu poate arunca o lumină fantastică asupra realității, fără a apărea ea însăși într-o postură ireală.

[1] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 14, p. 335.

* Marx-Engels, *Despre religie*, E.S.P.L.P., 1958.

Simpla înţelegere ştiinţifică, demistificată, a religiei şi a funcţiei ei sociale, are deci prin ea însăşi semnificaţia celei mai ascuţite critici. Unul din obiectivele centrale ale ideologiei burgheze îl constituie de aceea apărarea şi propagarea prin cele mai rafinate mijloace a religiei. Diminuarea fideistă a ştiinţei, asigurările în sensul că religia ar reprezenta un umanism real, subordonarea filozofiei faţă de religie, consternanta „descoperire" a unui sîmbure sau filon de teologie creştină în... marxism [1], „socialismul creştin" al social-democraţiei de dreapta care a rupt făţiş cu marxismul — sînt doar cîteva din liniile directoare pe care se insinuează acţiunea de mistificare apologetică a esenţei religiei.

Unica perspectivă de pătrundere ştiinţifică a fenomenului religios ne-o oferă marxismul. Extinsă asupra istoriei pentru prima oară de către Marx, concepţia materialistă permite sezisarea genezei şi a naturii reale a religiei — ca formă suprastructurală a conştiinţei sociale, reflectînd în diferite epoci istorice interese de clasă bine determinate. Filozofia marxistă face posibilă înţelegerea realităţii aşa cum este ea, fără adaosul exterior, fantastic al vreunei divinităţi, şi arată modul real de rezolvare al unui complex de contradicţii care — atîta timp cît rămîn neînţelese, antinomii insolubile — duc la idealism şi fideism. Pe baza înţelegerii naturii sociale a religiei, marxism-leninismul trasează în acelaşi timp calea istorică de eliberare efectivă a omului de sub jugul religiei, prin extirparea pe cale revoluţionară a rădăcinilor sociale ale acesteia (exploatarea omului de către om) în procesul construirii societăţii comuniste.

[1] Plecînd de la presupoziţia ultraabsurdă a prefigurării marxismului în teologie şi totodată arătînd — de data aceasta cu deplin temei — că marxismul se află în contradicţie de neîmpăcat cu religia, un şir întreg de „renovatori" ai marxismului conchid despre... caracterul contradictoriu în sine al marxismului, revendicînd înlocuirea lui cu o filozofie „liberă de contradicţii" (altfel spus, care să nu contrazică religia). — La un atare subterfugiu, se dedă, de pildă, Yves Calvez în cartea sa *La pensée de Karl Marx*.

Este suficient să comparăm cele mai bune modele ale literaturii ateiste premarxiste cu textele înfăţişate în culegerea recenzată, pentru a înţelege cît de originală şi decisivă a fost cotitura realizată de Marx şi Engels, saltul calitativ constînd tocmai în fundamentarea ştiinţifică a criticii religiei pe baza ateismului proletar, marxist. Patosului de care a fost animat întotdeauna ateismul militant i s-a adăugat, galvanizîndu-l, *partinitatea comunistă*. Tocmai situarea pe poziţiile clasei muncitoare — condiţie sine qua non a unei cercetări ştiinţifice obiective în domeniile în care descoperirea adevărului afectează interesele claselor sociale — a permis înlăturarea iluziilor idealiste şi a abstractismului speculativ în care mai plutea critica premarxistă a religiei.

Să luăm, de pildă, pe materialiştii francezi, ale căror pamflete nu şi-au tocit nici astăzi ascuţişul [2]. Ei au lovit cu mînie şi sarcasm în biserică, stîlpul de susţinere al feudalismului, arătînd cum ea oprimă şi terorizează, propagă fanatismul şi ignoranţa, demascînd-o, într-un cuvînt, ca pe duşmanul raţiunii şi progresului. Dar soluţiile propuse rămîneau utopice. Ideea că religia, ca pură absurditate, poate fi înlăturată prin simpla clarificare a spiritelor asupra ei, prin „cultură" (şi în acest punct, iluminiştii francezi, reprezentanţi ai unei clase *temporar* progresiste, trădează pregnant mărginirea întregului ateism burghez) este o iluzie care denotă tocmai neclaritate, neînţelegere a rădăcinilor sociale adînci ale religiei. Marxismul arată că nu numai „ignoranţa", şi nu în primul rînd ea, determină menţinerea religiei. Oare cîţi intelectuali de vază din Occident nu continuă şi astăzi, sub presiunea mediului social burghez şi a culturii burgheze, să împărtăşească prejudecăţi religioase, cîţi oameni de ştiinţă nu închid ochii în faţa probelor pe care chiar descoperirile lor le aduc, că lumea aceasta

[2] Engels recomanda, ca şi Lenin mai tîrziu, „ca minunata literatură franceză a secolului trecut să fie răspîndită într-o măsură cît mai mare între muncitori" (Marx-Engels, *op. cit.*, p. 128—129).

trebuie și poate fi înțeleasă numai prin sine însăși, numai în mod materialist.

Marx și Engels au abordat în repetate rînduri critica concepției lui Feuerbach, filozof care a făcut un pas înainte în comparație cu materialiștii francezi, considerînd rădăcina religiei nu pur și simplu în superstiție și ignoranță, ci în omul înstrăinat de propria sa esență. Și totuși Feuerbach, care a opus adevărul materialismului „misticismului raționalizat", rămîne el însuși idealist în concepția sa despre religie. Neputîndu-se ridica pînă la materialismul istoric — și numai de la înălțimea acestuia se dezvăluie „fundamentul profan" al religiei — Feuerbach este silit „să facă abstracție de procesul istoric, să considere separat sentimentul (Gemüt) religios și să presupună un individ uman abstract *izolat*" (p. 65). Dar ceea ce nu a putut înfăptui Feuerbach au realizat întemeietorii marxismului — un program caracterizat de către Marx în felul următor: „Faptul anume că fundamentul profan (al religiei — *n.n.*) se desprinde de sine însuși și se situează în nori, ca o împărăție independentă, nu se poate explica decît prin dezbinarea lăuntrică și prin contradicția cu sine însuși a acestui fundament profan. Prin urmare, acest fundament profan trebuie înțeles *mai întîi în contradicția lui* și apoi revoluționat în mod practic prin înlăturarea contradicției" (p. 64).

Aceste rînduri erau scrise în 1845 de pe poziții materialiste și comunist-științifice, precis conturate.

Dar și în perioada anterioară, încă fiind idealist, Marx, ca și Engels, se ridică „împotriva tuturor zeilor cerești și pămîntești" (p. 13). Marx valorifică ateismul lui Epicur, subliniază incompatibilitatea religiei cu cercetarea științifică, sezisează lucid raportul între istoria politică și istoria religiilor („nu pieirea religiilor antice a făcut să se prăbușească statele antice, ci, dimpotrivă, pieirea statelor antice a făcut să se prăbușească vechile religii") (p. 21). În opoziție cu exegezele revizioniste care rup conținutul filozofic al operei de tinerețe a lui Marx de sensurile ei politico-sociale, trebuie subliniat că Marx aborda critica religiei ca o problemă acut politică.

În ajunul revoluției burghezo-democratice într-o țară unde monarhia feudală și biserica se consfințeau reciproc, și grație întregului complex ideologic creat, critica religiei dobîndise o însemnătate de prim rang, încît la un moment dat, în 1844, Marx putea scrie: „Pentru Germania, *critica religiei* este în esență încheiată, iar critica religiei este premisa oricărei critici" (p. 37). În ce sens era însă încheiată critica religiei? Cîtuși de puțin nu în sensul epuizării ei teoretice — căci Marx va releva tocmai oprirea lui Feuerbach la jumătatea drumului (fără a mai vorbi de tarele mult mai adînci ale concepției lui Bruno Bauer, criticată de Marx cu atîta ascuțime în *Contribuții la problema evreiască* și *Sfînta familie*). Încheiată era numai critica abstractă, idealistă a unei religii înțelese ca domeniu izolat, desprins în mod metafizic de istorie sau — ceea ce nu este decît reversul — dominînd și determinînd, în aparență, cursul istoriei.

Trebuie spus că aceeași abordare antiistorică, idealistă, de data aceasta nu critică, ci apologetică, înflorește în gîndirea burgheză contemporană. Ce-i drept, diverse școli sociologice pretind a pune problema religiei în mod istoric. Dar: 1) recunoașterea *istoricității fenomenului* religios nu merge pînă la recunoașterea *esenței istorice* a religiei în genere; 2) sistemele sociologice idealiste reduc invariabil istoria omenirii la o istorie a culturilor, a comunităților, a formațiunilor politice etc. respingînd însă conținutul ei primordial, determinant: de succesiune a modurilor de producție, a formațiunilor social-economice, de istorie a luptelor de clasă. Ideologul burghez nu poate spune de aceea nimic despre cauzele *reale* ale apariției și menținerii religiei.

Filozofia idealistă persistă să dezvolte în variate forme același conținut eronat care din punct de vedere teoretic a fost de mult spulberat de marxism. Postulatul fundamental al recentelor lucrări de filozofie a religiei ale lui H. Duméry, de pildă, îl constituie, după cuvintele recenzentului său, „necesi-

tatea imperioasă de a considera orice expresie religioasă ca refracţia la un nivel oarecare de conştiinţă, a unei intenţionalităţi spirituale profunde" [1].

Altfel spus, după Duméry taina religiei trebuie căutată în conştiinţă şi numai în conştiinţă. Ca şi cum conştiinţa ar fi altceva decît reflectarea ideală a existenţei! Ca şi cum faimoasa „intenţionalitate spirituală" nu ar reprezenta, ea însăşi, în ultimă instanţă, „refracţia la un nivel oarecare de conştiinţă" a condiţiilor empirice materiale de existenţă!

„Nu conştiinţa determină viaţa — scria Marx — ci viaţa determină conştiinţa" (p. 67). Prin urmare, critica ştiinţifică a religiei reclamă în mod preliminar extinderea cîmpului de investigaţii nu numai pînă la celelalte domenii suprastructurale — stat, drept, morală, filozofie etc. — ci pînă la însăşi baza materială, economică a societăţii. Elaborînd materialismul istoric, Marx şi Engels au abordat religia — în specificitatea ei — în conexiune determinată cu celelalte laturi ale vieţii sociale.

Frapant în cazul reflectării religioase este caracterul ei absolut fantastic, iraţional, aparenţa ei misterioasă de revelaţie divină. „... orice religie nu este altceva decît oglindirea fantastică în minţile oamenilor a forţelor exterioare, care domină viaţa de toate zilele, oglindire în care forţele pămînteşti iau forma unor forţe suprapămînteşti..." (p. 133).

Rădăcinile acestei mistificări sînt complexe. Religia, formă vulgară şi inspiratoare a „rafinatului" idealism, are rădăcini gnoseologice împletite cu cele ale idealismului şi ale metafizicii. Dar rădăcinile sale — în epoca contemporană, cu atît mai mult — sînt primordial *sociale*. Personificarea şi adoraţia oarbă a forţelor naturii în miturile şi ritualurile religioase au apărut în comuna primitivă ca expresie nu numai a ignoranţei ci în ultimă instanţă a neputinţei practice a omului primitiv de a stăpîni aceste forţe. „Dar alături de forţele naturii intră curînd în acţiune şi forţe sociale care la început le sînt oamenilor tot atît de străine şi de inexplicabile şi domină în aparenţă cu aceeaşi necesitate naturală ca însăşi forţele naturii" (p. 133). Apariţia proprietăţii private şi a statului, scindarea societăţii în clase antagoniste, separarea muncii fizice de cea intelectuală (respectiv exploatarea economică, asuprirea politică şi mizeria spirituală a imensei majorităţi a populaţiei) — toate aceste condiţii generale întovărăşind o istorie care devine arena unor înverşunate lupte de clasă, şi-au găsit reflectarea lor „eterică" în religie. Fetişismul obiectului-marfă impune o viziune deformantă asupra întregii realităţi. Înstrăinarea economică determină şi înstrăinarea religioasă. Elementul mistic emoţional inerent religiei, exprimă întreaga gamă a stărilor de spirit a individului aflat în imperiul necesităţii neînţelese, tîrît de împrejurările exterioare — atît în sfera economică cît şi în celelalte — trăind o existenţă în care efectele calamităţilor naturale sînt întrecute într-o măsură crescîndă de repercusiunile insuportabilului jug social: „Religia — scria Marx — este suspinul creaturii chinuite, sensibilitatea unei lumi lipsite de inimă, după cum este şi spiritul unei lumi lipsite de spirit" (p. 38). Şi Marx conchide: Religia este *opiu* pentru popor.

„Această maximă a lui Marx este piatra unghiulară a întregii concepţii marxiste în problema religiei", sublinia Lenin [2].

Dezvăluind conţinutul reflectoriu al religiei, marxismul subliniază influenţa inversă a conştiinţei asupra existenţei care a generat-o: marxismul scoate în evidenţă în primul rînd funcţia socială, şi de clasă, a religiei, fundamentînd pe această bază atitudinea partidului proletar faţă de religie. Religia şi instituţia corespunzătoare ei, biserica, intră ca element constitutiv al suprastructurii societăţilor împărţite în clase antagoniste. Religia a împlinit funcţii de clasă variate, transmiţîndu-se, cu anumite modificări, de la o

[1] Jean Pépin, *La religion et sa philosophie*, în *Critique*, nr. 132, mai 1958, p. 434.

[2] V. I. Lenin, *Despre religie*, E.S.P.L.P., 1956, p. 18—19.

orînduire la alta. Despre monoteismul caracteristic principalelor religii, Engels nota că „reprezintă o formă comodă, maleabilă şi uşor adaptabilă oricărei situaţii..." (p. 134). În general rolul religiei a fost de a oferi o compensaţie iluzorie exploataţilor, amorţind conştiinţa lor prin propovăduirea împăcării şi a ascultării nu numai faţă de dumnezeu ci şi faţă de stăpînii acestei lumi. „Principiile sociale ale creştinismului au justificat sclavia, au glorificat iobăgia medievală şi ştiu, la caz de nevoie să apere şi oprimarea proletariatului, chiar dacă pentru această ocazie îşi compun o mină întrucîtva tristă" (p. 75).

În lucrările lor, Marx şi Engels subliniază adesea necesitatea tratării concret istorice a problemei religiei. Interpretînd în lumina materialismului istoric un vast material de specialitate, clasicii marxismului au scos la iveală cauzele apariţiei şi logica dezvoltării religiilor. Astfel, într-o serie de lucrări, Engels explică apariţia creştinismului ca un rezultat al crizei profunde pe care o străbătea orînduirea sclavagistă. Apărut ca o religie a sclavilor şi a celorlalte pături sărăcite, dezrădăcinate, deznădăjduite, hrănindu-le cu iluzia unei compensări cereşti a chinurilor lor pe pămînt, creştinismul s-a răspîndit cu repeziciune, oficializîndu-se, adoptat fiind de clasa dominantă. În feudalism, puterea lumească, economică şi politică, a bisericii garantează uriaşa ei influenţă spirituală. Mişcările antifeudale îmbracă şi ele o formă religioasă îndreptată împotriva religiei oficiale: erezia, scindată la rîndul ei în erezie plebee revoluţionară şi burghezo-moderată. „Evul mediu anexase teologiei toate celelalte forme ale ideologiei: filozofia, politica, jurisprudenţa, transformîndu-le în subdiviziuni ale teologiei. Prin aceasta, orice mişcare socială era silită să îmbrace o formă teologică" (p. 236—237). Reforma ne oferă un exemplu caracteristic — minuţios analizat de Engels — al felului în care diversele clase sau pături sociale în luptă creează sau adaptează la interesele lor diferite forme religioase. Revoluţiile burgheze din secolele XVI şi XVII au agitat de asemenea idei religioase. Abia burghezia franceză a încetat în secolul al XVIII-lea să-şi înscrie revendicările sale efective pe un stindard religios.

După ce burghezia cucereşte puterea politică devenind o clasă reacţionară, ea renunţă la orice veleităţi ateiste. Pentru burghezie, „... primul şi cel mai important mijloc moral cu care se pot influenţa masele rămăsese tot religia" (p. 280). Religia este destinată să sanctifice ordinea burgheză: proprietatea privată, statul, morala oficială. La rîndul lor, acestea fac zid în jurul religiei. În apărarea acesteia se ridică şi filozofia idealistă.

Idealismul obiectiv merge mînă în mînă cu religia, lepădînd orice aparenţă criticistă. Unul din numeroasele exemple în acest sens ni-l oferă recent Paul Haberlin [1]. Ca orice neotomist consecvent, autorul este pur şi simplu un teolog deghizat în filozof. El traduce cognoscibilitatea acestui univers — unitar, deoarece material — în expresia unei raţionalităţi divine. Opera de cunoaştere devine o căutare a lui dumnezeu, filozofia o eternă pledoarie în sprijinul tezei că totul începe şi se rezolvă în religie. De fapt, misiunea filozofiei în acest caz nu ar fi decît de a angaja noi servitori cu pregătire filozofică în slujba religiei.

Este însă evidentă imposibilitatea de a pune religia în acord cu cunoaşterea raţională a realităţii, cu ştiinţa. Dezvoltarea istorică a ştiinţelor naturii — analizată pe larg de Engels în *Dialectica naturii* — a reprezentat tocmai procesul de emancipare al ştiinţei de teologie. Rînd pe rînd au fost spulberate „adevărurile revelate", începînd cu teza creaţiei, a ordinii şi finalităţii divine a universului: lumea este materia aflată în mişcare, în proces dialectic infinit. Dezvoltarea ştiinţei în secolul al XX-lea nu a făcut decît să accentueze perimarea şi iraţionalitatea religiei. De aceea, în tot mai mare măsură se apelează la idealismul filozofic care, făcînd din viciu o virtute, argumentează intangibilitatea religiei... tocmai prin caracterul ei de-a dreptul iraţional.

[1] *Christliche Theologie und Philosophie*, în *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Band XI, 1957.

Așa procedează fenomenologia, „punînd între paranteze întreaga problemă a realității și a valorii actelor religioase", proclamînd „necesitatea de a rezerva" (escamota !) „chestiunea existenței supranaturalului, privind-o ca o ipoteză de lucru pe care numai viața religioasă o poate verifica" [1]. Aceasta înseamnă însă că singură „experiența religioasă", subiectivitatea pură și nu știința ar trebui să rezolve arbitrar chestiunea decisivă a existenței obiective a divinității [2]. Religia nu mai poate fi privită în mod profan, supusă focului practicii social-istorice ; după idealiști, analiza filozofică a religiei trebuie să ofere anticipat garanții că ea nu va știrbi suveranitatea religiei. Și într-adevăr, tendința obiectivă a oricărei metodologii idealiste este de a oferi tocmai aceste garanții. În mod analog pun problema și pozitiviștii contemporani : „Nu mă întrebați ce este adevărul obiectiv. Nu înțeleg sensul acestei chestiuni... Iată de ce întreb : « există cunoaștere religioasă » mai curînd decît « există adevăr religios » ?" [3].

Acest mod de a aborda problema face clară legătura intimă dintre agnosticism și teism. Numai într-un sens inadecvat, *impropriu* se poate spune că religia este „cunoaștere", ca orice reflectare în conștiință a unui conținut obiectiv. Problema este însă de a deosebi cunoașterea reală de pseudocunoaștere, de a distinge o reflectare eronată, fantezistă — cum este religia — de reflectarea adecvată, *obiectiv* adevărată, practic verificabilă, deci autentică, a realității. Negarea neopozitivistă a adevărului obiectiv, expulzarea criteriilor adevărului în domeniul experienței subiective și al unui formalism steril, duce în cele din urmă la escamotarea conținutului real al religiei. „Adversarii metafizicii" camuflează cea mai autentică metafizică religioasă, apărînd idealismul obiectiv cu armele și mijloacele idealismului subiectiv !

Engels și Lenin subliniau că ignorarea dialecticii de către oamenii de știință este plătită prin idealism și fideism. Speculînd dificultățile gnoseologice considerabile ridicate de interpretarea rezultatelor științelor naturii epistemologia idealistă contemporană netezește drumul religiei. Semnificativă ni se pare, de pildă, încercarea de a extinde în mod consecvent, din domeniul microfizicii, la problema relației dintre știință și religie a teoriei idealist-fizice a „complementarității". Peter Alexander pledează în favoarea tezei : religia și știința sînt descrieri „complementare" care nu pot intra în conflict. „Religia își propune să trateze ceva pururi situat în afara cîmpului științei, definit ca ceva inaccesibil științei, și anume, relația dintre dumnezeu și lumea naturală" [4]. Această concluzie cade o dată cu teoria complementarității care i-a servit drept fundament. Nenorocirea fideismului este că concluziile științelor naturii infirmă direct posibilitatea existenței „complementare" a unei alte lumi obiective în afară de cea „naturală". În ce privește „relația dintre dumnezeu și lumea naturală", ea este perfect accesibilă științei, nefiind decît relația dintre o existență socială istoricește determinată și reflectarea fantastică, deformată, a acesteia în conștiința omului.

Orice justificare teoretică a dreptului religiei la existență cade, înțeleasă fiind inconsistența teoretică a postulatelor gnoseologice, și etice — de esență idealistă și metafizică — care duc la religie și izvorăsc din ea. Ceea ce asigură menținerea religiei în capitalism sînt în primul rînd rădăcinile ei practice, *sociale*, consolidate de interesele claselor exploatatoare.

Marx și Engels au demonstrat însă, în mod științific, că religia este un fenomen istoricește trecător, ca și capitalismul, ca și producția de mărfuri etc. Legenda „caracterul veșnic" al religiei este de fapt corolarul altui mit : cel al veșniciei proprietății private. Apărută pe o treaptă inferioară a societății

[1] Jean Pépin, *La Religion et sa Philosophie*, în *Critique*, nr. 132, p. 428, 434.

[2] „Dacă este posibilă religia fără dumnezeu, poate exista și alchimia fără piatra filozofală", remarca, nu fără ironie, Engels (cf. Marx-Engels, *Despre religie*, p. 215).

[3] Paul F. Schmidt, *Is there religious Knowledge?* în *The Journal of Philosophy*, vol. LV, nr. 13, 19, iunie 1958.

[4] Peter Alexander, *Complementary Descriptions*, în *Mind*, vol. LXV, nr. 258, p. 164.

omeneşti, religia este sortită să dispară definitiv după închierea îndelungatei ere istorice a exploatării omului de către om, după ce toate consecinţele directe şi indirecte ale acesteia din urmă vor înceta să mai apese ca un vis urît conştiinţa oamenilor. Religia va dispare pentru totdeauna abia după lichidarea *sistemului capitalist în ansamblul lui*.

Spiritualismul religios se risipeşte atunci cînd omenirea păşeşte din imperiul necesităţii oarbe în imperiul libertăţii, într-o societate în care oamenii convertesc necesitatea, ştiinţific înţeleasă, în acţiune practică liberă. „Reflexul religios al lumii reale, în general, nu poate să dispară decît atunci cînd relaţiile vieţii practice de zi cu zi vor reprezenta în mod curent relaţii limpezi şi raţionale ale oamenilor între ei şi faţă de natură. Procesul vieţii sociale, adică procesul *producţiei materiale*, nu-şi scoate vălul de ceaţă mistică ce-i acopere chipul decît atunci cînd — produs al unor oameni asociaţi prin liber consimţămînt — stă sub controlul conştient şi metodic al acestora" (p. 123).

Menţinerea religiei este inevitabilă în capitalism ; dar din acest fapt nu rezultă că proletariatul conştient poate rămîne indiferent faţă de opiul social al religiei. Fundamentînd ateismul proletar, Marx şi Engels au demonstrat că interesele obiective ale clasei muncitoare cer înţelegerea ştiinţifică a realităţii. Ridicîndu-se împotriva orînduirii capitaliste, proletariatul conştient nu opate să nu respingă „sancţiunea ei morală, întregirea ei solemnă, temeiul ei general de consolare şi de justificare" (p. 37).

Ideologia ştiinţifică a clasei muncitoare este incompatibilă cu religia. Ateismul marxist este un ateism militant. Marxismul priveşte problema religiei, ca problemă subordonată cerinţelor luptei de clasă, cerinţei unirii celor exploataţi şi asupriţi în lupta împotriva capitalului şi pentru socialism. Tocmai şcoala luptei de clasă, şcoala revoluţiei învaţă clasa muncitoare şi masele oamenilor muncii să se elibereze de prejudecăţile religioase. Această nu este un proces spontan : partidul marxist, înfăptuitor al unirii socialismului cu mişcarea muncitorească, desfăşoară o luptă intransigentă pentru educarea în spirit socialist a maselor.

Clasicii marxism-leninismului au respins categoric frazeologia anarhistă şi metodele de *tip bismarkian* de „*combatere*" cu forţa a religiei, subliniind că este inadmisibil ca divergenţele de opinii dintre atei şi credincioşi să întunece opoziţia ireconciliabilă dintre exploataţi şi exploatatori. Lupta împotriva religiei, desprinsă de lupta împotriva rădăcinilor sociale de clasă ale acesteia, nu poate fi decît o diversiune primejdioasă.

În acelaşi timp, clasicii marxism-leninismului au combătut cu vigoare atitudinea oportunistă faţă de religie. Lupta pentru „reforme pe care burghezia republicană nu le înfăţuia doar din laşitate, dar care constituiau o temelie necesară pentru libertatea de acţiune a clasei muncitoare, cum ar fi realizarea principiului că *faţă de stat* religia este o chestiune particulară" [1] — această poziţie, oportunismul o denaturează în mod sofistic în sensul că *pentru partid* chestiunea religiei ar fi o chestiune privată, indiferentă. Trebuie spus că în epoca noastră social-democraţia de dreapta s-a rostogolit şi mai adînc în mlaştina oportunismului, transformîndu-se într-un apărător făţiş al religiei. „Ar fi de neînţeles de ce religia, care *propovăduieşte iubirea faţă de aproape*, nu poate fi compatibilă cu socialismul" [2], — stă scris în noul Program al Partidului Socialist din Austria. Orice marxist poate explica ceea ce apare „de neînţeles" teoreticienilor revizionişti. Frazeologia adormitoare despre „iubirea faţă de aproapele tău" nu înseamnă altceva decît propovăduirea păcii între clase, cerinţa dezarmării morale a clasei muncitoare şi a renunţării la războiul just, legitim şi inevitabil al exploataţilor împotriva exploatatorilor ; în ce priveşte minunata etică socialistă,

---

[1] Marx-Engels, *Opere alese*, vol. I, ediţia a II-a, E.S.P.L.P., 1955, p. 504 (vezi, de asemenea, V. I. Lenin, *Despre religie*, p. 20).

[2] Citatul este reprodus după articolul lui V. M. Turok, *Renegarea socialismului ştiinţific*, în *Voprosî filosofii*, nr. 6/1958, p. 104.

aceasta nu are nevoie de girul religiei pentru a deveni o realitate, fundamentul ei teoretic fiind nu superstiţia ci ştiinţa, fundamentul ei practic fiind relaţiile de colaborare şi ajutor reciproc statornicite în cadrul societăţii socialiste.

Socialismul trezeşte la lumină pe oamenii muncii ţinuţi înainte în mizerie şi ignoranţă. Şi în ţara noastră milioane de oameni construiesc prima fază a orînduirii comuniste; ridicîndu-se la o viaţă nouă, ei se eliberează treptat, în procesul construirii socialismului, de prejudecăţile religioase. Asigurînd libertatea deplină a cultelor, orînduirea democrat-populară asigură totodată condiţiile desfăşurării unei intense propagande ateiste.

Marx şi Engels, iar apoi Lenin, au arătat însemnătatea folosirii operelor ateiste premarxiste, a căror bază filozofică a constituit-o materialismul. În ţara noastră există minunate tradiţii ateiste, filozofice şi ştiinţifice, a căror valorificare este o sarcină principală. Dar materialismul metafizic, materialismul naturaliştilor este insuficient; numai materialismul dialectic şi istoric poate denunţa pînă la capăt inconsistenţa teoretică şi adevărata semnificaţie socială a religiei. Aprofundarea neîncetată a operelor lui Marx, Engels şi Lenin, folosirea bogatei literaturi ateiste marxiste sînt, deci, de o însemnătate inestimabilă în opera de făurire a conştiinţei socialiste.

S. Vieru

O nouă lucrare despre negarea negaţiei*

La sfîrşitul anului trecut, filozoful sovietic B. Kedrov a publicat o broşură compactă de 80 de pagini, în care şi-a propus să elucideze o parte din problemele principale privitoare la legea negării negaţiei, în primul rînd esenţa, specificul, universalitatea şi caracterul obiectiv al acestei legi dialectice. Prin broşura de faţă, profesorul Kedrov a depăşit simţitor nu numai în extensiune, ci şi în profunzime concepţia sa anterioară despre legea negării negaţiei, schiţată în cadrul unui articol binecunoscut în ţara noastră, apărut în nr. 13 din 1956 al revistei *Kommunist*. Străduindu-se să expună concepţia clasicilor marxismului cu privire la problemele fundamentale ale legii negării negaţiei într-un mod accesibil unei mase cît mai largi de cititori, autorul a exprimat în acelaşi timp o serie de idei proprii, care marchează o contribuţie teoretică valoroasă la interpretarea uneia dintre cele mai importante legi ale dialecticii materialiste. Evitînd referirile la locurile comune, recenzia noastră va încerca să înfăţişeze esenţa acestei contribuţii.

Broşura prof. Kedrov cuprinde 5 paragrafe, intitulate precum urmează: „Negarea negaţiei — una dintre legile fundamentale ale dezvoltării naturii, societăţii şi gîndirii" (p. 3—19); „Negarea negaţiei şi cotradicţia" (p. 20—36); „Forma spiralică a dezvoltării" (p. 37—52); „Despre atitudinea filozofilor faţă de legea negării negaţiei" (p. 52—68) şi „Caracterul obiectiv al legii negării negaţiei" (p. 68—79).

În primul paragraf al lucrării sale, autorul încearcă să soluţioneze problema extrem de dificilă a *esenţei* negării negaţiei. Încluzîndu-se organic în orice proces de dezvoltare, negaţia dialectică (schimbarea vechiului de către nou, opunerea noului vechiului, a pozitivului negativului ş.a.m.d.) asigură *consecutivitatea* etapelor dezvoltării. În felul acesta, ea conferă întregului proces al dezvoltării caracterul unui *proces continuu* şi *lăuntric-coerent* de mişcare şi înnoire (p. 4). Adevărata semnificaţie a negaţiei dialectice nu poate fi înţeleasă decît atunci cînd ea nu este considerată izolat ca o verigă separată, ci este privită în întregul lanţ al negaţiilor succesive (p. 5). Remarcăm în treacăt că poziţia prof. Kedrov este foarte apropiată de poziţiile formulate de M. F. Vorobiev şi I. A. Harin în studiile lor din *Buletinul Universităţii din Leningrad*, nr. 23 din 1956 şi 5 din 1957. Prof. Kedrov nu

* B. Kedrov, *Negarea negaţiei*, Editura „Znanie", Moscova, 1957.

afirmă explicit, asemenea lui Vorobiev, că negaţia dialectică este forma elementară a negării negaţiei sau, asemenea lui Harin, că negaţia dialectică apare deja ca o negare a negaţiei. Concepînd negarea negaţiei ca o negaţie *dublă* sau *repetată*, prof. Kedrov înclină să vadă esenţa negării negaţiei în *dezvoltarea pe o bază mai înaltă*, respectiv în *reproducţia lărgită a fenomenelor realităţii*. El se sprijină, firește, în această privinţă pe două indicaţii succinte ale lui Lenin : „O dezvoltare care repetă oarecum treptele deja străbătute, dar le repetă altfel, pe o bază superioară („negarea negaţiei")..." [1] „repetarea într-un stadiu superior a anumitor trăsături, însuşiri etc. din stadiul inferior" [2]. Pasajul care rezumă cel mai bine concepţia prof. Kedrov despre esenţa negării negaţiei este următorul : „Orice reproducţie lărgită în cursul dezvoltării cutărei sau cutărei forme iniţiale, exprimîndu-se fie în creşterea cantitativă (numerică) a acestei forme, fie în modificarea (ameliorarea) ei calitativă, fie în una şi alta concomitent, reprezintă o concretizare a legii generale a negării negaţiei, independent de faptul că procesul respectiv de dezvoltare se petrece în domeniul lumii exterioare (al naturii şi societăţii) sau în domeniul gîndirii omeneşti" (p. 13—14). Deosebirea dintre prof. Kedrov şi toţi cercetătorii anteriori ai legii negării negaţiei, inclusiv grupul colaboratorilor *Buletinului Universităţii din Leningrad*, constă în aceea că el consideră dezvoltarea pe o bază superioară nu ca un simplu moment al legii negării negaţiei, ci ca însăşi esenţa acestei legi.

Definirea legii negării negaţiei ca legea reproducţiei lărgite a fenomenelor realităţii îi oferă prof. Kedrov o perspectivă dintre cele mai rodnice pentru exemplificarea concretă a acţiunii ei şi analiza diferenţiată a manifestărilor ei specifice atît de variate. Pe lîngă comentarea exemplelor indicate textual de clasicii marxismului, prof. Kedrov aduce numeroase exemple proprii, pe care le analizează multilateral. Printre acestea figurează : legea periodicităţii elementelor chimice a lui D. I. Mendeleev şi legea biogenetică a lui E. Haeckel şi F. Müller (ambele analizate şi în articolul din revista *Kommunist*) ; metamorfoza mărfii (M—B—M) ; circuitul capitalului (B—M—B [1]) ; circuitul capitalului industrial (alternanţa celor trei forme ale sale — capitalul bănesc, productiv şi comercial) ; legea concordanţei relaţiilor de producţie cu caracterul şi nivelul forţelor de producţie ; unitatea dialectică a analizei şi sintezei, inducţiei şi deducţiei ; cunoaşterea fenomenelor naturii în ordinea istorică a categoriilor calitate — cantitate — măsură ; mişcarea „de ocolire" a gîndirii, caracterizată prin formula lui Lenin : „a da înapoi pentru a nimeri mai bine — reculer pour mieux sauter (savoir ?)" [3] ; apropierea continuă a gîndirii omeneşti de adevărul absolut, pe calea corectării, a lărgirii şi adîncirii neîncetate a unor adevăruri relative, altminteri spus, pe calea „depăşirii" lor.

În paragraful „Negarea negaţiei şi contradicţia", autorul repetă teza sa formulată iniţial în articolul din revista *Kommunist* : „contradicţia duce la negarea negaţiei şi se manifestă prin ea" (p. 22). Demonstrarea acestei importante teze dialectice al cărei principal suport teoretic este teza lui Mao-Ţze-dun despre transformarea reciprocă a celor două laturi — principală şi secundară — ale contradicţiei, necesită, după părerea noastră, o argumentare mai largă. Prof. Kedrov nu fondează nicăieri expressis verbis caracterul universal al negării negaţiei pe universalitatea contradicţiei. De asemenea, el nu formulează explicit concluzia că *forma fundamentală* a legii negării negaţiei este o *modalitate simultană* a ei, care acţionează la nivelul însuşi al legii unităţii şi luptei contrariilor, în sensul că cele două contrarii în luptă alcătuiesc momentele tetic şi antitetic, iar unitatea lor relativă reprezintă momentul sintezei [4]. Autorul face o

[1] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 21, E.S.P.L.P., 1955, p. 40.

[2] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, E.S.P.L.P., 1956, p. 186.

[3] V. I. Lenin, *op. cit.*, p. 253.

[4] Concluzia aceasta a fost formulată de către scriitorul acestor rînduri într-o comunicare prezentată la sesiunea ştiinţifică din

serie de incursiuni admirabile în istoria cunoaşterii ştiinţifice, menite să ilustreze prezenţa ritmului triadic, ca expresie a acţiunii legii negării negaţiei, în procesele ocolite şi îndelungate de dezvoltare şi perfecţionare a teoriilor ştiinţifice. Fie chiar numai pentru această parte de contribuţie originală, pe care n-o putea aduce decît un filozof marxist dintre cei mai competenţi, dublat de un naturalist cu calificare înaltă, broşura prof. Kedrov ar merita cu prisosinţă să fie tradusă în limba romînă. În funcţie de natura contradictorie a fenomenelor, teoriile explicative au sezisat la început în chip unilateral cîte una dintre cele două laturi opuse, au combătut teoria unilaterală adversă, şi numai într-un tîrziu au recunoscut caracterul lor complementar, îndreptîndu-se spre efectuarea unei sinteze ştiinţifice superioare. Extrem de grăitor este în această privinţă istoricul teoriilor asupra naturii luminii (teza — teoria corpusculară; antiteza — teoria ondulatorie; sinteza — teoria modernă bazată pe mecanica cuantică). Un caz asemănător s-a petrecut în fizica nucleară. Primului model chimico-mecanic al lui Mendeleev, i-a urmat modelul chimico-electric al lui N. Bohr; soţii Joliot-Curie au realizat negarea negaţiei prin revenirea la vechea concepţie a lui Mendeleev, însă la un nivel superior, caracterizat prin integrarea concepţiei lui Bohr. În domeniul chimiei fizice s-a realizat în cele din urmă o sinteză între teoria disociaţiei electrolitice a lui S. Arhenius şi teoria chimică (sau teoria „hidraţilor") a lui Mendeleev, creîndu-se teoria actuală superioară a solvaţilor. La fel, în chimia organică teoria iniţială a radicalilor a fost negată prin teoria tipurilor, iar ambele au fost depăşite prin teoria „structurii chimice", creată de către A. M. Butlerov. În istoria biologiei s-au succedat teoria evoluţionistă a lui Lamarck şi teoria „catastrofelor" a lui Cuvier, a căror unilateralitate a fost depăşită mulţumită învăţăturii lui Darwin şi Miciurin. În unele cazuri, teoriile unilaterale n-au fost separate în timp, ci s-au dezvoltat paralel. Aşa s-au petrecut, de pildă, lucrurile în istoria logicii cu metoda inductivă, iniţiată de Bacon, Galilei, Boyle şi Newton, şi metoda deductivă, fundamentată aproape concomitent de Descartes. Tot în secolul XVII au apărut concomitent cele două curente filozofice opuse — empirismul şi raţionalismul.

În paragraful 3, prof. Kedrov cercetează specificul legii negării negaţiei. El indică drept *conţinutul specific* al negării negaţiei — dezvoltarea prin contradicţie şi drept *forma ei specifică* — mişcarea în spirală, cu toate implicaţiile şi consecinţele lor complexe: întoarcerea aparentă la vechi, reţinerea pozitivului din vechi, păstrarea temporară a rămăşiţelor vechiului în nou, zig-zagurile, mişcările de învăluire, perioadele de regres vremelnic, continuitatea dezvoltării, înlănţuirea logică a etapelor procesului de dezvoltare etc. Bine înţeles, de specificul legii negării negaţiei ţine înainte de toate dezvoltarea pe o bază mai înaltă, reproducţia lărgită a realităţii, considerată în primul paragraf ca esenţa negării negaţiei. Reluînd o idee preţioasă, exprimată pentru prima oară în literatura marxistă în articolul său din revista *Kommunist*, prof. Kedrov arată că *funcţia specifică* a legii negării negaţiei constă în determinarea *tendinţei* sau a „traiectoriei" dezvoltării. După părerea noastră, autorul ar fi trebuit să cerceteze separat problema formelor legii negării negaţiei şi să aprofundeze mai mult şi raportu dintre legea negării negaţiei şi triadă. Adăugăm că în paragraful următor prof. Kedrov pune semnul egalităţii între dezvoltarea pe o bază superioară şi întoarcerea aparentă la vechi, limitînd, în mod nejustificat, după părerea noastră, specificul legii negării negaţiei la una dintre trăsăturile sale izolate (vezi p. 67). Lucrul acesta este în dezacord cu întreg cuprinsul paragrafului 3 şi se datoreşte probabil unei neatenţii a autorului.

În paragraful al 4-lea al broşurii sale, prof. Kedrov supune unei critici ascuţite rezerva şi confuziile manifestate în privinţa locului legitim cuvenit legii negării negaţiei în filozofia marxist-leninistă. Prof. Kedrov respinge, ca absolut nefondate, trei dintre

---

februarie 1958 a Institutului de filozofie al Academiei R.P.R.

principalele „argumente" îndreptate împotriva recunoaşterii negării negaţiei ca o lege independentă a dialecticii materialiste : 1) acela că ea ar reprezenta la clasicii marxismului o rămăşiţă a idealismului hegelian, 2) acela că ea ar fi căzut în desuetudine în urma criticilor aduse de Marx, Engels şi Lenin tendinţelor de înlocuire a dialecticii prin triade artificiale, precum şi în urma dovedirii neputinţei de a se „demonstra" ceva cu ajutorul schemei triadei, 3) acela că Stalin nu a folosit niciciînd termenul de „negare a negaţiei". Întrucît modul în care prof. Kedrov combate primele două, „argumente" este înrudit îndeaproape cu acela al altor autori, este inutil să ne oprim asupra lui. În ce priveşte critica celui de-al treilea „argument", prof. Kedrov relevă faptul esenţial că, în ultima sa lucrare — „Problemele economice ale socialismului în U.R.S.S." —, I. V. Stalin a implicat tezele fundamentale ale învăţăturii marxiste despre legea negării negaţiei atît în problema raportului complex dintre vechi şi nou, cît şi în problema rolului dublu, contradictoriu, al relaţiilor de producţie, determinat de legea concordanţei. Un interes metodologic deosebit prezintă critica unui al patrulea „argument", care contestă universalitatea legii negării negaţiei, pe motiv că acţiunea ei nu poate fi observată în orice lucru sau fenomen considerat aparte. Acestui pseudo-argument prof. Kedrov îi aduce obiecţia de principiu că, pentru demonstrarea şi chiar pentru simpla ilustrare a legilor principale ale dialecticii, nu pot fi luate lucruri izolate, desfăcute din conexiunea universală şi privite în afara dezvoltării lor (p. 63). Acţiunea legii trecerii schimbărilor cantitative în schimbări calitative se poate evidenţia ca atare numai într-un segment relativ mare al procesului dezvoltării, care să cuprindă cel puţin un salt calitativ (p. 64). Pentru evidenţierea acţiunii legii negării negaţiei este nevoie de un segment mult mai întins, care să cuprindă cel puţin două salturi, respectiv două negaţii, dintre care a doua să realizeze întoarcerea aparentă la punctul de plecare iniţial (p. 65). Ambele observaţii sînt incontestabil juste şi extrem de utile sub raport metodologic, dar ele nu constituie ipso facto o demonstrare satisfăcătoare a universalităţii legii negării negaţiei. Credem că o asemenea demonstrare poate fi făcută numai pornindu-se de la universalitatea contradicţiei, arătîndu-se că aceasta determină nemijlocit formele fundamentale ale legii negării negaţiei : *modalitatea simultană* şi *negaţia dialectică* (unică sau determinată) care, spre deosebire de *triadă*, forma ei superioară, sînt în mod absolut cert nu numai universale, ci şi *permanente*. Amintim că, în articolul său din revista *Kommunist*, prof. Kedrov a exprimat părerea că legea trecerii schimbărilor cantitative în schimbări calitative ar acţiona numai în momentul saltului calitativ, iar legea negării negaţiei numai la nivelul ultimei trepte a triadei [1]. Este un merit autocritic al prof. Kedrov că a renunţat la această teză. Totuşi, concepţia sa asupra universalităţii legii negării negaţiei continuă să se afle într-un stadiu de clarificare treptată. Nu este exclus ca d-sa să se convingă cu vremea despre *acţiunea permanentă a legii negării negaţiei*. Către sfîrşitul paragrafului analizat, prof. Kedrov arată că unii bucheri au contestat universalitatea legii negării negaţiei, întemeindu-se pe afirmaţia lui Engels că revenirea, pe o treaptă superioară, la punctul de plecare iniţial se înfăptuieşte în întregime numai în gîndire, în istorie însă numai în parte [2]. Rezerva făcută de Engels — arată cu multă fineţe prof. Kedrov — nu pune nicidecum la îndoială caracterul universal al manifestărilor legii negării negaţiei în domeniul istoriei, ci se mărgineşte să scoată în relief faptul că repetarea integrală a evenimentelor şi a situaţiilor istorice este cu neputinţă, deoarece ceea ce se repetă în istorie este exclusiv elementul legic-general, nu însă şi concretul-individual, care este prin definiţie nerepetabil (vezi p. 65—66). Sprijinindu-se pe analiza specificului complex al legii negării negaţiei, prof. Kedrov se ridică, pe drept cuvînt, împotriva

[1] Vezi B. Kedrov, *Legea „negării negaţiei"*, E.S.P.L.P., 1956, p. 10—13.

[2] Vezi F. Engels, *Anti-Dühring*, Ed. P.M.R., 1952, p. 409.

tendinţelor eronate şi simpliste de substituire a legii negării negaţiei printr-o pretinsă lege a dezvoltării ascendente, de la simplu la complex, de la inferior la superior, de la vechi la nou (p. 66—67). Este evident că prof. Kedrov împărtăşeşte părerea că mişcarea dialectică direcţionată de legea negării negaţiei are *numai în ultimă analiză* un caracter ascendent.

În ultimul paragraf al broşurii recenzate, prof. Kedrov examinează pe scurt principalele consecinţe care decurg din caracterul obiectiv al negaţiei dialectice şi negării negaţiei pentru activitatea politică şi economică şi în special pentru munca ideologică a partidului marxist-leninist. În această ordine de idei, autorul acordă o atenţie deosebită cerinţelor criticii ştiinţifice, precum şi căilor de înfăptuire a principiului leninist al partinităţii atît în filozofie, cît şi în orice alt sector al activităţii ideologice şi culturale. Ascuţişul criticii sale este îndreptat împotriva extremelor obiectivismului burghez şi proletcultismului, împotriva subiectivismului în genere şi, înainte de toate, împotriva încercărilor perfide ale revizioniştilor de a masca oportunismul lor politic şi de a justifica gravele lor greşeli personale prin referiri sofistice la dialectica negării negaţiei.

În ciuda anumitor lipsuri de ordin secundar, noua lucrare a prof. Kedrov despre negarea negaţiei se remarcă prin pasiunea pusă de d-sa în serviciul apărării purităţii învăţăturii marxist-leniniste şi prin capacitatea de a aborda într-un mod cu adevărat creator problemele complexe ale uneia dintre cele mai importante legi ale materialismului dialectic.

Radu Tomoiagă

Pavlovismul — strălucită confirmare a materialismului dialectic *

Bogatul tezaur ştiinţific lăsat de I. P. Pavlov şi dezvoltat ulterior de elevii şi colaboratorii săi constituie un puternic fundament naturalist-ştiinţific al teoriei marxist-leniniste a cunoaşterii. Lenin, aprecia în 1921 ca excepţional aportul ştiinţific al lui I. P. Pavlov şi arăta că învăţătura acestuia are „o uriaşă însemnătate pentru oamenii muncii din lumea întreagă" [1].

Valorificarea acestui bogat tezaur este o sarcină de răspundere a filozofilor marxişti. Printre cei care şi-au asumat această sarcină se numără şi filozoful bulgar Asen Kiselincev, care a publicat în 1954 lucrarea *Teoria marxist-leninistă a reflectării şi învăţătura lui I. P. Pavlov despre activitatea nervoasă superioară.*

Studiile asupra activităţii nervoase superioare oferă filozofiei un material valoros. Din întreaga lectură a lucrării lui Kiselincev ne putem da seama ce aliat preţios al filozofiei marxist-leniniste este fiziologia pavlovistă, care a reuşit să aducă lumină în problema apariţiei şi esenţei fenomenelor psihice. A fost pe deplin demonstrată experimental şi teoretic dependenţa întregii activităţi psihice de o anumită structură materială, infirmîndu-se totodată tezele idealiste ale fiziologiei tradiţionaliste burgheze despre natura „ideală" a fenomenelor psihice.

În acest fel, fiziologia pavlovistă s-a integrat în lupta directă şi energică a materialismului dialectic împotriva idealismului. Din păcate, lucrarea pe care o recenzăm, care are multe referiri la filozofi bulgari şi sovietici, se ocupă totuşi în prea mică măsură de critica idealismului în problema cunoaşterii. Sînt criticaţi unii filozofi marxişti ale căror păreri — într-o serie de chestiuni mai mult sau mai puţin principale — nu coincid întru totul cu părerea autorului (ca de pildă E. V. Şorohova). Era necesar însă, ca o dată cu fundamentarea naturalist-ştiinţifică a teoriei marxist-leniniste a reflectării, autorul să se fi

---

* Asen Kiselincev, *Teoria marxist-leninistă a reflectării şi învăţătura lui I. P. Pavlov despre activitatea nervoasă superioară* (Traducere din limba bulgară). Editura ştiinţifică, Bucureşti, 1958.

[1] Lenin, *Opere*, vol. 32, E.S.P.L.P., 1956, p. 52.

ocupat pe larg şi în mod aprofundat de combaterea tezelor idealiste.

Bine venite ar fi fost de asemenea şi unele aprecieri privind influenţa filozofiei marxiste asupra lui Pavlov însuşi. Se ştie că ultimii 19 ani de viaţă, I. P. Pavlov a avut fericirea să-i trăiască în regimul socialist sovietic; au fost ani în care el şi-a văzut realizate multe din visurile lui. Important este de arătat că în anii puterii sovietice, sub influenţa materialismului dialectic, Pavlov a ajuns la marea lui descoperire cu privire la cel de-al doilea sistem de semnalizare, problemă care nu putea fi elaborată decît pe baza principiilor generale ale materialismului dialectic. Elevii lui Pavlov scriu — amintindu-şi de acesta — că Pavlov citea opere de filozofie materialist-dialectică, recomandînd el însuşi elevilor săi să citească cu atenţie lucrarea *Materialism şi empiriocriticism*, declarînd că este perfect de acord cu Vladimir Ilici Lenin în problemele cardinale ale filozofiei.

Din lectura lucrării putem să urmărim modul în care învăţătura lui I. P. Pavlov despre activitatea nervoasă superioară reuşeşte să descifreze în detaliile sale procesul cunoaşterii ca reflectare a realităţii obiective. Lucrarea, constituită din cinci capitole, urmează un plan logic de expunere bine închegat — pornind de la reflectare ca însuşire generală a materiei şi încheind cu problema adevărului obiectiv care constituie, după cum apreciază şi autorul — nucleul teoriei marxist-leniniste a cunoaşterii.

În capitolul I *Învăţătura lui I. P. Pavlov — confirmare în ştiinţele naturii a teoriei marxist-leniniste a cunoaşterii* sînt prezentate o serie de probleme care vor fi analizate şi în capitolele următoare.

Încă în acest capitol, autorul precizează că „în monografia de faţă, noi promovăm punctul de vedere că este de prisos să delimităm domeniile psihologiei şi fiziologiei pavloviene" (p. 27). În general, autorul se pronunţă pentru „identitatea dintre activitatea nervoasă superioară şi activitatea psihică" (p. 111). Autorul nu aduce însă suficiente argumente în sprijinul acestei teze şi se bazează doar pe unele afirmaţii ale lui Pavlov. Iar argumentul că „identificarea noţiunii de activitate nervoasă superioară cu noţiunea de activitate psihică arată limpede caracterul materialist al teoriei reflexelor elaborată de I. P. Pavlov" ni se pare uşor vulnerabil.

Capitolul II este intitulat: *Filozofia marxist-leninistă despre „reflectare" ca însuşire a materiei şi învăţătura lui I. P. Pavlov despre activitatea nervoasă superioară.* Autorul expune în mod clar unele particularităţi ale reflectării în natura neorganică şi în materia organică arătînd că „orice formă de reflectare, inclusiv imaginea subiectivă, senzaţia, reprezentarea, noţiunea, trebuie considerate ca forme diferite de reacţie ale elementului reflectant faţă de un anumit mediu exterior. În cazul formelor superioare de reflectare, acţiunile exterioare devin natura interioară a elementului reflectant" (p. 37).

Capitolul cuprinde multe reflecţii juste asupra esenţei vieţii înţeleasă în lumina materialismului dialectic, arătînd că reactivitatea ca însuşire a materiei vii este o formă specifică de „reflectare".

Autorul demonstrează că reactivitatea se perfecţionează treptat în cursul evoluţiei organice, în funcţie de corelaţiile concrete dintre organisme şi mediul ambiant. Dezvoltarea reactivităţii organismelor — arată A. Kiselincev — ne indică etapele principale de trecere de la excitabilitatea cea mai simplă la apariţia senzaţiei la oameni.

Respingînd teza susţinută de E. V. Şorohova, după care rudimentele primului sistem de semnalizare ar trebui căutate încă la protiste, A. Kiselincev nu aduce, după părerea noastră, argumente plauzibile cu atît mai mult cu cît demonstrarea legăturilor temporare la asemenea organisme inferioare ca parameci rămîn totuşi fapte. Or, legătura temporară are în ea germenele semnalizării.

În acest capitol se demonstrează că dezvoltarea reflectării ca proprietate a materiei vii este un proces unic extrem de complex şi îndelungat, care începe cu forma cea mai elementară a reflectării biologice, — excitabilitatea.

Urmărind dezvoltarea filogenetică a reflectării biologice, A. Kiselincev arată că aceasta confirmă ideea lui Lenin după care senzaţia umană ca imagine subiectivă a realităţii obiective a fost pregătită treptat de evoluţia îndelungată a reflectării biologice. În acest sens, activitatea psihică umană ne apare ca rezultatul unui proces natural al dezvoltării materiei, fiind expresia cea mai înaltă a acestei proprietăţi generale a materiei — reflectarea.

Capitolul III al lucrării se ocupă de *Teoria lui I. P. Pavlov despre esenţa şi importanţa psihicului.* În acest capitol sînt tratate două mari probleme :

a) Psihicul ca activitate de reflectare superioară proprie scoarţei cerebrale, şi

b) Caracterul de semnalizator al legăturii nervoase temporare.

În această ordine de idei, autorul demonstrează modul în care învăţătura lui I. P. Pavlov fundamentează deosebirea calitativă dintre reflectare la animale şi cea la nivel uman, teoria pavloviană stabilind mecanismul fiziologic concret al imaginii psihice la om : interacţiunea celor două sisteme de semnalizare ; găsim de asemenea o analiză a modului în care apare şi se formează elementul subiectiv din legătura reflex-condiţionată.

Capitolul IV expune *Concepţia marxist-leninistă despre caracterul conştient al psihicului uman şi învăţătura lui I. P. Pavlov.*

Pornind de la tezele clasicilor marxism-leninismului, A. Kiselincev arată că animalul reflectă şi el anumite însuşiri şi legături ale mediului înconjurător. Dar el nu se opune naturii în mod activ şi creator — deci ca subiect —, animalul neavînd o atitudine subiectivă, personală faţă de natură. Aceasta, deoarece animalul nu desfăşoară vreo activitate de muncă şi nu poate vorbi. În schimb omul se opune naturii, mediului social în mod activ, creator. „Omul — arată A. Kiselincev — nu numai că reflectă lumea înconjurătoare, dar însăşi reflectarea există pentru el ca o relaţie care determină atitudinea lui activă faţă de natură şi societate. Această atitudine specifică a omului faţă de lumea înconjurătoare este tocmai conştiinţa" (p. 160).

Sprijinindu-se pe tezele lui Pavlov şi ale unora dintre elevii săi, A. Kiselincev arată că învăţătura pavlovistă despre cele două sisteme de semnalizare reprezintă confirmarea ştiinţifico-naturalistă a concepţiei marxist-leniniste asupra conştiinţei umane.

În acest capitol autorul ar fi putut să sublinieze nu numai aspectul materialist ci şi *dialectic* al învăţăturii lui I. P. Pavlov. Pavlovismul reprezintă nu numai o interpretare materialistă a fenomenului conştiinţei dar totodată şi evidenţierea dialecticii complexe a proceselor ce stau la baza fenomenului de conştiinţă. Teoria lui Pavlov nu este numai materialistă, ea este şi profund dialectică (şi acest aspect este insuficient subliniat uneori).

Credem de asemenea — deşi ideea este enunţată în lucrare — că trebuia adîncită pe baza aprecierilor făcute asupra interacţiunii celor două sisteme de semnalizare, teza leninistă despre unitatea dialectică a primei şi a celei de-a doua trepte a cunoaşterii. Însăşi formularea „interacţiunea dintre cele două sisteme de semnalizare" este expresia acestei unităţi dialectice.

Ar fi fost bine ca autorul — pe lîngă bogatul material documentar adunat din lucrările lui Pavlov — să fi adus şi date noi, din domeniul neurofiziologiei contemporane, date care confirmă şi îmbogăţesc teoria lui Pavlov. De asemenea era locul aici să fie criticate şi acele concepţii neurofiziologice contemporane care reduc baza anatomo-fiziologică a conştiinţei doar la anumite fragmente, zone ale sistemului nervos central (de pildă localizarea conştiinţei în substanţa reticulată).

Ultimul capitol al lucrării (V) se ocupă de *Problema adevărului obiectiv şi învăţătura lui I. P. Pavlov despre cele două sisteme de semnalizare.* Capitolul, care ocupă o bună parte din lucrare, nu ni se pare suficient de sistematizat.

Capitolul se ocupă de teoria lui Pavlov despre procesul de cunoaştere obiectivă, despre baza neurofiziologică a erorilor şi denaturărilor în cunoaşterea umană, şi în sfîrşit

despre rolul practicii în procesul de cunoaștere în lumina concepției lui Pavlov.

Ar fi fost interesantă o analiză mai profundă a rolului practicii sociale în trecerea de la prima la cea de a doua treaptă a cunoașterii.

Trebuie arătat că dacă s-a scris mai mult referitor la teoria lui Pavlov ca fundament naturalist-științific al unor teze filozofice generale, mai puțin au fost abordate asemenea probleme ca interpretarea pavlovistă a rolului practicii în procesul de cunoaștere, problema adevărului obiectiv și învățătura lui Pavlov despre cele două sisteme de semnalizare.

Nu ne-am propus să intrăm în amănuntele acestei lucrări. Cele cîteva spicuiri și observații critice ne permit totuși unele aprecieri privind valoarea cărții. Autorul reușește să demonstreze importanța învățăturii lui Pavlov pentru fundamentarea teoriei marxist-leniniste a reflectării și acesta este unul din principalele merite ale lucrării pe care o recenzăm. A demonstra că științele naturii — în cazul de față, fiziologia activității nervoase superioare — confirmă întru totul teoria materialistă a reflectării, este o operă utilă și un aport prețios la apărarea purității concepției marxist-leniniste.

Ideologia burgheziei contemporane nu poate aduce nimic pozitiv în dezvoltarea științei, a filozofiei, deoarece ea exprimă concepțiile unei clase reacționare, aflate în etapa declinului său istoric. Burghezia contemporană face eforturi serioase în domeniul gnoseologiei, elaborînd variante noi ale vechiului agnosticism și iraționalism, prezentate adesea ca „depășiri" sau „dezvoltări" ale marxismului. Concepțiile idealiste impregnate de iraționalism, sînt expresia ideologică, filozofică, a relațiilor de producție capitaliste care au devenit într-adevăr iraționale, frînînd progresul social. De aceea și pozițiile filozofice antimarxiste în teoria cunoașterii exprimă fuga de adevăr, fuga de cunoaștere.

Dezvoltarea furtunoasă a științelor naturii din secolul al XX-lea demască toată absurditatea iraționalismului, agnosticismului și confirmă întru totul tezele filozofiei marxist-leniniste.

Teoria lui Pavlov care a reprezentat o lovitură de moarte dată idealismului în interpretarea conștiinței este singura concepție fiziologică consecventă materialist-dialectică, confirmată de cele mai noi descoperiri ale neurofiziologiei.

Meritul lucrării lui A. Kiselincev este de a fi arătat — uneori cu lux de amănunte — cum teoria lui Pavlov are cea mai directă importanță în fundamentarea și dezvoltarea totodată a teoriei materialiste a reflectării. Și era bine dacă ascuțișul polemic în această carte era îndreptat în mod explicit împotriva denaturărilor idealiste, a tendințelor de revizuire și „dezvoltare" a marxismului în problema cunoașterii. Autorul avea la îndemînă — în cursul expunerii sale — argumente puternice împotriva idealismului contemporan.

Lucrarea lui A. Kiselincev conține un bogat material informativ asupra unor teze de bază ale teoriei lui I. P. Pavlov constituind în ansamblu o bună popularizare filozofică a învățăturii pavloviste.

Expunînd teoria marxist-leninistă a cunoașterii, noi trebuie întotdeauna să argumentăm, să arătăm valabilitatea științifică a acestei teorii — ceea ce și face A. Kiselincev în lucrarea sa.

Caracterul larg accesibil al lucrării este de asemenea o realizare a autorului.

Este cu atît mai meritorie inițiativa Editurii științifice de a traduce lucrarea lui A. Kiselincev cu cît lucrarea — fiind scrisă de un filozof marxist — este un bun comun al întregului front al filozofiei marxist-leniniste.

În țara noastră filozofii au scris mai puțin pe această temă — lăsînd această sarcină aproape exclusiv în seama fiziologilor și neurofiziologilor. Frontul nostru filozofic are suficiente posibilități ca pe lîngă abordarea unor teme majore privind materialismul istoric, problemele filozofice ale construirii socialismului în țara noastră, să abordeze cu curaj și asemenea teme privind filozofia științelor naturii ca de pildă, importanța teoriei lui Pavlov pentru lupta împotriva idealismului contemporan în problema cunoașterii ș.a. *B. D*

Un studiu despre influenţa filozofiei indiene asupra scepticismului elen*

Se ştie că civilizaţia şi cultura Indiei are o mare vechime, ca şi cea a Chinei, Egiptului şi Greciei. Din felul de viaţă al popoarelor orientale şi greceşti, din modul lor de producţie a bunurilor materiale, a rezultat o civilizaţie şi o cultură uimitoare.

La noi în ţară nu s-a întreprins o acţiune mai extinsă de popularizare a culturii şi civilizaţiei indiene. Ceea ce s-a scris e prea puţin şi aparţine unui trecut cînd se accentuau în chip deosebit numai anumite laturi mistico-filozofice, puse în slujba unor idei străine de interesele poporului nostru.

Iniţiativa luată astăzi de editurile din ţara noastră de a publica opere care să dezvăluie adevărata cultură şi civilizaţie indiană, chineză etc., merită deci să fie subliniată în mod cu totul deosebit.

Anul trecut, Editura Academiei R.P.R. a publicat studiul tov. Aram M. Frenkian intitulat *Scepticismul grec şi filozofia indiană*, în care autorul îşi propune să cerceteze „în mod deosebit informaţiile asupra Indiei, care se găsesc în izvoarele greceşti, şi în unele probleme de logică indiană, în special cea a tetralemei" (p. 3).

Este un studiu care face cinste cercetătorului acestei probleme, aducînd lucruri noi şi prea puţin cunoscute încă.

Autorul începe prin a oferi unele noţiuni generale asupra filozofiei greceşti postaristotelice şi trece apoi la problemele de logică indiană, cercetate cu foarte multe date informative şi trimiteri, mai ales la opera filozofului sceptic grec Sextus Empiricus (sec. II e.n.). Succinta expunere a filozofiei greceşti postaristotelice este făcută fără a se arăta însă, fie şi pe scurt, condiţiile istorice ce au determinat apariţia celor 3 şcoli filozofice noi: scepticismul, epicureismul şi stoicismul, care au avut o răspîndire mare în secolul al IV-lea şi cele următoare. (O caracterizare mai amplă a doctrinei lor era deja în afara temei propuse). În perioada cercetată, filozofia se preocupă cu probleme pur speculative de morală sau de logică (deoarece „în atenţia filozofilor se aflau omul şi raporturile sale cu lumea, statul şi cu ceilalţi oameni" [1]). Acum filozofia are în general un caracter idealist şi metafizic (excepţie face epicureismul, doctrină de esenţă materialistă şi, în parte, stoicismul) fiindcă filozofii căutau rezolvarea unor probleme rupte de viaţa practică, de realitate. Aşa de pildă, — afirmă autorul studiului — Pyrrhon, fondatorul şcolii sceptice greceşti (sec. IV în e.n.), se sprijinea pe o teorie agnosticistă a cunoaşterii. Potrivit fondatorului şcolii sceptice, contrariile în lucruri şi în judecăţile noastre asupra lor au putere egală şi de aceea, pentru a obţine fericirea, omul trebuie să se abţină de a se pronunţa în favoarea uneia din părţile contrarii. A nu prefera nimic, aceasta duce la lipsa de suferinţă (apatheia) şi la fericire (p. 9).

După ce expune principiile de bază ale scepticismului pyrrhonian, autorul ar fi trebuit să tragă concluzia că Pyrrhon, deşi la începutul cercetărilor sale filozofice admisese în principiu sistemul lui Democrit (contrariile în lucruri şi materialitatea lumii), îl abandonează mai tîrziu, devenind sceptic, pe motiv — spunea el — „că noi nu putem să cunoaştem nimic; deci înţeleptul trebuie să-şi suspende judecata sa" [2]. Datorită faptului că filozofia greacă din epoca elenistică se rupsese de realitate, după cucerirea Greciei de către Roma, scepticismul n-a putut pătrunde în conştiinţa romanilor dornici şi ei de a dezlega problemele vieţii, ale existenţei, ale adevărului şi universalului în genere.

După o scurtă dar foarte interesantă prezentare a scepticismului grec în contin-

---

* Aram M. Frenkian, *Scepticismul grec şi filozofia indiană*. Ed. Academiei R.P.R., Buc., 1957.

[1] Acad. V. S. Sergheev, *Istoria Greciei antice*, Bucureşti, 1951, p. 333.

[2] Apud. L. Laurand, *Mannuel des études greques et latines*, Paris, 1925, p. 238 (II, 465 a).

genţă cu celelalte şcoli filozofice contemporane, ne-am fi aşteptat ca tov. Aram Frenkian să prezinte mai combativ problema, cu mai mult spirit critic, prin faptul că în acest caz avem de-a face cu teorii idealiste, metafizice. Să ne oprim la exemplul, luat de la Carneades, cu turnul despre care se întreabă dacă e rotund sau pătrat, — o formă de probabilism, de pithanon : din depărtare turnul ni se pare rotund apoi perceperea vizuală, nemijlocită îmi arată prin intermediul raţionamentului că e pătrat iar pe măsură ce mă apropii de el, constat realitatea : e pătrat. Cum a ajuns Carneades de la îndoială, de la probabilitate, la realitate, la reprezentarea fermă? Nu se întrezăresc contradicţii în această formulare silogistică? Iată chestiuni ce se impuneau clarificate.

Trecînd la principiile de logică indiană întîlnite în opera lui Sextus Empiricus *Adversus mathematicos*, scrisă în 5 cărţi împotriva filozofilor „dogmatici", tov. Aram Frenkian analizează cu multă competenţă, într-o înlănţuire strînsă şi cu lux de informaţii, două exemple frecvente în filozofia indiană : *„funia ghemuită, confundată cu un şarpe"* şi *„acolo unde este fum, este şi foc"*.

Primul exemplu, răspîndit în toată literatura filozofică indiană, este lămurit la fel şi de S e x t u s E m p i r i c u s şi de S a m k a r a (un mare cugetător indian din sec. VIII e.n., unul din cei mai buni interpreţi ai sistemului *Vedanta*) : într-o odaie întunecoasă se află o funie ghemuită, pe care la început cînd intri, o iei drept şarpe. Cauza? Nu ştii ce e, n-ai suficiente probe de percepere a ceea ce ţi se oferă ochiului, n-ai elementele raţionamentului asupra adevărului. Dacă cercetezi mai cu atenţie, vezi că funia ghemuită nu-i şarpe. Deci, din ignoranţă, din neputinţa perceperii şi a stabilirii unor raţionamente, nu poţi să-ţi dai seama din primul moment ce-i ; apoi, cercetînd cu de-amănuntul, îţi dai seama, în mod logic, că reprezentarea iniţială era falsă, era numai iluzia perceperii şarpelui. Samkara, în comentariul său asupra realităţii obiective a lumii, trece din domeniul logicii pure la speculaţia filozofică mistică : „... astfel lumea empirică, prin iluzia (*maya*) provocată de neştiinţă (*avideja*) este socotită ca avînd o existenţă distinctă, independentă pentru sine, faţă de absolut (*brahman*). În realitate însă, brahman singur este existent, iar lumea este o iluzie asemănătoare cu aceea a şarpelui perceput în locul funiei" (p. 15). Samkara concepe, aşadar, realitatea lumii ca o emanaţie a Brahmanului, Absolutul, care este cauza materială a lumii (p. 16).

Celălalt filozof este prezentat mai succint, cu mai puţine comentarii, pentru că „este atît de general, popular şi răspîndit în India, încît este inutil să-l mai discutăm" (p. 21).

Formula „f u m-f o c" designează două fenomene concomitente : cum faci foc, trebuie să iasă fum, căci ele sînt împerechiate şi de îndată ce — zice Sextus Empiricus — vedem pe unul, adică fumul, ne revine în memorie şi cel de-al doilea, adică focul, pe care nu-l vedem. Aici, afirmă autorul studiului, stă exemplificaţia raţionamentului indian care conclude de la particular la particular. (O astfel de cugetare este universal răspîndită ; o aflăm şi în bogatul nostru folclor, în proverbe : „dacă nu faci foc nu iese fum").

Analiza ştiinţifică a t e t r a l e m e i ca un procedeu logic pur indian este foarte bine făcută, ilustrată cu multe şi frumoase exemple. Rămîne totuşi clasică tetralema : Budha, după ce a intrat în nirvana, există (1) sau nu există (2) sau există şi nu există (3) sau nici există şi nici nu există (4). Cei patru termeni componenţi ai tetralemei alcătuiesc forţa principiului de logică într-o unitate de sine stătătoare.

Concluzia că Sextus Empiricus a fost influenţat de logica indiană, pe cale orală, este justă : „... Călători indieni în Grecia, ambasadori, asceţi sau negustori, au putut întrebuinţa în convorbirile lor cu grecii această schemă a tetralemei, aşa de uzitată în gîndirea indiană şi apoi ea a fost adoptată de greci, care au întrebuinţat-o fără să-şi dea seama de amploarea şi adîncimea ei în logica indiană" (p. 41). Acelaşi lucru se poate afirma şi despre alte forme ale culturii greceşti.

Filozoful sceptic grec Pyrrhon din Elis a fost şi el influenţat de logica indiană şi tetralema lui: „... să nu spunem despre fiecare lucru că este mai curînd (1) decît că nu este (2), sau că este şi nu este (3), sau nici că este şi nici că nu este (4) ..." a rămas celebră pînă astăzi.

Manualele noastre de logică ar trebui să-şi îmbunătăţească conţinutul prin introducerea formelor raţionamentului de dilemă, trilemă şi tetralemă, care dau o aprofundare în gîndire şi o disciplinare a judecăţii.

Credem că al III-lea capitol: *Problema influenţelor între cele 2 civilizaţii: indiană şi greacă*, cu concluziile respective, ar fi fost mai firesc să fie ultimul.

Studiul tov. Aram Frenkian prezintă interes nu numai pentru specialişti ci şi pentru cercuri mai largi, mai ales că şi stilul este, în genere, accesibil.

Meritul de a ataca o problemă abstractă dintr-o veche cultură orientală trebuie subliniat. Iniţiativa de a face cunoscute, cît mai adînc, în masa poporului nostru, aspecte valoroase ale uneia din cele mai vechi culturi şi civilizaţii contribuie la strîngerea legăturilor de prietenie cu poporul indian. Şi tov. Aram Frenkian aduce contribuţia sa în această acţiune. *M. V. Baran* (Iaşi)

Pe marginea unui simposion

„Simposionul" organizat de revista *Contemporanul* la inițiativa tov. acad. Ath. Joja, avînd ca temă generală logica matematică, a pus în mișcare aproape în întregul ei tînăra noastră școală de logică [1]. Înseamnă că discuția era dorită și că a fost binevenită. Poziția tinerei școli față de logica matematică a fost astfel determinată pe baza unui mic număr de texte succinte și precise, lucru de natură să evite cercetări migăloase din partea cuiva care, utilizînd surse autohtone, ar fi întreprins să se lămurească în această privință.

Mărturisim că, în ce ne privește personal, țineam de mult, în legătură și cu unele lucrări proprii, să ne aflăm în prezența unei situații clare, printr-o definire datorită căreia logica matematică să fie determinată pe cît posibil în limitele ei față de logica dialectică, precum și față de logica formală clasică. Și avem impresia că nu ne găseam izolați în această pretenție. Dacă este vorba mai în special de legăturile logicii matematice cu logica formală clasică (aristotelică) știu din experiență ce înseamnă pentru un cititor a rămîne perplex cînd vede că unii logisticieni, și nu dintre cei mai mărunți, salută și chiar preamăresc, într-o scurtă introducere, logica clasică și declară că logica matematică respectă întru totul dobîndirile acesteia, pentru ca apoi, intrînd în fondul disertației, să se avînte în cele din urmă într-o tematică ce ignorează cu desăvîrșire trecutul logicii și să procedeze ca și cum cercetările asupra principiilor și formelor cugetării omenești, s-ar fi născut abia de ieri, o dată cu calculul propozițional. Desigur, nu-i este interzis unui logician, de orice școală ar fi, să discute logica aristotelică, să o completeze sau să o modifice, făcînd propuneri în sensul dorit într-o expunere pe care cititorul va avea să o examineze, afară dacă nu ne menținem la părerea eronată a lui Kant după care logica lui Aristotel nu mai e susceptibilă de nici un progres, dată fiind starea de perfecțiune pe care a atins-o de la început datorită geniului Stagiritului. Dar o inovație în știință, în artă sau în tehnică presupune o cunoaștere deplină a stadiului în care se găseau lucrurile mai înainte; ba chiar inovația se datorește unor lipsuri pe care le prezintă acest stadiu și pe care inovația își propune să le înlăture; ea este înregistrată ca atare. În filozofie mai ales, progresele sînt totdeauna notate succesiv, problemele sînt studiate în

[1] A se vedea *Ce e logica?* de acad. Ath. Joja în *Contemporanul* din 9 mai 1958, *Logica matematică de ieri și de astăzi* de acad. Gr. Moisil în *Contemporanul* din 16 mai 1958, *Gîndirea spontană și legile negației* de prof. univ. M. Neculce în *Contemporanul* din 23 mai 1958, *Logicile polivalente* de Radu Stoichiță în *Contemporanul* din 6 iunie 1958 și *Logica formală, matematică și dialectică* de Pavel Apostol în *Contemporanul* din 27 iunie 1958. — Cf. și articolul *Marx și logica modernă* de acad. Ath. Joja în *Contemporanul* din 21 martie 1958; acest din urmă articol nu intră în simposion, dar îl anunță oarecum.

dezvoltarea lor și după înțelesurile diferite ce li s-au dat în trecut și pînă astăzi, așa că metoda istorică este de rigoare; ea este tocmai ceea ce distinge mai mult filozofia de alte științe [1]. Iar trecerea de la o etapă la alta ulterioară este o trecere de la elementar la un mai puțin elementar.

De altfel, învățămîntul pe faze istorice este el specific științelor filozofice? Vă puteți închipui un mare muzician care să nu fi învățat cîndva ce este o gamă, ce este un arpegiu, ce este un acord sau ce este cheia lui sol și cheia lui fa, motivînd că nu-l interesează decît muzica modernă. Sau vă puteți închipui un profesor de arhitectură care să fi hotărît că nu este de folos să-și învețe elevii ce este un cintru, ce este o coloană (și care sînt cele trei ordine) și ce este un fronton sau un balustru sub cuvînt că s-ar lucra *astăzi* în beton armat, cu planșee drepte și copertine? Și iată totuși că unii logicieni procedează într-un fel ca acesta, neașteptat, că renunță la intenția firească de a începe cu începutul, cu elementarul și că se îmbarcă de-a dreptul în considerații care se suprapun unor cunoștințe de bază care abia se schițează în mintea lor ca o ușoară umbră lăsată de vremuri de demult.

Nu putem însă să cerem o chemare la ordine înainte de a fi cercetat lucrurile mai faptic și mai în amănunt. În cursul „Simposionului" participanții au precizat [2] — și este bine că s-a insistat asupra acestui punct — că, acum mai bine de un secol, George Boole, care se află la originea logicii matematice, a socotit că lucrările sale nu fac altceva decît să formalizeze logica clasică. Pentru el ca și pentru Augustus de Morgan, un alt înaintaș al logisticii, noua logică, aceea a matematicienilor care-și pun probleme de logică, beneficiază față de aristotelism de o capacitate sporită de a simboliza, datorită posibilităților cu care algebra i-a obișnuit pe matematicieni mai de mult; așa că logica matematică era concepută pur și simplu ca o operă de simbolizare mai perfectă a deducției silogistice aristotelice, procedeele ei conferind operațiilor de gîndire o mai mare exactitate și precizie [3]. Logica matematică, în această primă intenție, se prezenta ca o transpunere mai operativă a silogismului clasic și a formelor pe care acesta le oferă [4].

Cum se face acum că modestia aceasta care a caracterizat primele începuturi ale logicii matematice a fost curînd părăsită de urmași? Căci dacă introducerea unei notări mai comode și mai substanțiale constituia prin ea însăși o revoluție (vezi și exemplul algebrei față de aritmetică), urmașii lui Boole nu mai vorbesc de revoluție în același sens. S-a întîmplat, după cum era și firesc [5] ca pătrunderea mai adîncă în formalismul logic să aibă drept consecință o dezvăluire a naturii formelor logice și totodată o descoperire a unor proprietăți noi ale acestora, deschizînd drumul unor idei interesante în logica relațiilor. Dar, pe de altă parte, cercetările, duse în special de matematicieni, au fost dominate de tendința de a utiliza în logică instrumentul matematicii care își arătase foloasele în atîtea

---

[1] Din acest punct de vedere științele social-economice procedează ca și științele legate de filozofie, în vreme ce științele naturii sînt tratate în alt mod. În electricitate, capitolele nu se vor dezvolta istoric, ci se vor expune cunoștințele așa cum le avem astăzi; iar dacă unele legi sînt desemnate după numele descoperitorilor (legea lui Ohm, legea lui Gauss, principiul lui Volta), aceasta nu se face pentru a le data, ci reprezintă numai un procedeu comod de a le denumi. Studiul nu este urmărit pe plan istoric, pe faze care să pună în cauză teorii sau sisteme atribuite metodic creatorilor lor.

[2] A se vedea la acad. Ath. Joja (*Marx și Logica modernă*) și la acad. Gr. Moisil.

[3] Pavel Apostol.

[4] Acad. Ath. Joja citează: „Formele canonice ale silogismului aristotelic sînt în adevăr simbolice; doar simbolurile sînt mai puțin perfecte în ce privește felul lor decît acele ale matematicilor" (Boole, *The Mathematical Analysis of Logic*, p. 11), iar, pe de altă parte: „în scrierile marelui filozof (Aristotel) și într-un chip întrucîtva risipit, se găsesc materialele din care s-a construit sistemul silogismului, acum și totdeauna dominant" (de Morgan, *Formal Logic*, p. 146).

[5] Cf. Pavel Apostol.

domenii ale științei [1]. Mai mult chiar; ele au oglindit în cele din urmă preocuparea matematicienilor de a rezolva probleme de gîndire pe care le pune matematica și nu logica; este ceea ce arată Dubarle (*Initiation à la logique*, 1957) [2] cînd declară „că obiectul logisticii nu e de a prezenta matematic forma raționamentelor umane în genere, ci de a prezenta în forma sa exactă, logica gîndirii matematice".

Dar în acest caz, nu ne mai aflăm în fața unei revoluționări a logicii filozofice ci în fața uneia care privește filozofia matematicii. Sau, mai bine-zis, asistăm la o scindare a logicii moderne după cum urmărim nevoile de explicitare ale logicii sau acele care se leagă de formele și de natura raționamentului matematic. Ceea ce nu înseamnă desigur că logica s-ar dezinteresa de progresele matematicii pure, mai mult decît de dezvoltarea matematicii aplicate, de aceea a științelor social-economice, sau de acea a biologiei sau a fizicii. Dar tocmai acest interes multiplu, care i-a fost întotdeauna natural, presupune modele logice numeroase și variate care se îndepărtează de modelul matematic exclusiv deductiv, deducția reprezentînd, după cum a arătat-o Aristotel acum douăzeci și cinci de secole, numai un moment al operațiilor logice, momentul analitic [3]. Nu putem nega, pe de altă parte, că cercetările logisticienilor, în măsura în care au ca obiect echipamentele formale ale matematicii și totodată acele ale logicii, au îmbogățit și vor îmbogăți încă și pe viitor cunoștințele ce le putem dobîndi asupra unor structuri mai complexe decît acele artistotelice, fapt ce se poate realiza spre exemplu prin introducerea conectivelor [4].

Iar logicile polivalente [5] sînt și ele un dar ce îl datorăm matematicienilor care, potrivit unor nevoi ale analizei matematice, și-au împins cercetările pînă la nivelul principiilor logicii formale, și depășind disjuncția exclusivă adevăr-fals, s-au găsit în situația de a „înmlădia" principiul terțiului exclus. Cu acest prilej, logica formală se apropie de logica dialectică care studiază formele și categoriile logice în interdependența, dezvoltarea și mișcarea lor; *logicile polivalente introduc gradații* între *este* și *nu este*, „astfel încît *este* devine din ce în ce mai puțin *este* și tinde spre *nu este* și invers", staticul logic transformîndu-se într-un procesual [6].

Dacă însă, după cum se vede, nu poate fi vorba ca logicienii romîni să deprecieze marile merite ale logicii matematice, ei nu pot să treacă cu vederea [7] că logica a fost definită încă de la Aristotel într-un sens materialist. Or, logica matematică se ancorează în studiul aparaturilor și rămîne mută din principiu în fața problemelor de fundament, Zicem: în principiu, dat fiind tocmai că logistica se pretinde o disciplină pozitivă al cărui obiect este formalul abstract, adică dezbrăcat de conținut. Confirmarea acestei tendințe generale o găsim în chiar modul în care se prezintă lucrările de ansamblu. Spre exemplu [8], Alfred Tarski în *Introduction to Logic* (1941) nu găsește util să definească logica; tratatul său începe cu un capitol *Despre uzul variabilelor* (*constante și variabile*) și, în notă, definește... aritmetica și algebra. Același autor scrie următoarea frază: „orice teorie științifică este un sistem de fraze care sînt acceptate ca adevărate și care pot fi numite **legile enunțurilor asertate** sau, pe scurt, simplu *enunțuri*" Hugues Leblanc, profesor la Bryn More College, S.U.A., își începe de-a dreptul lucrarea *An Introduction to Deductive Logic*,

[1] A se vedea prima parte a expunerii acad. Gr. Moisil.

[2] Amintit de acad. Ath. Joja în *Ce e logica*?

[3] Acest aspect este reținut și de Pavel Apostol, care declară, în rezumat, că „logica matematică nu dă criterii de adevăr, ci doar de corectitudine".

[4] Este tocmai ce arată prof. M. Neculce dînd și exemple sugestive privitoare la regulile negației.

[5] În „Simposion" această rubrică îi revine lui Radu Stoichiță de la care împrumutăm considerațiile ce urmează.

[6] R. Stoichiță, *loc cit.*

[7] Cf. în special acad. Ath. Joja, *Ce e logica*?

[8] Exemplele care urmează se află la acad. Ath. Joja, *Ce e logica*?

(1955), studiind combinările conjuncțiilor sau conectivelor. Alonzo Church, în *Introduction to Mathematical Logic* (1951) nu dă nici o definiție logicii înainte de a trece la variabile și constante, la propoziții și la funcții propoziționale. Și exemplele s-ar putea înmulți [1]. Logica matematică nu se preocupă de a-și fixa temeiul logic și de a-l defini; ea operează într-un mod pozitivist - empirist [2] și nefilozofic. Astfel că, meditînd la cele arătate de logicienii romîni, avem motive serioase să credem că logica clasică nu va putea fi absorbită niciodată de logica matematică. Iar aceasta din urmă, în ciuda serviciilor ce le-a adus, dar pe baza spiritului în care s-a constituit, va fi condamnată să ducă o viață separată; sau, cel mult, va fi luată în considerație ca un complement al matematicilor pure. Afară dacă nu se va reîntoarce la destinul care i-a fost fixat de Boole în momentul în care a luat ființă, în care caz va deveni un afluent important al logicii formale și o va îmbogăți în așa fel cu aportul său încît nivelul ei va trece cu adevărat peste acel inițial, aristotelic, spre a atinge înălțimi nebănuite. În această ipoteză, logica va filozofa pe aparaturi formale din ce în ce mai complexe și mai nuanțate ce și le va putea procura după modelul simbolisticii logico-matematice; ea va pătrunde din ce în ce mai deslușit sensul autentic, de adevăr ancorat în realitatea obiectivă, pe care îl prezintă o gîndire capabilă să conceptualizeze riguros și coerent și să-și mlădieze mișcarea după mișcarea unor conținuturi în veșnică schimbare dialectică.

Dar „Simposionul" cu ocazia căruia *Contemporanul* și-a deschis coloanele ne mai sugerează o problemă. Această problemă nu a fost atinsă de nici unul dintre participanți, ca și cum ne-ar fi lăsat în grijă nouă să ne afirmăm cu ceva în aceste circumstanțe. Știința modernă, se observă de obicei, folosește din ce în ce instrumentul matematicii; matematizarea s-a întins de la astronomie la mecanică și a cuprins încetul cu încetul toate științele naturii.

De altminteri matematizarea științelor nu apare ca un proces, actual, și nici măcar ca un eveniment caracteristic lumii moderne. Antichitatea greacă a „matematizat" în chip excesiv, iar logica aristotelică s-a construit în această perspectivă după ce a liberat știința de exagerările pitagoricienilor și ale platonicienilor care o viciau. După concepția pitagoriciană, într-adevăr, numerele constituiau substanța însăși a sensibilului; „în numere — spune Aristotel [3] — pitagoricienii credeau că văd o mulțime de analogii cu tot ce este și devine, mai curînd decît în Foc, în Pămînt și în Apă (cutare determinare numerică fiind justiția, cutare alta, sufletul și inteligența, cutare alta, timpul critic, și tot astfel pentru fiecare dintre celelalte determinări); cum vedeau, pe de altă parte, că numere exprimau proprietățile și proporțiile muzicale; cum însfîrșit li se părea că, toate lucrurile sînt formate, prin întreaga lor ființă, în asemănare cu numerele, și că numerele li se arătau ca fiind realitățile primordiale ale universului: în aceste condiții, au considerat că principiile numerelor sînt elementele tuturor ființelor...". Pentru Platon, dimpotrivă, lucrurile matematice sînt realități independente de sensibil, numerele sînt ca Ideile, separate de lumea simțurilor care participă la ele. Aristotel va critica matematismul pitagorician, cum va critica matematismul platonician [4] nu este locul aici să arătăm în ce sens. Trebuie să ne mulțumim cu aceste sugestii în baza cărora se va înțelege că, aici ca și în alte sectoare, logica matematică modernă nu are dreptul să uite că a existat o logică aristotelică, și că aceasta a fost o mare deschizătoare de drumuri; în toate privințele.

Dan Bădărău

[1] A se vedea tot acolo. — Recunoaștem aici procedeele uzuale ale matematicilor care debutează cu definiții pur nominale, fără nici o justificare explicită a lor; se definește în fața elevului *derivata* și acesta învață să aplice corect regulile ei mai înainte de a-i cunoaște rostul.

[2] Cf. acad. Ath. Joja, *Ce e logica?*

[3] *Metaf.* I, 5, 985 b, 27—35.

[4] *Metaf.*, XIII, passim.

Note despre unele articole de estetică din publicaţiile periodice

Se întîlnesc adesea articole în revistele noastre literare care se abat de la poziţia marxistă consecventă în problemele esteticii sau cuprind formulări care pot da naştere la confuzii şi nedumeriri în rîndurile cititorilor.

Astfel, în *Steaua* nr. 2/1958, Eugeniu Speranţia, închinînd un comemorativ articol lui Richard Wagner, relevă ca trăsături caracteristice ale marelui compozitor, „un dinamism impetuos", „setea de valori universale", „nestăvilita voinţă de libertate", „nevoia de unitate interioară", „energie luptătoare" — trăsături prin care s-ar explica creaţia sa.

Relevarea acestor trăsături pozitive la Wagner e meritorie şi ea vine să infirme încă o dată mărginita părere a lui Maiorescu despre „impotenţa" spiritului wagnerian. E curios însă modul cum interpretează E. Speranţia unele din aceste trăsături. „Din voinţa de libertate — scrie autorul — decurge evadarea lui Wagner din făgaşurile convenţionale, aversiunea sa pentru tirania modei etc.".

Dinamismul vital şi voinţa de libertate, dacă într-adevăr există la un artist, nu pot fi tălmăcite în nici un fel prin formula „evadării" dintr-un mediu cultural, fie acesta chiar *mediocru* şi *meschin*. Numai cei slabi sufleteşte romanticii paseişti „evadează"; dinamismul şi voinţa de libertate autentică se afirmă *împotriva* mediului.

Tot acolo, explicîndu-se aderenţa teoretică a lui Wagner la formula schopenhaueriană a geniului, se afirmă că „ea corespunde chiar tipului său psihologic şi concepţiei sale despre arta „superioară" care, explică autorul, s-ar caracteriza prin „eliberarea sufletului uman din încleştarea rivalităţii şi vrăjmăşiei universale". Cum se vede, trăsături pozitive ca dinamism, voinţă de libertate, energie luptătoare, au ca rost final nu afirmarea unei poziţii ideologice şi sociale înaintate, ci „eliberarea", „evadarea" din „vrăjmăşia universală" a Voinţei schopenhaueriene. „Contemplaţiei obiective" a lui Schopenhauer, funcţional negativă în raport cu „Voinţa", i se dau semnificaţii pozitive, afirmative, de nuanţă nietzscheiană (dinamism, voinţă, sete etc.). Dar aceasta nu înseamnă în nici un caz marxism. Cu aceasta nu s-au lămurit semnificaţiile atitudinii lui Wagner în raport cu lupta socială din Germania secolului trecut, opoziţia voinţei lui de libertate faţă de spiritul burghez, banal şi filistin.

★

În două articole din revista *Tribuna*, semnate de Dumitru Isac (*Sinceritatea emoţională în creaţia artistică* din 17 mai 1958 şi *Punctele noastre cardinale* din 21 iunie 1958), se dă o interpretare greşită libertăţii în creaţia artistică. În primul articol, autorul, pledînd pentru „unul din factorii creaţiei" („sinceritatea şi intensitatea emoţiei"), ajunge să pună pe artistul realist-socialist „între doi poli posibili": pe de o parte „comanda socială" (solicitarea socială, orientarea, mesajul, datoria civică etc.) iar de cealaltă „anarhismul"

subiectivității individuale în privința conținutului și formei. Rezolvarea dilemei : „subiectivarea cerințelor obiectiv-sociale" „echilibrul, fuziunea între conținutul tematic și măiestria artistică". În acest echilibru între „cei doi poli", găsește autorul cheia sincerității și libertății creației. Se aduce în sprijinul acestei interpretări citatul cunoscut din Belinski despre libertatea artistului ca „unitate între aspirațiile proprii și cele ale societății".

Nu înțelegem de ce a găsit cu rost autorul să pună pe artist într-o dilemă abstractă (societate-individ, obiectiv-subiectiv), cînd sensul real al acestei dileme exprimă astăzi lupta între două tendințe ideologico-sociale : tendința socialistă și tendința reacționară burgheză ori revizionistă. Nereușita artistică a unei creații realist-socialiste nu stă în lipsa de „sinceritate emoțională" ori de „subiectivare a cerințelor obiective", cum pare a sugera autorul. Ea provine fie din slăbiciunea talentului, a măiestriei artistice a creatorului, atunci cînd conținutul de idei socialiste este slab întruchipat artistic, fie, mai cu seamă, din slăbiciuni ideologice ale creatorului, atunci cînd acesta dovedește talent artistic. Deficiențele ideologice la un artist nu privesc numai faptul dacă el acceptă sau nu teoretic socialismul, ele privesc și „emoțiile" lui sincere, conștiința rostului acestor emoții exprimate în artă, sensul ideologic și social al sentimentelor. Nimeni nu i-a reproșat lui A. E. Baconski „sinceritatea emoției" în *Fluxul memoriei*, ci faptul că ideile și sentimentul trecerii din viață, nostalgiile și tristețile molatice nu sînt caracteristice omului nou și cu atît mai puțin artistului luptător pentru socialism.

Estetica realismului socialist nu rezolvă problema libertății de creație prin „împăcări" sau „echilibru" între poziții contrare, între „poli" opuși, care l-ar solicita pe artist. Ea cere artistului talentat, ca și Belinski, „numai să fie un cetățean, un fiu al societății și epocii sale", al vremii în care trăim astăzi în atitudini și în idei, în sentimente și în „sinceritatea emoțională". Încolo i se acordă deplină libertate și inițiativă așa cum arată Lenin în privința tematicii și măiestriei artistice.

În celălalt articol (*Punctele noastre cardinale*), autorul așază din nou alături tendințe contrarii pe care încearcă să le rezolve tot în chipul de mai sus. „Exagerările dogmatiste, pe de o parte și cele liberalist-estetice, de altă parte, au izvorît din înțelegerea unilaterală, parțială, a metodei realist-socialiste" — scrie el. Considerăm greșită această interpretare. Nu din înțelegerea „unilaterală" a metodei realist-socialiste izvorăsc tendințele liberalist-estetiste astăzi la noi și aiurea, ci din neînțelegerea acestei metode, dintr-o anumită atitudine *ideologică* față de ea. Libertatea de creație în realismul socialist este o condiție, o latură constitutivă interioară a metodei, dar ea nu permite a fi substituită prin „exagerări" liberalist-estetiste, al căror izvor e cu totul altul decît „înțelegerea unilaterală" a metodei realist-socialiste. Rădăcinile gnoseologice ale „înțelegerii unilaterale" n-ar fi trebuit să împiedice pe autor a vedea și alte izvoare ale liberalismului în artă și care sînt astăzi mult mai reale pe plan ideologic, nu numai „în țările burgheze", cum se exprimă autorul în articol, ci și în unele țări socialiste. Solicitările artistului între „poli" abstracți se dovedesc de obicei solicitări între două ideologii actuale în luptă, care nu pot fi împăcate prin nici un fel de „echilibru " sau „fuziune".

Atare formulări confuze ale unor idei estetice n-au fost rare în revista *Tribuna*. Într-o cronică literară semnată de Ion Oarcăsu (*Tribuna*, an. II, nr. 29/76), întîlnim următoarea apreciere asupra poeziei lui Dan Deșliu : „Între timp creația sa lirică și-a lărgit sfera inspirației, și-a multiplicat procedeele, primind, *dincolo* de acea mereu valabilă destinație militantă, o fizionomie mai apropiată de evoluția *sensibilității contemporane* (subl. ns.). Probabil că în concepția autorului „sensibilitatea contemporană" se situează „dincolo" de poezia cu „destinație militantă", sau că poezia militantă s-ar afla în afara și în urma „sensibilității contemporane", rămînînd totuși „mereu valabilă". În acest chip înțeleg și teoreticienii „modernismului" apusean „sensibilitatea contemporană" : respingerea conținutului cu destinație militantă

Renunțarea la unele procedee artistice tradiționale le dă acestora prilejul de a teoretiza „sensibilitatea contemporană" în sens antimilitant și anti-realist. Opoziția între „destinația militantă" și „sensibilitatea contemporană", explicabilă pentru poeții sentimentelor burgheziei contemporane, nu-și are și nu-și poate avea loc în realismul socialist, militant și revoluționar prin esența lui. A fi contemporan în sensibilitate, în cadrul realismului socialist, înseamnă a exprima prin mijloace poetice adecvate sensibilitatea și ideile clasei sociale militante, căreia aparține și poetul realist socialist, indiferent că scrie poezii cu destinație militantă sau cîntă natura și erosul.

În *Viața Românească* nr. 2/1958, Imre Toth semnează un articol intitulat *Matematică și Artă*. Articolul, după cum ne și asigură autorul, ar avea drept scop relevarea și demonstrarea existenței unor analogii de esență între matematică și artă, infirmînd în acest fel distincția făcută în unele studii de estetică marxistă între cunoașterea științifică și cea artistică. Mai precis, Imre Toth susține că cel puțin față de matematică arta n-ar prezenta deosebiri esențiale, ci dimpotrivă analogii izbitoare. Citirea articolului, dealtminteri interesant și abordînd numeroase probleme estetice, lasă impresia că observațiile autorului privind analogia matematică — artă constituiesc mai curînd un studiu estetic menit să dezvolte un punct de vedere propriu asupra artei, concentrat și sistematic, bogat și larg informat în citate și argumente, împărțit în 12 mici secțiuni îndelung meditate.

Cadrul acestei note nu ne îngăduie să intrăm în discuția numeroaselor probleme pe care le atinge autorul în articolul său și care ar merita o dezbatere mai amplă pe un spațiu mai larg. Nu vom discuta aici argumentele aduse de autor pentru demonstrarea analogiei dintre artă și matematică conform căreia lucrurile se petrec în artă „ca și în matematică". Obiecția noastră — singura — privește temeiul metodologic și principial al procedării autorului, valabilitatea marxistă a unghiului de vedere din care și-a dezvoltat considerațiile.

Parcurgînd articolul, ne-am întrebat și noi într-adevăr dacă toate argumentele aduse de autor „ne-ar da dreptul să considerăm matematica arta rațiunii, iar arta — matematica sentimentelor"? Ne-am întrebat dacă folosirea analogiei și a terminologiei matematice pot fi pe deplin conforme punctului de vedere științific, materialist-istoric în disciplina esteticii marxiste. Uitînd că arta este o formă specială a conștiinței sociale, deosebită de știință, inclusiv de matematică, Imre Toth ajunge, prin considerațiile pe care le dezvoltă în articol, la formulări și la idei care — după părerea noastră — ies din sfera marxismului și a esteticii realismului socialist. Noțiuni și expresii ca: „independența afectivă", „independența logică a sentimentelor", „quasi axiomele domeniului afectiv sentimental", „deducția afectiv-sentimentală", „sistemul axiomelor sentimentale", „echivalența sistemelor", „apartenența sentimentelor exprimate la o clasă determinată", „independența *logică a conținutului*", „*sentimente* abstracte", „compatibilitatea sentimentală", „polaritatea sentimentelor", „adevăratul conținut artistic a supraviețuit premizei politico-sociale care l-a implicat", „criteriul adevăratei opere de artă este de a supraviețui cataclismelor sociale sau politice", „existența nu poate constitui un criteriu în judecarea operei de artă" etc.etc. — pot oare servi unei estetici marxiste, înțeleasă ca armă ideologică în luptă cu revizionismul contemporan și cu infiltrările concepțiilor burgheze în conștiința artiștilor realiști-socialiști? Ne îndoim. Autorul crede contrariul. Urmînd scopului propus de a demonstra analogia artei cu matematica, autorul se oprește și asupra problemei „perenității" artei, care ar fi asemănătoare cu a matematicii. „Anumite situații istorico-sociale concrete — explică autorul — *implică* un anumit conținut afectiv constituind un model purtător al acestora; dar același conținut are o valoare independentă de condițiile concrete în care a fost generat, de motivul, de tema care l-a implicat — și de aceea poate fi aplicat, în adevăratul sens matematic al cuvîntului și la alte modele și în alte epoci istorice, în alte condiții sociale...".

Problema perenității artei ridică în fond problema valorii estetice, a judecății de valoare asupra operei de artă. Or, problema valorii și valabilității în artă se deosebește esențial de valabilitatea perenă a adevărului matematic. Acesta din urmă — produs strict teoretic, științific al minții omenești — poate fi ușor acceptat de toți oamenii, indiferent de epocă și de clasă socială. Valoarea estetică însă, ca produs „practic-spiritual" (Marx) se grefează structural pe sensibilitatea și conținutul afectiv uman concret, determinat, în funcție de epocă și clase sociale. Judecata de valoare estetică apare foarte dependentă de aceste „situații istorico-sociale concrete", cum o arată din belșug istoria artei. Afirmația că muzica religioasă a lui „Bach sau Bosch e accesibilă unui ateu comunist" nu explică de ce în condiții sociale concrete din trecut multe opere literare de valoare n-au fost „accesibile" anumitor categorii sociale, care le-au respins și le-au contestat „perenitatea" matematică. Un adevăr matematic poate fi ușor acceptat atît de un poet sau pictor realist-socialist, cît și de un poet decadent apusean sau de un pictor abstract premiat la recenta bienală de la Veneția. Dar cu opera de artă, care exprimă *idei artistice*, nu matematice, la fel stă oare problema valorificării? Se află oare conținutul acesteia — afectiv și ideologic — într-o „independență logică" față de condițiile istorico-sociale concrete? Burghezia romînească aprecia oare la fel poemul „Împărat și proletar" ca și muncitorii proletari din Romînia? Editurile americane de azi valorifică oare operele de artă ale trecutului după criteriul „independenței logice a conținutului"? Sau editurile noastre socialiste se conduc în valorificarea și interpretarea moștenirii artistice a trecutului fără discernămînt științific și istorico-social concret? Iată întrebări pe care le-a uitat autorul atunci cînd, furat de „analogii izbitoare", definește arta o „matematică a sentimentelor". Sedus de unele analogii abstracte și de suprafață cu un domeniu preferat, afirmînd că „adevăratul conținut" al operei de artă se află în „independență logică" față de condițiile istorico-sociale, autorul rupe cu o teză fundamentală a materialismului istoric, situîndu-se pe poziții estetice burgheze. „Adevăratul conținut" „logic independent" se dovedește în practică foarte dependent din punct de vedere istoric și social. Muzica religioasă a lui Bach trezește în receptarea estetică ecouri și interpretări diferite în sufletul unui ateu comunist și a unui preot catolic reacționar. Unde este atunci „independența logică" a „adevăratului conținut"?

Stabilirea de analogii între artă și diverse domenii teoretice ale științei pot fi utile și necesare doar în măsura în care acestea sporesc înțelegerea problemelor estetice, întemeiate pe concepția materialist-istorică a artei. E discutabilă și dăunătoare însă atunci cînd ea încearcă să substituie esteticii marxiste un limbaj și o viziune aparent științifică, „matematică" sau din alt domeniu științific.

Filozofii de la începutul Renașterii (Cusanus, Bruno ș.a.) punînd problema cosmogonică, teoretizau idealist analogia între „creația divină" și „creația artistică". Revista franceză contemporană „Diogène" a conferit anul trecut premiu internațional lui Wladimir Weidlé pentru micul studiu intitulat *Biologia artei* (Diogène, nr. 18/1957). Și Weidlé a crezut de cuviință să dea „o nouă teorie a artei", bazat pe „similitudinea de structură", „afinitățile morfologice" între artă și organismele vii. Și el atribuia artei, cu argumente și demonstrații, trăsături „ca și la organismele vii": „principiul regularității neregulate", „superfluitatea", „țesutul celular al artei", „materia protoplasmatică", „plasma", „materia imaterială", „unitatea de tensiune" etc

Dacă pentru Weidlé, gînditor burghez contemporan, tentativa de a da „o nouă teorie" a artei devine explicabilă în cadrul încercărilor pe care le fac gînditorii burghezi de a găsi o haină „științifică" unei poziții sociale, de clasă, în domeniul esteticii, nu e însă explicabilă o atare tentativă din partea unor gînditori și esteticieni marxiști, conștienți de rolul ideologic al concepțiilor estetice în lupta cu teoriile burgheze și revizioniste.

M.C

PROBLEMA LIBERTĂŢII ŞI A LEGITĂŢII SOCIALE ÎN DISCUŢIA FILOZOFILOR MARXIŞTI DIN R.D.G.

Prestigiul şi autoritatea de care se bucură în vremea noastră filozofia marxist-leninistă, singura filozofie pe deplin ştiinţifică, obligă adeseori pe revizioniştii contemporani să prezinte încercările lor de a lovi în principiile ei fundamentale ca o depăşire a „dogmatismului", ca o „dezvoltare" a concepţiei despre lume a proletariatului.

Un exemplu tipic în această privinţă este cazul profesorului german Ernst Bloch care, datorită mai ales acestei metode, a putut timp de ani întregi să profeseze în Republica Democrată Germană o denaturare net revizionistă a filozofiei marxiste.

Necesitatea de a înlătura confuziile şi dezorientarea pe care le-a provocat activitatea filozofică a lui Bloch în unele cercuri ale intelectualilor şi studenţilor, a determinat conducerea de partid a Institutului de filozofie de pe lîngă Universitatea Karl Marx să organizeze anul trecut o conferinţă specială a filozofilor marxişti din R.D.G. în care au fost supuse unui examen critic multilateral ideile filozofului sus-amintit.

Referatele prezentate la Conferinţă, împreună cu alte studii şi articole redactate ulterior, au fost publicate într-un volum intitulat: *Revizuirea marxismului de către Ernst Bloch*[1] care, reprezintă o temeinică critică nu numai a concepţiei lui E. Bloch ci şi a revizionismului filozofic contemporan în general.

Din interesantele materiale ale acestui volum face parte şi amplul studiu al lui G. Handel: *Marxismul şi revizionismul despre libertatea şi legitatea socială obiectivă*[2].

Problema libertăţii şi legilor sociale, problema raportului dintre subiectiv şi obiectiv a primit, după cum se ştie, numai în filozofia marxistă o soluţie pe deplin ştiinţifică, care luminează calea spre dobîndirea libertăţii reale pentru masele asuprite şi exploatate pe baza cunoaşterii legităţii obiective a dezvol-

[1] *Ernst Blochs Revision des Marxismus*, VEB, Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin, 1957.

[2] Volumul mai cuprinde: B.O. Gropp, *Filozofia nădejdii a lui Ernst Bloch — o teorie antimarxistă asupra salvării lumii*; R. Schulz, *Filozofia nădejdii a lui Ernst Bloch în lumina materialismului istoric*; B. Rochhausen, *Cu privire la noţiunea de materie la Bloch*; D. Müller-Hegemann, *Cu privire la problematica instinctelor şi visului în „Principiul nădejdii" al lui Ernst Bloch*; G. Mende, *Observaţii generale asupra nădejdii ca principiu*; H. Schwartze, *Despre expunerea istoriei filozofiei la Ernst Bloch*; H. Engelman, *Forţe productive şi natură — critica concepţiei lui Ernst Bloch despre tehnică*; W. Förster, *Raportul dintre marxism şi filozofia lui Ernst Bloch*; J. Förster, *Nădejdea gîndită sau practica gîndită*; R. Herold, *Observaţii asupra filozofiei lui Ernst Bloch din punctul de vedere al raportului dintre filozofie şi poziţia de clasă*; W. Schubart, *Filozofia şi politica în conferinţa lui Ernst Bloch despre Hegel*; I. H. Jorn, *Observaţii critice asupra filozofiei lui Ernst Bloch.*

tării sociale și folosirii ei în activitatea lor conștientă.

Însă o astfel de soluție (care stabilește caracterul primar al factorului obiectiv față de cel subiectiv) nu putea fi acceptată de purtătorii revizioniști ai influenței ideologiei burgheze în rîndurile proletariatului. De la început ei au susținut și mai susțin și în zilele noastre o soluție opusă, punînd accentul asupra factorului subiectiv, conferind caracterul primar elementului subiectiv.

Mai precis tezele revizioniștilor (îndeosebi ale celor vechi) cu privire la problema considerată se pot rezuma în următoarele: 1) subaprecierea rolului legității obiective și a necesității, supraaccentuarea rolului factorului subiectiv, ideal, 2) includerea acestui factor ideal în factorul obiectiv, „completarea" vieții economice cu un principiu spiritual și mai ales cu etica; 3) considerarea că principiul spiritual ar fi lipsit de caracter de clasă, că ar avea un caracter general uman, nu ar depinde de relațiile de producție.

Toate aceste trăsături, constată G. Handel, sînt prezente sub o formă sau alta și în filozofia lui Ernst Bloch.

Combătînd tezele sus-amintite, pe care a încercat pentru prima dată să le includă în marxism părintele revizionismului — Bernstein — autorul se oprește pe larg asupra felului în care înțelege filozofia marxist-leninistă faimoasa formulă hegeliană că libertatea este cunoașterea necesității (și a legității).

Observațiile și constatările la care ajunge cu acest prilej G. Handel sînt foarte bine venite pentru ilustrarea opoziției ireductibile dintre marxism și hegelianism și în această problemă.

Marxismul a preluat forma dar nu și conținutul definiției hegeliene a libertății. Filozofia marxistă respinge categoric conținutul acestei definiții. Pentru Hegel libertatea și necesitatea sînt doar forme de manifestare a ideii. La el lipsește opoziția reală dintre subiect și obiect, deoarece consideră că obiectivul ține de asemenea de domeniul conștiinței, fiind un alt aspect al subiectivului, un obiectiv aparent, dependent de subiectiv. Astfel, opoziția dintre realitate și conștiință este înțeleasă și recunoscută în filozofia hegeliană ca opoziția dintre două feluri de subiectiv.

Cu totul altfel stau lucrurile în filozofia marxistă.

Pentru materialismul filozofic marxist existența, realitatea obiectivă, este independentă de produsul ei, de conștiință, ea este elementul prim și primordial, iar conștiința are un caracter secund, dependent, derivat

O consecință a caracterului prim al existenței sociale față de conștiința socială este faptul că activitatea omului are întotdeauna un punct de plecare obiectiv și duce la rezultate obiective. Practica — punctul de plecare și punctul final al acțiunilor omului, reprezintă în viața socială sfera obiectivului care este independent de conștiință, de factorul subiectiv. Toate momentele, treptele, care se află între punctul inițial și punctul final — senzațiile, percepțiile, reprezentările, noțiunile, gîndurile, scopurile etc. fac parte din subiectiv, din elementul secund, derivat din obiectiv.

Raportul dintre factorul subiectiv și cel obiectiv are însă un caracter dialectic; în mod constant obiectivul se „subiectivează" (de pildă, oamenii concep existența lor în gîndire) iar pe de altă parte subiectivul poate fi obiectivat prin practică (atunci cînd reflectă în mod adecvat obiectivul).

Referindu-se la argumentul invocat de mulți ideologi revizioniști, după care filozofia marxistă ar minimaliza rolul factorului subiectiv, autorul arată, pe bună dreptate, că la o astfel de minimalizare, sau chiar anihilare, duce de fapt revizionismul, care înțelege în mod fals raportul real dintre factorul subiectiv și cel obiectiv, fie postulînd caracterul subordonat al existenței sociale față de conștiința socială, fie negînd parțial sau total existența legilor sociale obiective.

Într-un paragraf special, G. Handel arată de asemenea inconsistența și absurditatea încercărilor unor socialiști de dreapta, contemporani (Dahrendorf, Theimer etc.) de a prezenta marxismul ca o „religie fără dumnezeu", ca un „mit politic".

Mergînd de fapt pe linia revizioniştilor vechi şi contemporani, Ernst Bloch, sub pretextul combaterii voluntarismului şi mecanicismului, abandonează sau mai bine zis falsifică în mod grosolan soluţia marxistă în problema raportului dintre subiectiv şi obiectiv pretinzînd că el ar fi un raport de egalitate, de rol egal.

Alunecarea lui Bloch în revizionism iese şi mai bine în evidenţă atunci cînd el susţine că „economicul ar conţine excepţional de multă conştiinţă", că obiectivul ar conţine un moment subiectiv „originar", că el nu ar putea să se dezvolte prin el singur, datorită contradicţiilor sale interne, procesul său de dezvoltare luînd naştere şi efectuîndu-se prin acţiunea principiului subiectiv, care ar fi „imanent" lumii obiective.

Un corolar al acestei poziţii idealiste, revizioniste, este şi ideea propovăduită cu insistenţă de către Bloch, după care procesele obiective s-ar desfăşura după un scop, ar tinde spre un scop final.

Demascînd caracterul teleologic al ideilor sus-menţionate, autorul arată pe bună dreptate că aici avem de-a face cu o încercare de a transplanta în realitatea obiectivă scopurile puse şi urmărite de către om în loc de a le deduce din ea, din legitatea obiectivă. O astfel de încercare nu este altceva decît transformarea marxismului dintr-o ştiinţă într-o religie cosmică, ceea ce fac unii revizionişti contemporani ca şi adversarii neoscolastici ai marxismului (Bochenski, Hommes etc.).

În studiul de care ne-am ocupat în linii foarte generale mai sînt combătute şi alte falsificări ale filozofiei marxiste de către Bloch, care toate sînt de coloratură revizionistă. În încheiere G. Handel, în mod cu totul justificat, atrage atenţia asupra consecinţelor pe plan politic pe care le atrage după sine ideologia revizionistă contemporană : în toate variantele sale ea serveşte în mod obiectiv burghezia, scopurile ei reacţionare şi contrarevoluţionare, ceea ce a reieşit cu pregnanţă în evidenţă în cursul rebeliunii contrarevoluţionare din Ungaria.

T. Papadopol

CONSTITUIREA UNEI ASOCIAŢII DE SOCIOLOGIE ÎN UNIUNEA SOVIETICĂ

În luna iunie 1958 a fost înfiinţată la Moscova „Asociaţia de sociologie din Uniunea Sovietică". La şedinţa de constituire a asociaţiei au luat parte în calitate de membri-fondatori : Institutele de filozofie, drept şi etnografie ale Academiei de Ştiinţe a U.R.S.S., Institutele de filozofie, drept şi economie ale Academiilor de Ştiinţe din R.S.S. Ucraina, Bielorusă, Uzbekistan, Gruzia şi Kazahstan, precum şi alte organizaţii şi instituţii ştiinţifice.

Sarcinile asociaţiei sovietice de sociologie sînt următoarele :

1. Reprezentarea instituţiilor sovietice care cercetează probleme sociologice în Asociaţia internaţională de sociologie şi în celelalte organizaţii de sociologie din străinătate.

2. Întărirea legăturilor oamenilor de ştiinţă sovietici care lucrează în domeniul sociologiei cu sociologii din străinătate şi cu organizaţiile internaţionale şi naţionale de cercetări sociologice.

3. Răspîndirea în străinătate a materialelor privitoare la dezvoltarea sociologiei în U.R.S.S.

4. A contribui la dezvoltarea în U.R.S.S. a cercetărilor ştiinţifice în domeniul sociologiei.

5. Organizarea unor consfătuiri ale cercetătorilor sovietici în diferite probleme de sociologie precum şi a unor consfătuiri internaţionale consacrate celor mai importante probleme de sociologie.

6. A contribui la editarea unor lucrări ştiinţifice pregătite de institute — membre ale asociaţiei.

7. A pune în faţă Asociaţiei internaţionale de sociologie unele probleme din dome-

niul sociologiei, a pregăti și a contribui la adoptarea unor măsuri legate de participarea oamenilor de știință sovietici la congresele și conferințele internaționale de sociologie.

8. Informarea oamenilor de știință sovietici asupra activității Asociației internaționale de sociologie și a asociațiilor naționale de sociologie din străinătate.

9. A pune în fața diferitelor instituții științifice sovietice unele probleme legate de pregătirea sau de rezultatele activității congreselor, conferințelor și consfătuirilor sociologice internaționale.

10. A contribui la dezvoltarea schimbului de cărți și a informării bibliografice între cercetătorii sovietici și cei din străinătate care lucrează în domeniul sociologiei.

Statutul Asociației sovietice de sociologie prevede că membri ai asociației pot fi institutele de cercetări, catedrele și redacțiile de reviste care duc o activitate științifică în domeniul studierii dezvoltării sociale în Uniunea Sovietică și în alte țări, precum și oamenii de știință în mod individual, care se ocupă de cercetări sociologice.

NOTE DE LECTURĂ

În apărarea miciurinismului

În numărul 1 pe 1958 al revistei sovietice „*Agrobiologia*", N. I. Nujdin, membru corespondent al Academiei de Ştiinţe a U.R.S.S., publică un interesant articol, consacrat temei: „*Situaţia actuală în problema purtătorilor materiali ai ereditătii*". Articolul reprezintă o primă luare de atitudine împotriva poziţiilor unor oameni de ştiinţă sovietici sau străini, care se situează pe poziţii nemiciuriniste, sau de-a dreptul antimiciuriniste.

Datorită grijii neprecupeţite a Partidului Comunist al U.R.S.S. şi a guvernului sovietic, învăţătura miciurinistă a dobîndit succese uriaşe, devenind stindardul progresului în biologie. În lupta cu idealismul weismannist, miciurinismul s-a întărit şi continuă a-şi consolida poziţiile, tezele lui fundamentale fiind confirmate de întreaga dezvoltare a biologiei. Problemele cele mai acute, asupra cărora se desfăşoară de mai bine de un sfert de veac discuţiile şi lupta miciurinismului cu orientările potrivnice, sînt: problema purtătorilor materiali ai ereditătii şi problema variabilităţii dirijate.

Articolul îşi propune să indice unele din concluziile ce se pot trage asupra acestor discuţii, pe baza consultării unei impresionante literaturi sovietice şi străine.

În articol se porneşte de la constatarea că în genetica actuală există două puncte de vedere asupra naturii ereditătii: concepţia miciurinistă, care consideră ereditatea ca un atribut inerent întregului corp viu şi care susţine că, aşa cum nu există ereditate în afara materiei vii, nu există nici materie vie care să nu posede însuşiri ereditare. Al doilea punct de vedere este cel al geneticii formale, care leagă ereditatea de anumiţi purtători speciali — genele — ce se transmit din generaţie în generaţie şi determină dezvoltarea organismului cu toate însuşirile sale. Un asemenea punct de vedere este promovat şi de o parte din geneticienii sovietici. N. I. Nujdin arată însă că numeroşi oameni de ştiinţă din occident, a căror autoritate o invocă partizanii geneticii nemiciuriniste din Uniunea Sovietică în sprijinul opiniilor lor, au renunţat la teoriile clasice asupra genei-corpuscul, ca entităţi abstracte ale ereditătii.

În legătură cu aceasta, autorul respinge critica formulată de revista *Probleme de filozofie* (nr. 3/1957), care adresa miciuriniştilor reproşul de a fi avut o „atitudine nihilistă" faţă de „realizările preţioase ale teoriei cromozomice a ereditătii".

„Miciuriniştii pot fi învinuiţi doar de faptul că n-au ştiut să convingă pe unii filozofi asupra inevitabilităţii modificării învăţăturii despre genă, care (în forma clasică — *n.n.*) nu reflecta legităţile obiective, existente în natură".

Renunţînd, sub presiunea faptelor la reprezentarea despre genă ca o particulă de cromozom, partizanii teoriei cromozomice a

eredității au înlocuit aceste particule cu moleculele acidului dezoxiribonucleic (A.D.N.).

Pe drept cuvînt atrage autorul atenția asupra tentației unor cercetători de a atribui acestor gene „transfigurate", însușirile presupuse în genetica clasică ca fiind ale genei-corpuscul.

Sarcina luptei împotriva construcțiilor și schemelor arbitrare, metafizice, a luptei pentru înțelegerea materialistă a eredității, rămîne pe mai departe în centrul atenției geneticii miciuriniste.

Atitudinea critică față de concepția formală asupra purtătorilor corpusculari ai eredității a fost strîns legată de apărarea principiului variabilității dirijate, determinată de condițiile de dezvoltare. Recunoașterea acestei teze, atrage după sine admiterea eredității citoplasmice, căreia i se acordă tot mai multă atenție în genetica experimentală modernă. În ciuda acestei orientări a geneticii, subliniază autorul, în presă și publicistică apar unele articole, care consideră că abia peste 50 de ani va putea fi descifrat mecanismul variabilității și omul va putea influența conștient modificarea dirijată a organismelor. Dezvoltarea geneticii merge, nu așa cum li se pare unor geneticieni nemiciurinișți, de la cunoașterea naturii fizico-chimice a genei spre obținerea variabilității dirijate, ci de la obținerea variațiilor orientate spre critica învățăturii despre monopolul nucleului în ereditate și a părerilor „clasice" despre genă.

În ultimul timp, biologia a acumulat un imens material în problema variabilității dirijate la micro-organisme. Aceste date au determinat pe mulți geneticieni occidentali să ajungă la concluzii apropiate de ale miciurinismului, ba chiar să recunoască ereditatea citoplasmică (ereditatea caracterelor dobîndite). În această situație, N. I. Nujdin se arată mirat că unele publicații de specialitate continuă a ignora teze miciuriniste care au intrat în patrimoniul geneticii moderne. Confirmarea de către genetica modernă a justeței și actualității poziților fundamentale ale miciurinismului este o lecție pentru cei care caută în altă parte aprobarea unora sau altora dintre adevărurile descoperite de biologia sovietică.

„În măreața luptă desfășurată în ultimele decade pentru o biologie materialistă, victoria este de partea geneticei miciuriniste", conchide pe bună dreptate autorul.

I.Z.

★

V. I. Lenin despre dialectica lui Hegel

Nr. 2 al *Revistei germane de filozofie* publică studiul cunoscutului filozof sovietic T. I. Oizerman intitulat *V. I. Lenin despre dialectica lui Hegel.* După părerea autorului, problema centrală care-l interesa pe Lenin atunci cînd l-a studiat pe Hegel (autorul se referă în special la *Caiete filozofice*) a fost principiul unității dintre dialectică, teoria cunoașterii și logică. În această ordine de idei, autorul scoate în evidență că ideea lui Hegel potrivit căreia logica nu poate să fie numai și numai o știință a formelor subiective ale gîndirii este o teză dialectică. Hegel, prin conceperea panlogistă a formelor gîndirii, deși rezolvă într-un mod idealist problema obiectivității acestor forme subiective (la Hegel identitatea existenței și a gîndirii este rezolvată în așa fel încît existența este determinată de gîndire, nefiind independentă de ea) contribuie, totuși în mod indirect, la înțelegerea materialistă a formelor gîndirii. Interpretarea antiformalistă a gîndirii la Hegel a pregătit — cu toate că Hegel n-a fost adeptul teoriei reflectării — prin caracterul universal al formelor logice, teoria materialist-dialectică a reflectării. Pe de altă parte, Hegel, prin „includerea în logică a așa-numitelor categorii ontologice, a pus pentru prima dată în mod explicit problematica logicii dialectice" (p. 277). Cu toate că istoria reală se desfășoară la Hegel într-un mod mistificat, ca o istorie a dezvoltării conceptului, această din urmă idee conține totuși un

sîmbure raţional care constă anume în „sistemul categoriilor logicii obiective şi subiective, în eare istoria cunoaşterii şi istoria activităţii practice materiale umane este rezumată şi generalizată" (p. 277). Dar V. I. Lenin nu s-a mărginit la interpretarea materialistă a dialecticii hegeliene, ci a şi elaborat probleme care au fost doar puse de către Hegel; în acelaşi timp, Lenin a pus şi a rezolvat asemenea probleme noi, care de pe poziţiile idealiste ale lui Hegel nu au putut fi nici puse, nici rezolvate. V. I. Lenin a subliniat — arată autorul — importanţa aplicării principiului unităţii dialecticii, teoriei cunoaşterii şi logicii în toate ştiinţele. Ceea ce a făcut Marx în economia politică, arată Lenin, trebuie să fie extins şi asupra celorlalte ştiinţe particulare, deoarece legităţile generale care întemeiază principiul unităţii dintre dialectică, teoria cunoaşterii şi logică, sînt prezente în toate ştiinţele particulare.

G. O.

★

O falsă teorie a adevărului

Este cu totul neîntemeiată părerea după care Heidegger ar fi adus o contribuţie pozitivă la dezvoltarea filozofiei contemporane. Cel care cercetează din punct de vedere logic şi ştiinţific operele lui Heidegger îşi dă imediat seama că are de-a face cu un „pretenţios filozof scolastic".

Cu aceste observaţii juste îşi începe Marvin Farber analiza critică a teoriei despre adevăr a fundatorului existenţialismului german, teorie expusă de acesta în lucrarea *Esenţa adevărului* (M. Farber, *Heidegger on the essence of Truth, Philosophy and phenomenological Research*, nr. 4/1958).

Autorul articolului arată în mod convingător caracterul metafizic şi mistic al gnoseologiei heideggeriene după care adevărul „ca atare" s-ar afla „deasupra" omului, şi i-ar fi inaccesibil, iar eroarea ar domina în viaţa omului.

Argumentele cu care este combătută concepţia lui Heidegger despre adevăr (şi eroare) sînt în general împrumutate din arsenalul neopozitivist şi uneori chiar din idealismul subiectiv clasic (de exemplu *adaequatio intellectus ad rem* pe care o acceptă şi Heidegger, este explicată prin *adaequatio rei ad intellectum*).

În ciuda orientării sale idealiste, M. Farber ajunge însă la unele constatări şi concluzii generale care merită să fie reţinute.

Chiar dacă Heidegger, subliniază filozoful american, nu face în mod explicit din filozofie o servitoare a teologiei, aceasta nu are prea mare importanţă. Esenţial rămîne faptul că pentru Heidegger filozofia reprezintă în ultimă instanţă un mister intangibil, că omul este condamnat la eroare, că există „tăinuire" (concealment) şi revelaţie, limite de netrecut în cunoaşterea ştiinţifică. Altfel spus, aceasta înseamnă îngrădirea şi subminarea raţiunii.

M. Farber atrage de asemenea atenţia asupra ignorării sistematice a cuceririlor ştiinţei moderne în opera filozofului existenţialist german.

Filozofia lui Heidegger, observă autorul, vrea să fie originală cu orice preţ, dar în cel mai bun caz ea nu este decît o încercare ratată. În ceea ce priveşte limbajul, stilul lui Heidegger, un interpret psihanalist l-ar considera probabil drept o manifestare a „neputinţei intelectuale (intellectual impotence) sau ştiinţifice".

Referindu-se în încheiere la influenţa pe care o exercită în unele ţări capitaliste filozofia lui Heidegger, M. Farber propune o explicaţie cu totul insuficientă a acestui fapt. El consideră că răspîndirea filozofiei existenţialiste în ţările occidentale s-ar datora „receptivităţii timpului nostru faţă de iraţionalism" M. Farber ignorează sau nu vrea să recunoască faptul că receptivitatea despre care vorbeşte caracterizează numai cercurile filozofice din lumea capitalistă care în mod conştient sau inconştient sînt în slujba orînduirii burgheze. Această orînduire a devenit de mult iraţională, reacţionară şi nu mai poate fi „apărată" decît cu ajutorul diferitelor variante cu precădere iraţionaliste şi agnostice ale filozofiei idealiste.

T. P.

BULETIN BIBLIOGRAFIC

ALQUIÉ, Ferdinand : Descartes. L'homme et l'œuvre. Paris, Hatier-Boivin, 1956, p. 175.

BETH, E. W : La crise de la raison et la logique. Paris, Gauthier-Villars, 1957, p. 50.

RIGO, Pierre : Marxisme et Humanisme. Introduction à l'œuvre économique de Karl Marx. Paris, Presses Universitaires de France, 1954, XXXII + 269 p.

BOOLE, George : An Investigation of the Laws of Thought on which are founded the Mathematical Theories of Logic and Probabilities. New York, Dover Publications f.a. (VII) + 424 p.

BOURGEY, Louis : Observation et expérience chez Aristote. Paris, Vrin, 1955, 163 p. (Université de Paris, Faculté des Lettres).

BOUFFIERE, Félix : Les mythes d'Homère et la pensée grecque. Thèse... Paris, Les Belles Lettres, 1956, 677 p. (Université de Paris, Faculté des Lettres).
— Les positions de l'exégèse antique. — Les secrets de l'univers matériel. — La condition humaine. — Les mystères du monde invisible.

ТЕВОРКЯН Т. А. : О роли абстракции в познании. Издательство А.Н. Армянской ССР Ереван, 1957, стр. 170.

DELLA VOLPE, Galvano : Rousseau e Marx e altri saggi di critica materialistica. Roma, Editori Riuniti, 1957, p. 162.
— Rousseau e Marx. — Dialettica senza idealismo. — Per una metodologia materialistica della economia e delle discipline morali in genere. — Aristotele 1955. — Breve sommario di un metodo. — Quattro frammenti di etica.

FUISHIKI OKAMOTO : New Philosophy for the People. A Moral Science System, Vol. I—II, Tokyo, The Institute for Free Discussion of Absolut Truth and Ideal, 1955, 2, vol. XXV + 448 + XIV + 890 p.

GIRARDEAU, Émile : Les Aventures de la Science. Essai sur l'évolution de l'esprit scientifique. Paris, Flammarion, 1957, p. 282 (Bibliothèque de Philosophie Scientifique).
— Definition. — Les origines. — La première aventure : le nombre et la géométrie. — La seconde aventure : celle qui dura trois siècles. — La troisième aventure : celle qui vient de commencer. — Les conséquences.

GRUA, Gaston : La justice humaine selon Leibniz. Thèse... Paris, Presses Universitaires de France, 1956, XII + 415 p. (Université de Paris, Faculté des Lettres).
— Principes. — Applications juridiques.

КАЖДАН А. П. : Религия и атеизм в древнем мире. Издательство Академии Наук СССР, Москва, 1957, стр. 344.

JEANSON, Francis : Sartre par lui-même. Paris, Editions du Seuil, 1957, 192 p. (Écrivains de toujours).

СЕЧЕНОВ И. М.: Материалистическая психология. Сборник статей. Издательство Академии Наук СССР, Москва, 1957, стр. 292.

MERLEAU-PONTY, Maurice, Ferdinand ALQUIÉ, Paul ARBOUSSE-BASTIDE... : Les philosophes célèbres. Paris, Mazenod, 1956, 457 p. + 115 pl.
— L'Orient et la philosophie. — Les fondateurs. — Christianisme et philosophie. — Le grand rationalisme. — La découverte de la subjectivité. — La découverte de l'histoire.

NADER, Albert N. : Le système philosophique des Mu'Tazila (Premiers penseurs de l'Islam). Beyrouth, Les Lettres Orientales, 1956, p. 354.
— Monothéisme (Al. Tawhid). — La Justice (Al'Adl).

PERCHERON, Maurice : Le Boudha et le boudhisme. — Paris, Éditions du Seuil, 1956, p. 192 (Maîtres Spirituels).

POMEAU, René : La religion de Voltaire. Thèse... Paris, Nizet, 1956, 516 p. (Université de Paris. Faculté des Lettres).
— Un rimeur antichrétien. — Le credo de Voltaire (1750—1778).

RAGHIUNTI, Renzo : La conoscenza storica. Analisi della logica crociana. Firenze, La Nuova Italia, 1955, 313 p.

ROBINET, André : Malebranche et Leibniz. Relations personnelles. Présenté avec les textes complets des auteurs et de leurs correspondants. Revue, corrigés et inédits. Paris, Vrin, 1955, 52 p. (Université de Paris, Faculté des Lettres).

RUBEL, Maximilien : Bibliographie des œuvres de Karl Marx. New York. En appendice : Répertoire des œuvres de Friedrich Engels. Thèse... Paris, Rivière, 1956, 273 p. + 1 tabl. (Faculté des Lettres de l'Université de Paris).

SAUVAGE, Micheline : Socrate et la concience de l'homme. Paris, Editions du Seuil, 1956, 192 p. (Maîtres spirituels).

ТИНДЕВ ПАНАЙОТ : Към въпроса за характера на народно-демократическата революция в Болгария, Издание на Българската Академия на науките. София 1956, стр. 296.

TOUCHAIS, M. : Les applications techniques de la logique. Paris, Dunod, 1956, XV + 82 p.
— Le calcul logique ou théorie de l'alternative. — Applications.

ТРАХТЕНБЕРГ О. В. : Очерки по истории западно-европейском средневековой философии. Государственное издательство политической литературы, Москва, 1957, стр. 256.

BIBLIOTECA CENTRALĂ
SIBIU

Lei 5.—

ACADEMIA REPUBLICII POPULARE ROMÎNE
INSTITUTUL DE FILOZOFIE

CERCETĂRI FILOZOFICE

ANUL V 1958

I 7861.
Bibl

DIN SUMAR

VALABILITATEA INTERNAȚIONALĂ A EXPERIENȚEI MARII REVOLUȚII SOCIALISTE DIN OCTOMBRIE

CARACTERUL DE CLASĂ AL MORALEI de C. I. GULIAN

CU PRIVIRE LA FUNCȚIA ECONOMICO-ORGANIZATORICĂ A STATULUI SOCIALIST de GH. CHEPES

ÎNSEMNĂTATEA FILOZOFICĂ A DARWINISMULUI de S. GHIȚĂ

PROBLEME ALE ISTORIEI FILOZOFIEI DIN ROMÎNIA de P. LUCACIU

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII POPULARE ROMÎNE

CERCETĂRI FILOZOFICE • ANUL V, 5, 1958

EA RPR

0 JUL 2005

1990

97

i 7861.

ACADEMIA REPUBLICII POPULARE ROMÎNE
INSTITUTUL DE FILOZOFIE

DEC. 2014

CERCETĂRI FILOZOFICE

IAN. 2022

BIBLIOTECA CENTRALĂ
SIBIU

5

ANUL V
1958

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII POPULARE ROMÎNE

2266

1964

„CERCETĂRI FILOZOFICE" REVISTĂ DE FILOZOFIE

APARE DE 6 ORI PE AN

COMITETUL DE REDACȚIE

ACAD. C. I. GULIAN — redactor responsabil; ACAD. A. JOJA; ACAD. M. RALEA; PROF. T. BUGNARIU, membru corespondent al Academiei R.P.R.; D. BĂDĂRĂU; I. BANU; C. BORGEANU; M. BREAZU — redactor responsabil adjunct; N. MELINESCU; D. D. ROȘCA; STANCIU STOIAN; AL. TĂNASE — redactor responsabil adjunct; H. WALD.

REDACȚIA, BUCUREȘTI, B-dul Ilie Pintilie nr. 6, tel. 12.28.16.

ACADEMIA REPUBLICII POPULARE ROMÎNE
INSTITUTUL DE FILOZOFIE

CERCETĂRI FILOZOFICE

Anul V, nr. 5 1958

SUMAR

Pag.

* * * Valabilitatea internațională a experienței Marii Revoluții Socialiste din Octombrie 7
C. I. GULIAN, Caracterul de clasă al moralei 19
GH. CHEPEŞ, Cu privire la funcția economico-organizatorică a statului socialist 33
M. CERNEA, În legătură cu problema contradicției fundamentale a perioadei de trecere de la capitalism la socialism 53
S. GHIȚĂ, Însemnătatea filozofică a darwinismului 73

Discuții

PERIODIZAREA ISTORIEI FILOZOFIEI DIN ROMÎNIA

PETRU LUCACIU, Probleme ale istoriei filozofiei din Romînia 95
VALDEMAR POPA, Unele observații cu privire la proiectul de periodizare a istoriei filozofiei din Romînia 111
O. BĂDINA, Însemnări pe marginea proiectului de periodizare 117

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

Probleme ale teoriei marxist-leniniste în lumina experienței Marii Revoluții Socialiste din Octombrie (*S. Vieru*); Umanismul marxist (*Florica Neagoe*); Un muncitor care a ajuns prin sine însuși la materialismul dialectic (*N. Gogoneață*); Problema determinismului în psihologie în lumina materialismului dialectic (*L. Miroș*); Probleme ale educației estetice (*M. Ciurdariu*); Un studiu marxist despre categoriile materialismului dialectic (*Al. Boboc*); În căutarea sensului științei moderne (*St. Popescu*) 125

RĂSFOIND REVISTELE

Optica scriitorului (*M. Sinescu*); O ipoteză interesantă asupra specificului materiei vii (*I. M.*) 165

MIŞCAREA FILOZOFICĂ DE PESTE HOTARE

Al XII-lea Congres Internațional de filozofie; Pentru o interpretare materialist-dialectică a „elementului subiectiv" în artă (*M. C.*) 169

NOTE

Note de lectură 175
Buletin bibliografic 179
Din sumarele revistelor străine primite la redacție 181

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII POPULARE ROMÎNE

ACADÉMIE DE LA RÉPUBLIQUE POPULAIRE ROUMAINE
INSTITUT DE PHILOSOPHIE

RECHERCHES DE PHILOSOPHIE

Ve année, no 5 1958

SOMMAIRE

Page

* * * La valeur internationale de l'expérience de la Grande Révolution Socialiste d'Octobre 7

C. I. GULIAN, Le caractère de classe de la morale 19

GH. CHEPEŞ, De la fonction économique et d'organisation de l'État socialiste 33

M. GERNEA, A propos de la contradiction fondamentale de la période de transition du capitalisme au socialisme 53

S. GHIŢĂ, L'importance philosophique du darwinisme 73

Discussions

LES PÉRIODES DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE EN ROUMANIE

PETRU LUCACIU, Quelques problèmes d'histoire de la philosophie en Roumanie 95

VALDEMAR POPA, Quelques observations concernant le projet visant à établir les périodes de l'histoire de la philosophie en Roumanie. 111

O. BĂDINA, Notes sur le projet établissant les périodes 117

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

Quelques problèmes de la théorie marxiste-léniniste à la lumière de l'expérience de la Grande Révolution Socialiste d'Octobre (*S. Vieru*) ; L'humanisme marxiste (*Florica Neagoe*) ; Un ouvrier qui est arrivé de par lui-même au matérialisme dialectique (*N. Gogoneaţă*) ; Le problème du déterminisme en psychologie, à la lumière du matérialisme dialectique (*L. Miroş*) ; Problèmes de l'éducation esthétique (*M. Ciurdariu*) ; Une étude marxiste sur les catégories du matérialisme dialectique (*Al. Boboc*) ; A la recherche du sens de la science moderne (*St. Popescu*). 125

EN FEUILLETANT LES REVUES

Optique de l'écrivain (*M. Sinescu*) ; Une hypothèse intéressante sur le spécifique de la matière vivante (*I.M.*). 165

LE MOUVEMENT PHILOSOPHIQUE À L'ÉTRANGER

Le XIIe Congrès International de Philosophie ; Pour une interprétation matérialiste-dialectique de «l'élément subjectif» en art (*M.C.*) 169

NOTES

Notes de lecture 175

Bulletin bibliographique 179

Extraits des sommaires des revues étrangères reçues à la rédaction 181

ÉDITIONS DE L'ACADÉMIE DE LA RÉPUBLIQUE POPULAIRE ROUMAINE

АКАДЕМИЯ РУМЫНСКОЙ НАРОДНОЙ РЕСПУБЛИКИ
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

ФИЛОСОФСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Год издания V, № 5 1958

СОДЕРЖАНИЕ

Стр.

* * * Международное значение опыта Великой Октябрьской социалистической революции 7
К. И. ГУЛИАН, Классовый характер морали 19
Г. КЕПЕШ, О хозяйственно-организаторской функции социалистического государства 33
М. ЧЕРНЯ, К вопросу об основном противоречии переходного периода от капитализма к социализму 53
С. ГИЦЭ, Значение дарвинизма в философии 73

Дискуссии

ПЕРИОДИЗАЦИЯ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ В РУМЫНИИ

ПЕТРУ ЛУКАЧУ, Вопросы истории философии в Румынии 95
ВАЛЬДЕМАР ПОПА, По поводу проекта периодизации истории философии в Румынии 111
О. БЭДИНА, О проекте периодизации 117

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Вопросы марксистско-ленинской теории в свете опыта Великой Октябрьской социалистической революции (*С. Виеру*); Марксистский гуманизм (*Флорика Нягое*); Рабочий, самостоятельно дошедший до диалектического материализма (*Н. Гогонеаца*); Вопрос детерминизма в психологии в свете диалектического материализма (*Л. Мирош*); Проблемы эстетического воспитания (*М. Чурдариу*); Марксистский труд о категориях диалектического материализма (*А. Бобок*); В поисках смысла современной науки (*Ш. Попеску*). . . 125

ОБЗОР ЖУРНАЛОВ

Оптика писателя (*М. Синеску*); Интересная гипотеза о специфике живой материи (*И. М.*) 165

ФИЛОСОФСКОЕ ДВИЖЕНИЕ ЗА РУБЕЖОМ

XII Международный конгресс философов; За диалектико-материалистическое толкование „субъективного элемента" в искусстве (*М. К.*) 169

ЗАМЕТКИ

По страницам печати 175
Библиографический бюллетень 179
Из содержания поступивших в редакцию заграничных журналов . . 181

ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ РУМЫНСКОЙ НАРОДНОЙ РЕСПУБЛИКИ

VALABILITATEA INTERNAȚIONALĂ A EXPERIENȚEI MARII REVOLUȚII SOCIALISTE DIN OCTOMBRIE

Au trecut 41 de ani din ziua cînd, în fața reprezentanților muncitorilor și soldaților din Petrograd, Lenin rostea solemn : „De azi înainte începe o epocă nouă în istoria Rusiei și această a treia revoluție rusă trebuie să ducă în cele din urmă la victoria socialismului"[1]. Previziunea leninistă și-a găsit de mult întruchiparea în realitate. În termenul istoric scurt ce a urmat victoriei repurtate în Octombrie 1917, popoarele sovietice, sub conducerea Partidului Comunist, au dat viață planului leninist de construire a socialismului, transformînd întinsa lor patrie într-o mare putere socialistă, aflată în drum spre comunism. S-au adeverit astfel cuvintele lui Lenin : Republica socialistă a sovietelor se înalță „trainic, ca un far al socialismului internațional și ca un exemplu pentru toate masele muncitoare"[2].

Lumea contemporană înfățișează tabloul dezvoltării impetuoase a socialismului, creșterii și întăririi lui ca sistem social-economic mondial. Dacă prin victoria pe teritoriul Rusiei, Revoluția din 1917 a deschis drumul spre socialism unei populații însumînd aproximativ 9% din totalul celei existente și locuind 17% din teritoriul globului, astăzi socialismul a ieșit din granițele unei singure țări pentru a deveni felul de viață al unei populații ce însumează 35% din totalul celei existente și locuiește 26% din teritoriul globului. Acestor elocvenți indici geografici și demografici trebuie însă să li se adauge însemnați indici economici, care oglindesc succesele considerabile obținute de țările socialiste în lichidarea înapoierii economice, în dezvoltarea forțelor de producție din industrie și agricultură. În ceea ce privește, de pildă, Uniunea Sovietică, superioritatea socialismului asupra vechii orînduiri se concretizează pe plan economic în date ca acestea : numai creșterea producției industriale în acest an depășește întreaga producție din 1913 a Rusiei țariste, după cum urmează : energie electrică — de 12 ori, petrol cu peste 50%, ciment — de 3 ori.

---

[1] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 26, p. 222.
[2] *Ibidem.*, p. 429.

Uniunea Sovietică depășește azi de 36 ori Rusia prerevoluționară în ce privește producția industrială. În raportul prezentat la ședința festivă consacrată celei de-a 41-a aniversări a Marii Revoluții Socialiste din Octombrie, tov. A. I. Mikoian a arătat: „În timp ce în ultimii 5 ani producția industrială a crescut în Uniunea Sovietică cu 70%, sporul mediu anual în cursul celor 5 ani fiind la noi de 11,2%, în S.U.A., după ce producția a crescut în primii 3 ani (1954—1956) cu 7%, ea s-a împotmolit la acest nivel, iar prin septembrie 1957 a început acolo o reducere simțitoare a producției, astăzi producția industrială nedepășind decît cu 2% nivelul din 1953 [1].

Pe temeiul acțiunii legilor economiei socialiste, Uniunea Sovietică a ajuns, și în multe domenii a întrecut din punct de vedere economic, cele mai înaintate țări capitaliste, iar proiectul planului de 7 ani ce va fi prezentat Congresului al XXI-lea al P.C.U.S. va trasa jaloanele întrecerii lor la toți indicii. Aceleași succese caracterizează dezvoltarea economică a tuturor țărilor socialiste. O dată cu Republica Populară Chineză, a apărut pe arena internațională o nouă putere industrială a cărei volum al producției industriale a crescut de 6 ori în ultimii 9 ani și care-și propune să egaleze într-un termen istoric scurt nivelul economic al unei mari puteri capitaliste ca Anglia. Ritmul general al dezvoltării țărilor socialiste este reliefat prin sporirea de peste 4 ori a producției lor industriale față de 1937, ceea ce a făcut ca aceste țări să poată furniza în prezent peste o treime din producția industrială a lumii, transformîndu-le într-o uriașă forță economică pusă în slujba progresului omenirii. Pe planul dezvoltării politice și sociale, ca și pe cel al dezvoltării economice, conținutul principal al epocii pe care a inaugurat-o Revoluția din Octombrie se vădește astfel a fi trecerea istorică a societății de la capitalism la socialism.

Punct de cotitură în dezvoltarea omenirii, Revoluția din Octombrie a fost caracterizată ca un fenomen de însemnătate istorico-universală, de interes mondial. Este știut că, neputînd ignora semnificațiile mărețului eveniment — ideologii burghezi, ca și cei revizioniști, și-au concentrat eforturile în direcția falsificării și sărăcirii conținutului său, încercînd să substituie însemnătății internaționale a Marelui Octombrie o însemnătate cel mult „națională" locală, de proporții limitate la momentul istoric și geografic respectiv. Orice încercare de acest fel este însă inevitabil sortită eșecului. Unica modalitate de apreciere științifică, în stare să reliefeze întreaga amploare a Marii Revoluții Socialiste din Octombrie, este aceea care o încadrează în perspectiva bogatelor sale semnificații internaționale, relevînd bazele ce-i conferă o trainică însemnătate istorico-mondială.

★

Ceea ce trebuie în primul rînd să releve orice încercare de deslușire a semnificațiilor internaționale ale Marelui Octombrie. este faptul că Revoluția din 1917 s-a înscris în istorie drept *prima* revoluție socialistă victorioasă. Aceasta înseamnă că Revoluției din Octombrie i-a revenit „greaua

[1] Vezi *Scînteia*, nr, 4366 din 7 noiembrie 1958.

dar nobila răspundere" — cum se exprima Lenin — de a începe, pe plan istorico-mondial, procesul general al trecerii la socialism, de a inaugura o *eră nouă* în istoria omenirii — era revoluțiilor proletare și a socialismului victorios. „Avem tot dreptul să ne mîndrim și ne mîndrim chiar — scria Lenin — că noi am avut parte de fericirea de *a începe* construirea statului sovietic, de *a inaugura* astfel o epocă nouă în istoria mondială, epoca dominației unei clase noi.."[1]. Vlăstar al Revoluției din Octombrie, statul sovietic reprezintă prima bază socială a mișcării revoluționare din toate țările; oamenii muncii de pretutindeni îl recunosc ca o cucerire fundamentală a lor, a tuturor, asumîndu-și sarcina sprijinirii și apărării sale și considerînd această îndatorire drept expresia supremă a internaționalismului proletar.

Influența covîrșitoare a Marii Revoluții Socialiste din Octombrie pe plan internațional s-a vădit încă din timpul desfășurării sale, exemplul ei însuflețitor descătușînd energiile oamenilor muncii și dînd naștere unui puternic avînt revoluționar în cele mai diverse țări ale lumii.

Extins cu repeziciune, valul luptei revoluționare din perioada imediat următoare lui 1917 a dus la izbucnirea revoluției într-o serie de țări ca Finlanda, Germania, Ungaria, etc., a determinat intensificarea mișcării de eliberare a popoarelor Asiei, a mobilizat oamenii muncii în vederea obținerii unei cuceriri fundamentale — făurirea partidelor comuniste. În toate țările capitaliste, cauza apărării Revoluției din Octombrie a generat o uriașă mișcare de solidaritate internațională, desfășurată sub lozincile împiedicării intervenției imperialiste și aplicării exemplului clasei muncitoare din Rusia, în acțiunile de luptă ale proletariatului mondial. Trebuie relevat ca un document istoric al acestei epoci Manifestul prin care a fost salutată și în țara noastră istorica victorie din Octombrie 1917 : „De azi începe o nouă eră în istoria lumii... De acum soarta lumii e legată de victoria proletariatului. Socialismul stăpînește astăzi țara cea mai întinsă din Europa. Socialismul nu mai poate fi numai un vis frumos; el e triumfător, de el tremură reacțiunea de pretutindeni". Și în altă parte : „Muncitori! În fața acestei revoluții mărețe, în fața acestei transformări pentru vecie, care e datoria noastră?... În lături cu clasa stăpînitoare!... Societatea capitalistă trebuie să dispară!".

Dovedind în mod practic posibilitatea eliberării oamenilor muncii din robia exploatării capitaliste, posibilitatea muncitorilor și țăranilor asupriți de a-și construi în mod liber viitorul socialist, fără ajutorul și chiar împotriva burgheziei, Marea Revoluție Socialistă a dat un impuls nemaiîntîlnit mișcării revoluționare din lumea întreagă, care de atunci s-a dezvoltat în mod impetuos în lărgime și în adîncime. Crearea — în majoritatea țărilor lumii — în perioada imediat următoare lui 1917, a partidelor comuniste, înarmate cu învățătura marxist-leninistă, a ridicat lupta proletariatului și a tuturor oamenilor muncii pe o nouă treaptă, superioară. Oportunismul a primit astfel o zdrobitoare lovitură; partidele comuniste și muncitorești au mobilizat masele în jurul măreților idei

[1] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 33 p. 32—33.

leniniste — conducîndu-le cu mînă sigură în lupta pentru victoria socialismului. După falimentul rușinos al Internaționalei a II-a, mișcarea comunistă din lumea întreagă și-a strîns rîndurile, creînd, din inițiativa lui Lenin, Internaționala a III-a comunistă. Fermitatea marxist-leninistă, justețea politicii științifice a partidelor comuniste, succesele pe care ele le-au obținut în apărarea și promovarea intereselor fundamentale ale oamenilor muncii, a determinat creșterea nestăvilită a prestigiului și a rîndurilor lor.

După cel de-al doilea război mondial, în condițiile create de zdrobirea fascismului de către Armata Sovietică, lanțul imperialismului a fost rupt într-o serie întreagă de alte verigi ale sale ; revoluțiile populare victorioase, desfășurate în unele țări din Europa și Asia, au dus la cucerirea puterii politice de către proletariat, la crearea statelor de democrație populară. Marea Chină, Cehoslovacia, Polonia, Bulgaria, Romînia etc. au pornit cu pași siguri pe drumul construirii unei vieți noi, liberă de exploatare. Prin făurirea puternicului lagăr socialist, mișcarea comunistă și muncitorească din lumea întreagă a intrat într-o nouă etapă de dezvoltare, calitativ superioară.

Și în țările unde mai stăpînește imperialismul, lupta revoluționară a clasei muncitoare a luat o mare amploare, continuînd să se dezvolte impetuos sub conducerea partidelor comuniste și muncitorești.

Exemplul de eliberare oferit omenirii de către Marea Revoluție Socialistă a determinat inaugurarea epocii revoluțiilor național - coloniale, al cărei rezultat principal este destrămarea sistemului colonial, sub imperiul loviturilor date de popoarele angajate pe drumul luptei pentru libertate și independență națională. Țări ca India, Indonezia, Republica Arabă Unită etc. au obținut și își consolidează independența lor națională. În prezent, peste 1,6 miliarde de oameni reprezintă populația țărilor socialiste și a țărilor care au scuturat cătușele înrobirii coloniale.

Aproape 3/4 din întreaga populație a globului este astfel angrenată în marea încleștare pentru doborîrea imperialismului, generator de mizerie și de războaie.

În aceste condiții, un impresionant avînt cunoaște mișcarea pentru înlăturarea primejdiei unui nou război mondial, pe care îl pregătesc cercurile capitaliste cele mai reacționare, în speranța vană de a-și salva astfel privilegiile amenințate de valul mișcării mondiale de eliberare socială și națională. În întreaga lume, mișcarea organizată a partizanilor păcii întrunește sufragiul tuturor oamenilor cinstiți, indiferent de convingeri politice, filozofice, religioase, militanți activi pentru coexistența pașnică, pentru pace și înțelegere între popoare.

Evoluția evenimentelor indică astfel ca pe un factor determinant al istoriei contemporane influența pe care Revoluția din Octombrie, inaugurînd procesul trecerii la socialism, a exercitat-o și o exercită asupra destinului popoarelor. Tocmai la acest element, al *perspectivei istorice* necesare în aprecierea urmărilor Marelui Octombrie, se referea Lenin cînd scria : „Noi am început această operă. Cînd anume, în cît timp și proletarii cărei națiuni vor duce această operă pînă la capăt, aceasta

nu este o chestiune esențială. Esențial este faptul că ghiața a fost spartă, calea a fost deschisă, drumul a fost indicat"[1].

O apreciere științifică, integrală, nu se poate însă limita la consemnarea faptului că Revoluția din Octombrie — prima breșă făcută în sistemul capitalist — a premers *în timp* revoluțiilor din diferite alte țări. O astfel de apreciere rămîne incompletă atît timp cît nu desprindem ca element de excepțională însemnătate faptul că procesul trecerii la socialism ce se desfășoară actualmente pe plan internațional, nu numai că reprezintă o *continuare* a Marelui Octombrie, dezvoltîndu-se în strînsă condiționare istorică cu acesta, dar *reproduce*, *repetă*, în liniile sale fundamentale, *conținutul esențial* al primei revoluții socialiste victorioase, demonstrînd astfel cu argumentul hotărîtor al faptelor că drumul lui Octombrie, în liniile sale esențiale, reprezintă *unicul drum* de trecere istorică a omenirii de la capitalism la socialism. Însemnătatea internațională a Revoluției din 1917 este marcată de faptul că ea a indicat elementele de bază, *obligatorii*, ale oricărui proces de trecere la socialism. „Înțelegînd prin însemnătate internațională valabilitatea internațională sau inevitabilitatea istorică a repetării pe scară internațională a ceea ce s-a întîmplat la noi — scria Lenin — trebuie să recunoaștem că această însemnătate o au unele dintre trăsăturile fundamentale ale revoluției noastre"[2]; sau, cu alte cuvinte: „... Exemplul rus arată *tuturor* țărilor cîte ceva — dar cu totul esențial — din viitorul lor inevitabil. și apropiat"[3].

Firește, este cu totul străină acestei înțelegeri, imaginarea procesului revoluției socialiste ca un proces cenușiu și uniform. Nu se putea de pildă aștepta o desfășurare identică a acestui proces în ce privește ritmul, formele, metodele înfăptuirii sale, în țări atît de diferite ca imensa Chină, cu o complexă alcătuire social-economică, ca Cehoslovacia — țară dezvoltată industrial — sau ca țara noastră, cu o economie predominant agrară.

În toate aceste țări însă, desfășurarea revoluției a urmat, în liniile sale fundamentale, indicațiile verificate de practica primei revoluții proletare victorioase.

„Tocmai mergînd pe calea Marii Revoluții Socialiste din Octombrie — arată, în acest sens, tovarășul Mao Tze dun — a obținut poporul chinez actualele victorii și succese. Poporul chinez a privit întotdeauna revoluția chineză ca o continuare a Revoluției Socialiste din Octombrie și consideră acest lucru ca o cinste uriașă". „Nu există alt drum de construire a socialismului — arată tov. Gh. Gheorghiu-Dej sintetizînd experiența revoluției populare din țara noastră — decît acela indicat de marxism-leninism, verificat de experiența istorică a gloriosului Partid Comunist al Uniunii Sovietice..."[4].

★

[1] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 33, p. 38.
[2] *Ibidem*, vol. 31, p. 5.
[3] *Ibidem*, p. 6.
[4] Gh. Gheorghiu-Dej, *Raport de activitate la cel de-al II-lea Congres al Partidului Muncitoresc Romîn.*

Este evident că tocmai pentru că a precedat în timp revoluțiile socialiste din alte țări și a croit un drum nestrăbătut încă în istorie, Revoluția din Octombrie a evidențiat, în virtutea repetării a ceea ce este esențial și legic într-un proces istoric, trăsăturile definitorii ale întregului proces de transformare socialistă a societății.

Este știut că o caracteristică fundamentală a sociologiei burgheze este neputința de a desprinde din rețeaua complexă a fenomenelor sociale elementele cu caracter legic, repetabil, general; sociologia idealistă confundă și amestecă în mod haotic elementele esențiale și neesențiale, repetabile și singulare. Simpla acumulare de fapte individuale, nerepetabile, refuzul sau neputința de a le subsuma unor principii cu caracter general, sînt o consecință a concepției idealiste și metafizice, care postulează domnia haosului și arbitrarului în viața socială. Situarea pe asemenea poziții înseamnă — după cum arată Lenin — „renunțarea la știință, tendința de a da cu piciorul în orice sintetizare, de a se ascunde de orice „legi" de dezvoltare istorică, de a face să dispară *pădurea* îndărătul copacilor"[1].

Pe aceeași platformă teoretică neștiințifică cu sociologia burgheză, se situează și revizionismul contemporan, lucru vădit îndeosebi în aprecierea proceselor revoluției și construcției socialiste. În timp ce, în cazul capitalismului, teoreticienii revizioniști se grăbesc să confere oricărei schimbări mărunte și neesențiale semnificația unei schimbări de esență, în cazul aprecierii procesului trecerii la socialism, pasiunea generalizărilor dispare brusc, cedînd locul refuzului de a trece de la specific și particular la elementele esențiale și repetabile, precum și străduinței de a contesta desfășurarea acestui proces în diferite țări, potrivit unor legi generale, obiective și universal valabile. Revizioniștii ocolesc sistematic formularea *legilor generale* ale revoluției și construcției socialiste, exagerează rolul și locul diferitelor trăsături și particularități naționale specifice. Este limpede că supraaprecierea diverselor particularități naționale răspunde unor precise interese de clasă, opuse celor ale clasei muncitoare; particularitățile încetează a fi obiect al analizei științifice pentru a deveni un argument în sprijinul lozincilor „comunismului național", un pretext pentru îndepărtarea de la adevărul universal al marxism-leninismului, pentru subminarea principiilor internaționalismului proletar.

Marxism-leninismul a demascat inconsistența științifică a pozițiilor teoretice burgheze și revizioniste, arătînd că, sub masca refuzului de a recunoaște legile generale ale trecerii la socialism, se ascunde tendința de a dezarma și a dezorienta clasa muncitoare, de a submina încrederea ei în posibilitatea cunoașterii și folosirii acestor legi în lupta sa revoluționară. Marxism-leninismul a arătat că cerința fundamentală în studiul științific al societății în general — și al revoluției socialiste în special — este tocmai desprinderea a ceea ce este esențial și necesar în complexul relațiilor sociale, surprinderea legității generale a acestora, folosirea „criteriului general al repetării" (Lenin), a cărui aplicabilitate în sociologie era negată de subiectiviști. A nesocoti acest imperativ înseamnă a nega însăși rațiunea

[1] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 20, p. 193.

de a fi a științei despre societate, a socialismului științific, conținutul principal al acestuia fiind legile generale ale luptei pentru socialism.

Singura perspectivă științifică în înțelegerea mecanismului procesului de trecere la socialism o oferă indicațiile marxist-leniniste asupra corelației dintre general și particular, teza potrivit căreia în procesele revoluției și construcției socialiste, momentele particulare și specifice nu numai că nu se opun și nu știrbesc trăsăturile generale, repetabile, dar dimpotrivă, creează baza manifestării acestora și premisa sintetizării lor în principii de valabilitate generală. Procesul revoluției socialiste are în diferite țări anumite trăsături individuale, concrete, deoarece o dată cu cauzele ce determină orientarea lui generală acționează și cauze ce-i dau o anumită fizionomie particulară; dar aprecierea științifică a acestui proces necesită, în primul rînd, desprinderea legității lui generale, a ceea ce este stabil și se repetă. Declarația Consfătuirii de la Moscova a reprezentanților partidelor comuniste și muncitorești din țările socialiste din noiembrie 1957, sintetizînd ceea ce s-a dovedit a fi element esențial și stabil în experiența revoluționară a mișcării comuniste internaționale, a dat o precisă formulare științifică a legilor generale proprii tuturor țărilor ce pășesc pe drumul socialismului. Asemenea legi generale — se arată în *Declarație* — sînt: conducerea maselor de oameni ai muncii de către clasa muncitoare, a cărei avangardă este partidul marxist-leninist, în luptă pentru înfăptuirea, într-o formă sau alta, a revoluției proletare pentru instaurarea, într-o formă sau alta, a dictaturii proletariatului; alianța clasei muncitoare cu masele principale ale țărănimii și alte pături de oameni ai muncii; lichidarea proprietății capitaliste și instaurarea proprietății obștești asupra mijloacelor de producție; transformarea socialistă treptată a agriculturii; dezvoltarea planificată a economiei naționale în vederea construirii socialismului și comunismului, a ridicării nivelului de trai al celor ce muncesc; înfăptuirea revoluției socialiste în domeniul ideologiei și culturii, crearea unei intelectualități numeroase, credincioasă clasei muncitoare, poporului muncitor, cauzei socialismului; lichidarea asupririi naționale și stabilirea egalității în drepturi și a prieteniei frățești între popoare; apărarea cuceririlor socialismului împotriva tentativelor dușmanilor externi și interni; solidaritatea clasei muncitoare din țara respectivă cu clasa muncitoare din celelalte țări — internaționalismul proletar. Concluzia pe care o formulează *Declarația* este: necesitatea respectării cu fermitate de către partidele comuniste și muncitorești a principiului îmbinării adevărului general al marxism-leninismului cu practica concretă a revoluției și construcției socialiste în diferite țări, aplicarea creatoare, potrivit condițiilor concrete, a legilor generale ale revoluției și construcției socialiste.

Desfășurarea revoluției populare din țara noastră demonstrează, fără putință de tăgadă, rodnicia aplicării în viață a acestor principii fundamentale ale marxism-leninismului. Situîndu-se ferm și consecvent pe pozițiile ideologice ale proletariatului revoluționar, Partidul Muncitoresc Romîn a știut să îmbine în mod creator experiența universal-valabilă a Marii Revoluții Socialiste din Octombrie cu studiul condițiilor concrete

de dezvoltare ale țării noastre, chezășuind, în acest mod, realizarea cu succes a sarcinilor construirii socialismului.

Tocmai fermitatea marxist-leninistă a partidului, intransigența revoluționară și profunda întemeiere științifică a politicii sale, stă la baza marilor succese pe care poporul nostru le-a obținut pe drumul construirii unei vieți noi. În anii democrației populare, sub conducerea înțeleaptă a partidului, vechea Romînie „eminamente agricolă" s-a transformat într-o țară cu o industrie înfloritoare și cu o agricultură în plină dezvoltare. Rezultatele muncii creatoare a poporului nostru își găsesc, de pildă, expresia în creșterea producției industriale globale de circa 4 ori față de 1938, în trecerea pe drumul agriculturii socialiste a mai mult de jumătate din numărul familiilor de țărani muncitori; calculat pe cap de locuitor, venitul național a ajuns în 1957 de aproape două ori mai mare ca în 1938, ceea ce reprezintă cea mai grăitoare dovadă a ridicării continue a nivelului de trai al poporului muncitor.

Condițiile create în anii puterii populare au dat un puternic avînt culturii, științei și artei; învățămîntul — pus pe baze științifice — s-a lărgit considerabil, în strînsă legătură cu necesitățile practice, trezind la viață culturală masele largi ale poporului.

Urmînd neabătut calea leninistă, partidul nostru a militat și militează pentru întărirea bazei sociale a regimului democrat-popular — alianța de nezdruncinat între clasa muncitoare și țărănimea muncitoare — pentru consolidarea continuă a statului socialist și creșterea rolului său în sistemul dictaturii proletariatului, pentru dezvoltarea neîncetată a industriei socialiste și transformarea socialistă a agriculturii.

★

Însemnătatea istorică a Marii Revoluții din Octombrie se leagă așadar de faptul că a verificat pentru prima oară în focul practicii istorice — dîndu-le astfel o nouă strălucire — principiile fundamentale ale marxism-leninismului privind revoluția și construcția socialistă.

În opoziție cu marxism-leninismul și cu practica social-istorică, diferitele programe reformiste se străduiesc să opună lichidării revoluționare a capitalismului calea „integrării pașnice" a acestuia în socialism, printr-un proces care să lase în fapt neatinse, pe planul puterii politice și economice, temeliile orînduirii capitaliste. În 1917 s-a pus însă pentru totdeauna capăt perioadei cînd programul revoluției socialiste era simplu obiect de dispute ideologice — în a cărui apărare sau condamnare puteau fi invocate exclusiv argumente teoretice. Experiența Marelui Octombrie a arătat cu tăria faptelor că procesul revoluției socialiste pleacă în mod necesar nu de la „integrarea reciprocă" ci de la *opoziția* ireconciliabilă dintre capitalism și socialism și are la bază *lichidarea* capitalismului și făurirea orînduirii noi, socialiste.

Ideile universal-valabile ale marxism-leninismului, se bazează deasemenea, în zilele noastre, pe confruntarea experienței Revoluției din Octombrie cu experiența dobîndită în cursul revoluțiilor populare, învingătoare într-un număr de țări din Europa și Asia, printre care se numără și țara noastră. Este știut că desfășurarea revoluțiilor populare a avut

loc în condiții concret-istorice diferite în raport cu Revoluția din Octombrie, legate, de situația internațională existentă, de stadiul dezvoltării social-economice și social-politice, de specificul dezvoltării fiecărei țări. Ansamblul acestor condiții nu a putut să nu determine manifestarea anumitor trăsături particulare, neîntîlnite în Revoluția din 1917, și care au îmbogățit practica social-istorică cu noi forme și metode de desfășurare a procesului revoluționar. O notare oricît de sumară chiar numai a unora din direcțiiile fundamentale ale desfășurării revoluțiilor din țările democrat-populare este însă în măsură să demonstreze faptul că experiența acestora a confirmat în întregime valabilitatea universală a legilor revoluției și construcției socialiste pe care le-a dezvăluit practica lui Octombrie 1917.

Problema principală, hotărîtoare, a oricărei revoluții, este problema puterii. Revoluția din Octombrie a rezolvat această problemă în sensul instaurării victorioase, pentru prima dată în istorie, a dictaturii proletariatului. A reprezentat oare această rezolvare o trăsătură legată de anumite condiții geografice și istorice specifice, cum pretind detractorii socialismului? Fără îndoială că anumite condiții concret-istorice au dus la folosirea anumitor forme și metode de cucerire și construire a puterii, din împletirea cărora a rezultat instaurarea dictaturii proletariatului într-o formă istoric determinată — republica sovietică. În ce a constat însă aici elementul fundamental, general valabil? În afirmarea „pe viu" a necesității și legitimității istorice a dictaturii proletariatului. „După experiența prin care am trecut... — scrie Lenin — devine cu neputință să se conteste că e necesară puterea centrală, că e necesară dictatura și unitatea de voință pentru ca avangarda proletariatului să se unească, să dezvolte statul și să-l pună pe o bază nouă, ținînd ferm puterea în mîini...".

Este tocmai ceea ce a arătat, la rîndul ei, și desfășurarea revoluțiilor populare. Să ne gîndim, de pildă, la manifestarea condițiilor concret-istorice în procesul rezolvării problemei puterii în țara noastră; ele au determinat anumite particularități care și-au pus pecetea pe alcătuirea noii organizări de stat, istoricește determinată — democrația populară. Care a fost însă *scopul* și *rezultatul istoric* final al folosirii procedeelor și metodelor ce au dat noii puteri o formă democrat-populară? Care este *esența, conținutul de clasă* al puterii instaurate? Este tocmai *dictatura proletariatului.*

În explicarea necesității istorice a statului dictaturii proletariatului trebuie așadar pornit de la *împrejurări obiective* fundamentale, caracteristice în general procesului de construire a noii orînduiri. Pe temeiul experienței Revoluției din Octombrie, Lenin consemna, de pildă, în rîndul acestor împrejurări, desfășurarea luptei de clasă, luptă care — atrăgea el atenția — *după* instaurarea dictaturii proletariatului nu *dispare* ci își modifică doar formele, devenind în multe privințe și mai înverșunată și revendicînd în consecință exercitarea funcției represive a statului socialist.

A învăța, așadar, din experiența general-valabilă a Revoluției din Octombrie înseamnă a acționa nu în direcția slăbirii și subminării anarhice,

ci în direcția întăririi și consolidării dictaturii proletariatului, a statului socialist: „... Scopul final al oricărei acțiuni a clasei muncitoare — arată Lenin după Revoluția din Octombrie — nu poate fi decît consolidarea statului proletar și a puterii de stat a clasei proletare"[1].

În egală măsură, revoluția socialistă a verificat, prin întreaga sa experiență, teza general-valabilă a marxism-leninismului despre conținutul economic al transformărilor socialiste, despre necesitatea absolută a lichidării relațiilor capitaliste și făurirea relațiilor noi, socialiste. După cum se știe, obiectivele de bază ale îndeplinirii acestei misiuni istorice au fost sintetizate în istoricul plan leninist de făurire a economiei socialiste și au devenit pentru prima oară realitate o dată cu succesul operei de industrializare socialistă și de colectivizare a agriculturii în Uniunea Sovietică.

Ce a adus nou în această direcție experiența istorică a revoluțiilor populare? Ea a dezvăluit că în acest domeniu, condițiile concret-istorice dau naștere unor particularități privind ritmul, formele, metodele de făurire a economiei socialiste; ea a dovedit, totodată, că existența acestor particularități nu numai că nu neagă dar, dimpotrivă, confirmă necesitatea lichidării relațiilor capitaliste și a făuririi relațiilor socialiste. S-a dovedit, de pildă, că pot exista mai multe procedee în acțiunea de „expropriere a expropriatorilor", cum ar fi: confiscarea, naționalizarea dintr-o dată sau treptată a principalelor mijloace de producție, folosirea drept etapă intermediară a capitalismului de stat etc. Cooperativizarea agriculturii a vădit și vădește, la rîndul său, existența unor deosebiri în ceea ce privește ritmul, formele, metodele înfăptuirii ei în diferite țări. Să mai amintim importantele particularități ale operei de industrializare socialistă în condițiile concrete ale existenței lagărului socialist. Esențial este însă faptul că revoluțiile populare au adus întreaga bogăție a experienței lor în sprijinul demonstrării valabilității universale a necesității *lichidării proprietății capitaliste și instaurării proprietății socialiste* în economia națională.

Revoluția din Octombrie s-a desfășurat și s-a consolidat sub semnul *internaționalismului proletar* — întruchipat în trainicele legături ce au unit indisolubil primul stat al muncitorilor și țăranilor de mișcarea muncitorească internațională. Revoluțiile populare au lărgit și îmbogățit considerabil baza istorică de manifestare a internaționalismului proletar, în cadrul lagărului socialist. Nu este întîmplător că dușmanii marxismului, străduindu-se să submineze acest principiu, încep prin negarea acțiunii legilor generale ale revoluției socialiste și exagerarea diferitelor trăsături specifice și particularități naționale. Aceasta se explică prin faptul că tocmai acțiunea acestor legi generale și comune dă o temelie obiectivă solidarității internaționaliste a țărilor socialiste, unirii lor într-un lagăr unitar și trainic, cimentat prin comunitatea de scopuri și de interese istorice, prin comunitatea ideologică marxist-leninistă. Conținutul concret-istoric al internaționalismului proletar în epoca noastră este de aceea indisolubil legat de atitudinea față de lagărul socialist și impune întărirea neobosită a acestuia, întărirea unității și colaborării frățești dintre țările socialiste.

[1] V. I. Lenin, Opere, vol. 33, p. 176.

O trăsătură fundamentală a acestui principiu, decurgînd legic din locul istoric al Revoluției din Octombrie și din întreg procesul istoric ce i-a urmat este rolul conducător al Uniunii Sovietice și al Partidului Comunist al Uniunii Sovietice în cadrul lagărului socialist și al mișcării muncitorești internaționale. Faptul că Partidul Comunist al Uniunii Sovietice joacă un rol conducător în mișcarea comunistă internațională, că Uniunea Sovietică este centrul conducător recunoscut al întregului lagăr socialist, nu este determinat de factori subiectivi sau accidentali, întîmplători. Acest rol exprimă faptul obiectiv că existența și ajutorul dezinteresat al primei țări a socialismului victorios reprezintă principala chezășie a posibilității construirii noii orînduiri în celelalte țări, că experiența Uniunii Sovietice arată tuturor popoarelor liniile esențiale ale drumului ce-l au de urmat. Partidul nostru a depus și depune toate eforturile pentru întărirea continuă a unității și coeziunii mișcării comuniste și muncitorești, a unității lagărului socialist în frunte cu Uniunea Sovietică.

Marele Octombrie a evidențiat în toată însemnătatea sa și o altă condiție hotărîtoare a victoriei revoluției socialiste, un element general-valabil din conținutul acesteia : necesitatea *conducerii de către partidul comunist* a întregului proces revoluționar. „Pentru a conduce — scria Lenin — trebuie să ai o armată de revoluționari-comuniști călîți. Această armată există și se numește partid"[1]. Realizarea întregii opere de transformare socialistă este direct condiționată de întărirea continuă a rolului conducător al partidului ; asigurarea acestei condiții este, la rîndul ei, legată de întărirea partidului ca detașament marxist-leninist de avangardă, organizate, de întărirea disciplinei de fier a rîndurilor sale. „În Rusia — arată Lenin — au fost *de multe ori* situații grele cînd regimul sovietic ar fi fost *cu siguranță* răsturnat dacă menșevicii, reformiștii, democrații mic-burghezi ar fi rămas înăuntrul partidului nostru..."[2]. Această necesitate istorică în întregime confirmată de practica revoluțiilor populare, stă la baza acțiunilor partidului nostru îndreptate spre întărirea unității și coeziunii rîndurilor sale, spre ridicarea rolului său conducător în toate domeniile construcției socialiste ; o nouă și înaltă expresie a acestor preocupări o aflăm în lucrările plenarei din iunie 1958 a Comitetului Central al Partidului Muncitoresc Romîn și în hotărîrile de mare însemnătate pe care ea le-a luat.

„Trăgînd învățăminte din gloriosul drum istoric parcurs de P.C.U.S., învățăminte confirmate prin propria sa experiență — scria tov. Gheorghe Gheorghiu-Dej — partidul nostru, ca și celelalte partide frățești, apără ca lumina ochilor unitatea rîndurilor partidului, coeziunea sa ideologică, întărește legătura cu masele, luptă cu intransigență împotriva oricăror încercări de a submina coeziunea și disciplina interioară a partidului. Aceasta este chezășia îndeplinirii cu succes de către partid a sarcinilor complexe ce-i revin în opera de construire a socialismului în țara noastră"[3].

★

[1] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 32, p. 45.

[2] *Ibidem*, vol. 31, p. 358.

[3] Gh. Gheorghiu-Dej, *Marele Octombrie — o răscruce în destinele omenirii*, în vol. *Marea aniversare*, E.S.P.L.P., 1957, p. 12.

Marea Revoluție Socialistă din Octombrie a marcat înfrîngerea zdrobitoare a tuturor concepțiilor oportuniste, reformiste, constituind strălucita confirmare a justeței, forței și invincibilității marxism-leninismului. Anii ce ne despart de acest măreț eveniment au fost ani de continuă verificare practică a legilor general-valabile ale revoluției socialiste, ani de afirmare hotărîtă a principiilor marxist-leniniste ca stindard în lupta revoluționară a partidelor comuniste și muncitorești. Închizînd ochii în fața acestor realități, diferiți teoreticieni burghezi și revizioniști se întrec în a scorni „argumente" care să demonstreze existența unei pretinse „crize a gîndirii marxiste" în ultimele decenii. Dar despre ce „criză" poate fi vorba cînd deceniile următoare Marelui Octombrie s-au caracterizat prin succese istorice dobîndite în construirea și dezvoltarea orînduirii socialiste, prin dezvoltarea creatoare a marxism-leninismului de către partidele comuniste și muncitorești și în primul rînd de către gloriosul Partid Comunist al Uniunii Sovietice? Marxism-leninismul reprezintă tocmai aplicarea și dezvoltarea creatoare în focul acțiunii revoluționare de construcție socialistă — și în indisolubilă legătură cu cerințele acesteia — a mărețului patrimoniu ideologic al Marelui Octombrie. Așa cum se arată în Declarația Consfătuirii de la Moscova, aplicarea creatoare a legilor generale ale revoluției proletare, precum și diversitatea formelor și metodelor de construire a socialismului în diferite țări, reprezintă o strălucită contribuție colectivă a partidelor comuniste și muncitorești la dezvoltarea teoriei marxist-leniniste.

Succesele istorice dobîndite de ideile marxist-leniniste, pătrunderea lor în conștiința milioanelor de oameni ai muncii și transformarea lor într-o puternică forță materială, nu au slăbit ci, dimpotrivă, au întețit atacurile reacțiunii, au accentuat străduința acesteia de a infiltra ideologia burgheză în sînul mișcării muncitorești și de a perverti pe această cale conștiința maselor populare. „Creșterea mișcării revoluționare a proletariatului în toate țările — arăta Lenin — a determinat burghezia și pe agenții ei în organizațiile muncitorești să caute cu disperare argumente ideologico-politice în favoarea dominației exploatatorilor". În această lumină trebuie înțeleasă aprecierea că revizionismul reprezintă principalul pericol în mișcarea muncitorească contemporană.

Dezvoltîndu-se în epoca istorică a Marelui Octombrie, mișcării filozofice marxist-leniniste din țara noastră îi revine o răspundere importantă în acțiunea de făurire și ridicare a conștiinței socialiste a oamenilor muncii, de lichidare a oricărei influențe ideologice burgheze și oportuniste. În fața frontului nostru filozofic stă sarcina dezvoltării creatoare și apărării ideilor marxist-leniniste în strînsă legătură cu cerințele istorice, pe calea desprinderii și formulării teoretice a celor mai arzătoare probleme ale procesului revoluționar, a urmăririi modului în care se manifestă, în trăsăturile sale general-valabile, procesul revoluției și construcției noastre socialiste.

În cel de-al cincilea deceniu de la Marea Revoluție Socialistă din Octombrie, întreaga dezvoltare a societății demonstrează într-un mod de netăgăduit caracterul perimat al capitalismului, superioritatea incontestabilă a socialismului, inevitabilitatea victoriei istorice mondiale a acestuia sub steagul marxism-leninismului revoluționar.

CARACTERUL DE CLASĂ AL MORALEI

DE

ACAD. C. I. GULIAN

În istoria moralei şi totodată în istoria eticii, a teoriei moralei, apariţia proletariatului pe scena istoriei şi oglindirea teoretică a acestui fapt istoric—apariţia marxismului—a însemnat o revoluţie hotărîtoare. Marxismul s-a dovedit a fi singura concepţie ştiinţifică în stare să pună şi să rezolve problema morală arzătoare pentru omenire — aceea a fericirii *reale*. Chinuitoarea sete de viaţă omenească a maselor nu putea să fie potolită în chip real decît o dată cu crearea condiţiilor istorice obiective, umanismul nu poate fi înfăptuit decît prin construirea socialismului. Umanismul ca ideal etic al maselor muncitoare nu se poate realiza decît în condiţiile luării în stăpînire de către proletariat a forţelor productive sociale, în condiţiile înfăptuirii unei orînduri „care să dea posibilitate fiecărui membru al societăţii să participe nu numai la producerea, dar şi la repartiţia şi administrarea avuţiei sociale, şi care printr-o conducere planificată a întregii producţii să sporească într-atîta forţele de producţie sociale şi roadele lor, încît îndestularea tuturor nevoilor raţionale ale fiecărui om să fie asigurate în măsură tot mai mare" [1].

Morala proletară a apărut ca o revoluţie în istoria moralei, rupînd orice legătură şi continuitate cu morala claselor exploatatoare, opunîndu-se cu hotărîre şi repulsie oricărui compromis cu „principiile" morale burgheze. Morala maselor proletare s-a format şi s-a dezvoltat în luptă cu morala de clasă a burgheziei, definindu-se ca înmănunchierea celor mai bune însuşiri morale care s-au format în istoria omenirii în rîndurile claselor asuprite. Numai că aceste calităţi morale, care se găsesc la toate popoarele şi care constituie fondul lor inalterabil — capacitatea de luptă şi creaţie a maselor — au fost preluate şi prelucrate pe o bază nouă în morala proletară. Pentru această „retopire" a fost necesară şi hotărîtoare apariţia marxismului. Noua morală de clasă a căpătat astfel

[1] Marx-Engels, *Opere alese*, vol. II, E.S.P.L.P., 1955, p. 174.

o bază ideologică, extrem de importantă pentru direcționarea capacității de luptă și creație istorică a maselor. Era extrem de important ca proletariatul să nu-și irosească forțele în direcția sterilă pe care o propuneau diferitele curente utopice, să nu se lase amăgit de momeala „dragostei" și a altor principii fățarnice, ci să-și îndrepte forțele în direcția pe care o arătau Marx și Engels pe baza cunoașterii legilor obiective ale dezvoltării sociale.

Constituind în general o revoluție în istoria filozofiei, apariția marxismului a însemnat implicit și o revoluție în istoria eticii. Aceasta a fost consecința nemijlocită a apariției noii morale proletare, determinată de fenomenul obiectiv al ascuțirii contradicției între forțele de producție și relațiile de producție.

Marx și Engels au pus bazele eticii marxist-leniniste și totodată ale eticii ca știință. Teza fundamentală a eticii marxiste, piatra ei unghiulară — este teza despre caracterul de clasă al moralei. Combătînd necruțător frazeologia hegeliană idealistă, metafizică, despre „morala veșnică", Marx și Engels au arătat că binele și răul, dreptatea și nedreptatea, precum și toate celelalte principii morale și juridice au în societățile bazate pe clase antagoniste, un caracter de clasă, iar morala, în întregul ei, este o formă a conștiinței sociale. În *Anti-Dühring*, Engels scrie :„.... oamenii își trag în ultimă instanță concepțiile lor morale din relațiile practice pe care se întemeiază poziția lor de clasă — din relațiile economice în cadrul cărora are loc producția și schimbul" [1].

După cum a arătat Lenin, revizionismul este „una din principalele manifestări, dacă nu chiar cea mai însemnată manifestare a influenței burgheze asupra proletariatului și a pervertirii proletariatului de către burghezie" [2]. Era deci firesc ca în cadrul variatelor atacuri ale revizioniștilor contemporani împotriva marxismului să se înscrie la loc de frunte și ponegrirea moralei socialiste, atacarea tezei marxist-leniniste despre caracterul de clasă al moralei și încercarea de a înlocui principiile marxismului și eticii marxiste prin așa-numitul „socialism uman".

Cei ce opun „socialismul uman" eticii marxiste, pornesc de la premisa că socialismul actual, care a creat pentru prima oară în istorie condițiile eliberării de exploatare și asuprire pentru sute de milioane de oameni ar fi „inuman". Lansînd lozinca luptei împotriva „stalinismului", ideologii burghezi, socialiștii de dreapta și oportuniștii cer un „nou" socialism, „superior", „uman" sau „etic". Astfel E. Werfel scria în luna noiembrie 1956 că „în afară de capitalism și stalinism mai există și o a treia cale și anume socialismul". Această orînduire — după cum declară chiar autorul — n-ar exista, chipurile încă în realitate ! ! ! . . . . .

Deși se intitulează marxist, E. Werfel pare să ignore învățătura marxistă despre formațiunile social economice și născocește o orînduire „superioară", dar despre care nu ne poate informa ce fel de forță socială îi va sta la bază. În mod inevitabil „socialismul uman" vine în conflict cu teoria marxistă despre caracterul de clasă al puterii politice, încercînd să o subor-

[1] Fr. Engels, *Anti-Dühring*, Ed. P.M.R., 1955, p. 107.
[2] V. I. Lenin, *Împotriva revizionismului*, Editura politică, 1958, p. 168.

doneze unui umanism abstract, unei morale autonome, de sine stătătoare. De dragul acestui umanism inconsistent, utopic, E. Werfel este gata să renunțe la cucerirea puterii politice de către proletariat, căci el scrie : „Trebuie să ne punem întrebarea : de fapt ce este important pentru noi, numai să deținem puterea sau este important socialismul ?"

Este evident că ideologii burghezi nu pot decît să aplaude astfel de raționamente, care îndeamnă masele să renunțe la deținerea puterii și deschid calea spre restaurarea capitalismului. Desigur că dușmanii socialismului ar fi cît se poate de bucuroși dacă clasa muncitoare ar renunța la putere de dragul umanismului abstract, dacă ar schimba puterea politică pe „desăvîrșirea morală". Numai că masele muncitoare au plătit cu prea grele jertfe cucerirea acestei puteri pentru ca să se lepede de ea la îndemnul oportuniștilor. Marxismul are meritul tocmai de a fi deschis ochii maselor asupra înșelăciunii pe care o implică toate concepțiile diversioniste despre „perfecția morală", fie că ele au un caracter religios sau laic.

Încercarea de a substitui moralei de clasă o morală autonomă, „în sine", s-a manifestat și la alți revizioniști care propun înlocuirea „comunismului categoric strategic" — cum denumesc ei politica unitară a partidelor comuniste — prin „comunism umanist". Se propovăduiește renunțarea la știința încercată a strategiei și tacticii marxist-leniniste, care sînt numite idisprețuitor „fetișuri", și se ajunge să se declare că vestita formulă len nistă „care pe care" este „învechită". Lozinca perfidă a „comunismului uman" este deci folosită pentru a se lovi în teoria marxist-leninistă a luptei de clasă, pentru a se propune revizuirea unei teze de bază a marxism-leninismului. Pentru „marxiști" cu astfel de păreri, antagonismul dintre proletariat și burghezie este „secundar" față de principiile cețoase despre „moralitate" în general. Pe baza unor astfel de raționamente, unii revizioniști au ajuns să pună în discuție justețea ajutorului acordat de Uniunea Sovietică forțelor revoluționare din Ungaria. În locul clarviziunii politicii, în locul aprecierii lucide a forțelor și raporturilor de clasă, „socialismul uman" ne oferă criteriile moralismului abstract, care, din punct de vedere practic, servește excelent și imediat dușmanilor socialismului. După cum arată tovarășul V. Gomulka „...ideologia revizionismului este ideologia fugii de lupta care se dă, este ideologia capitulării în fața greutăților construirii socialismului, este ideologia capitulării în fața dușmanului de clasă" (V. Gomulka, *Problemele fundamentale ale politicii partidului*, *Kommunist*, nr. 7/1957).

Campania actuală a ideologilor burghezi și a revizioniștilor pornită sub pretextul „umanizării" socialismului nu aduce nimic nou. Încă mai de mult neokantienii din Internaționala a II-a au vrut să denatureze socialismul, căutînd să-l lipsească de orice importanță revoluționară practică și să-l transforme într-un fel de ideal etic transcendent și inaccesibil. Se înțelege ușor de ce s-au agățat de acest „socialism etic", tot felul de oportuniști care au înlocuit socialismul cu liberalismul burghez și care au propovăduit renunțarea la lupta de clasă a proletariatului, la revoluția socialistă și la dictatura clasei muncitoare. Este deosebit de grăitor faptul că în campania actuală de așa-zisă eticizare a marxismului stau

alături existențialiști ca Sartre și Camus, socialiști de dreapta ca André Philipp și Gaston Chappaz, teologi ca Bigo, revizioniști ca Werfel, Kolakovski etc. Oare faptul că dușmanii inveterați ai comunismului, cum sînt de pildă Camus și Philipp cer „eticizarea" sau „umanizarea" comunismului, n-ar trebui să dea de bănuit celor ce-și spun încă marxiști? Nu-i de asemenea foarte simptomatic faptul că filozofi reacționari ca Albert Camus, sau teologi ca Bigo, încep să laude *unele* elemente din marxism? Este vorba de revelarea acelor teze pe care acești „simpatizanți" vor să le izoleze din contextul global al marxismului, pentru a dovedi că „marxismul este o etică". De cîteva decenii, criticii marxismului au descoperit o nouă tactică perfidă pentru a crea confuzii și a-i dezorienta pe slabii cunoscători ai marxismului : opunerea operei de tinerețe a lui Marx marxismului matur și denaturarea concepției lui Marx despre alienare. Astăzi manevra este reluată pentru a se dovedi că tînărul Marx, „autenticul" Marx ar fi încarnat etica, în timp ce socialismul actual ar fi o decădere de la aceste poziții etice, umaniste, ar fi o „politicizare" a eticii.

Astfel în lucrarea *Marxisme et humanisme*, Bigo scrie textual : „Economia politică marxistă este o etică" [1]. Marx n-ar fi descoperit legile obiective ale dezvoltării societății ci ar fi dat numai glas exigențelor etice. Teoria alienării — care, chiar la Hegel, după cum a arătat Marx, s-a apropiat de întrezărirea exploatării și asupririi — este interpretată în sensul unei simple constatări, de ordin etic, a nedreptății.

Aceeași interpretare o dă și existențialistul Albert Camus, care vede în marxism, un „mesianism" moral, asemănător doctrinei obscurantistului catolic Joseph de Maistre, unul din stîlpii ideologiei restaurației franceze [2]. După el, Marx „. . . este Ieremia dumnezeului istoric și sfîntul Augustin al revoluției".

Nu este greu de ghicit de ce ideologii burghezi au bunăvoința de a recunoaște „meritele etice", „mesianice" etc. ale marxismului : marxismul este decretat o doctrină etică, pentru a i se nega caracterul *științific*, capacitatea de a reflecta legile obiective ale istoriei. Ceea ce îi supără cel mai rău pe ideologii burghezi este tocmai faptul că teoria marxistă a fost confirmată de practica revoluției și a construirii socialismului, faptul că socialismul n-a rămas „mesianic", n-a rămas un ideal pur etic, ci a transformat și continuă să transforme lumea sub ochii îndurerați ai apărătorilor capitalismului. Această realizare istorică epocală a pornit și pornește de la sprijinirea pe legile obiective ale istoriei, pe dialectica obiectivă a istoriei și pe efortul uriaș al maselor muncitoare, conduse de partidele clasei muncitoare. Capetele metafizice (sau care se prefac metafizice) ale ideologilor burghezi și ale reformiștilor ne pun să alegem : marxismul este *sau* știință *sau* etică. Și ei ar prefera, firește, ca marxismul să fi fost numai o etică inofensivă, lipsită de baza de granit a socialismului științific, un „umanism" angelic, lipsit de arma fermă și eficace a strategiei și tacticii politice marxist-leniniste.

---

[1] R. P. Bigo, *Marxisme et humanisme*, Paris, 1957, p. 36.
[2] Albert Camus, *L'homme révolté*, Paris, 1937, ed. a II-a, p. 236.

Din păcate, pentru burghezie și ideologii ei, și din fericire pentru masele muncitoare de pretutindeni, marxismul a pus problema umanismului și socialismului pe o bază istorică reală, a legat socialismul de mișcarea revoluționară a proletariatului și a transformat astfel socialismul din utopie în știință fără să „aleagă" între știință și etică, ci realizînd sinteza lor, punînd etica pe o bază științifică. Într-o caracterizare dată concepției lui Marx, Lenin a scos în evidență această sinteză între practica revoluționară și valoarea ei etică : „El pune *mai presus de orice* faptul că clasa muncitoare *făurește* istoria universală luptînd în mod eroic, cu abnegație și inițiativă. Marx privește această istorie din punctul de vedere al celor ce o *făuresc* . . ."[1].

Marxismul a respins și respinge deci numai umanismul abstract, teoria moralei autonome sau teoriile care subordonează politica eticii, creînd o poziție nejustă între etic și politic. Încercarea actuală a ideologilor burghezi de a găsi la tînărul Marx o justificare a subordonării politicii față de umanismul abstract este respinsă prin însești textele scrierilor tînărului Marx, în care nu se poate despărți umanismul de comunism.

Încă în *Contribuții la critica hegeliană a dreptului*, Marx afirmă principiul eticii socialiste, în opoziție cu cea individualistă burgheză : „Dar omul nu este o ființă abstractă, situată în afara lumii. Omul este lumea omului, statul, societatea" [2]. Marx dezvăluia încă din această lucrare caracterul iluzoriu, amăgitor și dăunător pentru mase, al moralei religioase. „Religia — scria el — este *opiu* pentru popor.

Suprimarea religiei, a acestei fericiri *iluzorii* a poporului, este cerința *adevăratei* lui fericiri" [3]. Marx enunță rolul pe care trebuie să-l joace cunoașterea dezvoltării societății pentru morala nouă, a luptei pentru cucerirea fericirii reale, precum și principiul inițial al umanismului socialist pentru acele condiții istorice : omul să lupte contra renunțării la sine însuși.

Marx a considerat că dată fiind milenara înșelare a maselor prin religie, umanismul socialist trebuie să înceapă prin „deziluzionarea" omului, prin critica religiei, care va fi imediat urmată de critica orînduirii capitaliste : „Critica cerului se transformă astfel în critica pămîntului, *critica religiei în critica dreptului, critica teologiei în critica politicii*" [4].

Respingînd apologia hegeliană a statului reacționar prusac, Marx proclama drept unul din principiile moralei proletare — lupta împotriva situației politice existente în Germania : „Război stării sociale din Germania". Marx considera necesar să arate poporului german cît de adînc este oprimat și înjosit, pentru a-i stimula energia și revolta împotriva despotismului. Dar critica nu-i eficace și nu-i justificată — scria Marx — decît dacă ajunge la unica soluție — lupta cu armele : „Arma criticii nu poate înlocui critica armelor. . ." [5].

Marx dă o profundă caracterizare moralei burgheze, arătînd că esența ei este egoismul. Morala proletară este morala luptei, dar nu instinctive,

---

[1] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 12, E.S.P.L.P., 1957, p. 98.
[2] K. Marx-F. Engels, *Opere*, vol. I, E.S.P.L.P., 1957, p. 413.
[3] *Ibidem*, p. 413—414.
[4] *Ibidem*, p. 414.
[5] *Ibidem*, E.S.P.L.P., 1957, p. 420.

haotice, ci călăuzite de teorie : „După cum filozofia își găsește armele ei materiale în proletariat, tot astfel găsește și proletariatul armele lui spirituale în filozofie. . .” [1].

Marx precizează sensul umanismului socialist : „Pentru om însă rădăcina este însuși omul” [2]. Dar aceasta nu înseamnă cîtuși de puțin cufundarea egoistă în sine însuși, ci participarea la lupta de emancipare a proletariatului ; „capul acestei emancipări este filozofia, inima ei proletariatul”[3]. Cu ajutorul teoriei care pătrunde în mase va fi obținută și libertatea : „. . . îndată ce scînteia gîndirii va pătrunde temeinic în acest naiv ogor al poporului, emanciparea *germanului* ca *om* se va împlini” [4].

În toate scrierile care au precedat *Manifestul Partidului Comunist* și în *Manifest* inclusiv, Marx a acordat o atenție vizibilă *aspectului etic* al problemelor social-politice. În *Cuvînt înainte* la manuscrisul *Economie politică și filozofie* (1844), Marx arată că își propune să dea succesiv „. . . . critica dreptului, a moralei și politicii. . .” [5]. În această scriere el dezvăluie alienarea omului în societatea capitalistă, faptul că omul a devenit o marfă — s-a înstrăinat de propria sa esență, a fost umilit și degradat ca un obiect de către exploatatori. Marx își afirmă cu optimism convingerea că comunismul va sluji „. . . .emancipării umane și redobîndirii demnității umane” [6]. Omului sărăcit și mutilat sufletește de societatea capitalistă, Marx îi opune idealul umanist al omului bogat spiritualicește, reintegrat în toate drepturile și capacitățile sale fizice și morale : „omul bogat este cel care *are nevoie* de totalitatea de manifestări umane ale vieții, omul pentru care propria sa realizare există ca o necesitate interioară, ca o nevoie” [7]. Marx ajunge astfel ca să considere esențială pentru om necesitatea realizării sale etice. Această realizare era însă înfățișată ca fiind *condiționată* de eliberarea omenirii de exploatare și asuprire.

În același timp Marx și Engels precizează *căile* prin care se va putea asigura interesul general, prin care se va putea restabili fericirea majorității poporului. Ei vorbesc despre proletariat care, pentru a ajunge la putere, la dominație, are nevoie de „. . . .suprimarea întregii forme vechi a societății și dominației în general : el trebuie să cucerească puterea politică pentru a face ca din nou interesul său să reprezinte interesul general. . . .” [8].

Mai departe, Marx definește cu precizie caracterul de clasă al ideologiei în general și inclusiv al moralei : „Ideile clasei dominante sînt în fiecare epocă ideile dominante, ceea ce înseamnă că clasa care este forța *materială* dominantă a societății este totodată și forța ei spirituală dominantă” [9].

---

[1] K. Marx — F. Engels, *Opere*. vol. I, E.S.P.L.P., 1957, p. 420, p. 426.
[2] *Ibidem*, p. 421
[3] *Ibidem*, p. 427.
[4] *Ibidem*, p. 426.
[5] Karl Marx, *Œuvres philosophiques*, Paris, 1946, vol. 6, p. 9.
[6] *Ibidem*, p. 41.
[7] *Ibidem*, p. 37.
[8] K. Marx, *Œuvres philosophiques*, Paris, 1946, p. 174.
[9] K. Marx - F. Engels, *Ideologia germană*, E.S.P.L.P., 1956, p. 44.

O nouă morală nu poate apărea decît o dată cu lupta proletariatului : „Existența unor idei revoluționare într-o anumită epocă presupune mai întîi existența unei clase revoluționare. . .” [1]. Pentru a ilustra caracterul de clasă al ideologiei, Marx alege noțiuni morale și politice. El arată că noțiunile de onoare, fidelitate etc. au caracterizat dominația aristocrației — ideile burgheze despre egalitate, libertate etc., au caracterizat dominația burgheziei în ascensiune. Marx respinge pretenția metafizicienilor de a explica dominația acestor idei prin ele însele.

În *Ideologia germană*, Marx și Engels au abordat și una din temele centrale ale moralei socialiste — raportul dintre individ și colectivitate. Ei arată că libertatea individuală nu poate fi realizată decît în condițiile clădirii societății comuniste, tocmai ceea ce au negat și neagă dușmanii socialismului. „Numai în comunitate își construiește individul mijloacele dezvoltării facultăților sale în toate sensurile ; numai în comunitate devine deci posibilă libertatea personală” [2]. Marx și Engels au condiționat țelul etic al realizării personalității, de distrugerea statului burghez. „...Ei trebuie deci să distrugă statul pentru a face să triumfe personalitatea lor” [3]. Dar scopul proletariatului nu se reduce la cucerirea libertății ca manifestare morală. Oamenii „. . .trebuie să-și însușească totalitatea existentă a forțelor de producție nu numai pentru a-și putea manifesta activitatea lor personală, ci mai ales pentru a-și asigura existența” [4]. Fără această apropiere, fără crearea bazei economice a socialismului, nu-i posibilă realizarea etică a individului : „Apropierea totalității uneltelor de producție este prin aceasta însăși dezvoltarea unei totalități de capacități în indivizii înșiși” [5]. Pentru aceasta este necesară *revoluția*.

Simpla reamintire a tezelor principale ce pot fi desprinse din ideile tînărului Marx cu privire la morala socialistă, la umanism, ne arată cît de perfidă și mincinoasă este încercarea revizioniștilor de a-și sprijini „socialismul uman” pe tînărul Marx.

Tezele acelora care opun umanismul abstract concepției marxiste despre morală sînt expresia directă a influenței ideologiei burgheze. Încă de la apariția marxismului concepția noastră despre lume a trebuit să demaște primejdia umanismului abstract, a tuturor speculațiilor cețoase cu care încercau doctrinarii micii burghezii să dezorienteze clasa muncitoare. Referindu-se la luptele pe care a trebuit să le ducă Marx împotriva acestor doctrine confuze, ca de pildă așa-zisul „socialism adevărat”, în ajunul apariției *Manifestului comunist*, Engels arăta că „adevăratul socialism” nu era decît golire de conținut a socialismului francez, traducerea lui în „. . . divagații sentimentale despre dragostea de oameni”[6]. Cît de primejdioase erau aceste doctrine „umaniste”,

---

[1] K. Marx-F. Engels, *Ideologia germană*, E.S.P.L.P., 1956, p. 45.
[2] Karl Marx, *Œuvres philosophiques*, Paris, 1946, vol. 6, p. 226.
[3] *Ibidem*, p. 229.
[4] *Ibidem*, p. 242.
[5] *Ibidem*.
[6] F. Engels, *Contribuții la istoria „Ligii comuniștilor”*, K.Marx-F.Engels, *Opere alese*, vol. II, p. 316.

care sub eticheta socialismului încercau înăbușirea acestuia sub balastul sentimentalismului și oportunismului se vede în mod clar din faptul că făuritorii marxismului au considerat necesar să rezerve un întreg capitol din *Manifestul comunist* combaterii „socialismului adevărat".

De la apariția marxismului pînă în zilele noastre, ideologii burghezi s-au străduit să ascundă caracterul de clasă al moralei și dreptului burghez, drapînd interesele economice ale clasei lor în frazeologie umanitarist-sentimentală și erijîndu-se în apărători ai „universalismului", „comprehensiunii", „iubirii" etc. După cum au arătat Marx și Engels în *Manifestul comunist*, burghezia „nu a lăsat altă legătură între om și om decît interesul gol, decît neîndurătoarea „plată în bani peșin". . . Ea a făcut din demnitatea personală o valoare de schimb" [1].

Dar burgheziei și ideologilor ei nu le convine decît rareori cinismul. Cel mai adesea, concepțiile etice burgheze proclamă valoarea universală și nepieritoare a principiilor „umaniste"; ideologii burghezi care alimentează literatura filozofică în domeniul eticii sînt cei mai fervenți producători de volume despre valorile etice, despre dreptate, despre progresul moral etc. Iată cîteva mostre din literatura recentă.

Eric Weil, hegelian de dreapta, care consideră că teoria reacționară a lui Hegel despre stat este cea mai valabilă și mai actuală parte din filozofia lui Hegel, scria recent că „. . . . universalitatea. . . este prezentă în toate moralele particulare ale epocii noastre . . ." [2].

Este evident că cine-i adeptul glorificării hegeliene a statului și monarhiei absolute ascunde sub lozinca „universalității" pofta de a vedea regimul burghez și morala burgheză reinstalate în „universalitatea" lor pierdută.

Cînd un vechi apărător al concepției burgheze despre drept cum este Giorgio del Vecchio vorbește despre „dreptate", el se ferește să lase să se întrezărească măcar interesele economice și politice brutale ale clasei pe care o reprezintă. De aceea acest jurist, care știe prea bine că nici în relațiile dintre indivizi, nici în relațiile dintre state nu-i vorba de psihologie ci de interesele materiale, ne oferă o definiție din care a dispărut orice urmă de realitate: „Dreptatea înseamnă ca fiece subiect să fie recunoscut și tratat de către toți ceilalți ca un principiu absolut al propriilor sale acte" [3].

Lozinca „universalității" principiilor moralei devine și criteriu în istoria doctrinelor etice. Cînd se face o apreciere asupra moralei kantiene, ceea ce relevă filozofii burghezi nu este tendința iluministă antifeudală ci „. . . . ideea unei rațiuni universale, fundarea valorii persoanei morale pe universalitate. . ." [4].

La cel de-al XII-lea Congres internațional de filozofie de la Veneția (septembrie 1958) un mare număr de comunicări au fost consacrate problemei valorilor, care a fost una din cele trei teme principale ale dezbaterilor. Obiectivul principal al comunicărilor și intervențiilor

---

[1] K. Marx-F. Engels, *Manifestul Partidului Comunist*, E.P.L.P., 1954, p. 36.
[2] *Revue internationale de philosophie*, 1957, fasc. I, p. 130.
[3] G. del Vecchio, *La justice. La Vérité*, Paris, 1955, p. 90.
[4] *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1956, nr. 3—4, p. 425.

filozofilor burghezi în problema valorilor (etice, estetice etc.) a fost tocmai negarea caracterului de clasă al valorilor, ideologii burghezi strămutînd explicarea genezei și funcției valorilor în sfera psihologică sau tratînd valorile ca autonome, ca esențe veșnice, atemporale, lipsite de orice legătură cu raporturile social-politice.

Aceasta constituie o dovadă în plus a importanței practice, politice, a concepției marxist-leniniste despre caracterul de clasă al moralei, despre conținutul politic al moralei.

Începînd cu *Manifestul Partidului Comunist*, Marx și Engels au înfierat morala burgheză care a înlocuit exploatarea „mascată cu iluzii religioase și politice" prin exploatarea și asuprirea directă, brutală și cinică. Marx și Engels au dezvăluit contradicția strigătoare dintre etica ipocrită a pretinsei rigurozități a „imperativelor" morale (Kant) și cruntele fărădelegi practicate nestingherit de către burghezie. Ei au arătat că singura forță socială în stare să pună capăt nedreptății întronate de către clasele exploatatoare și să inaugureze o morală cu adevărat unică — este proletariatul. Steaua călăuzitoare a moralei proletariatului este lupta pentru desființarea exploatării omului de către om.

Lenin a dezvoltat creator teoria marxistă despre morală în noile condiții istorice ale epocii imperialismului, ale revoluțiilor proletare și ale construirii socialismului. El a dat o analiză profundă a esenței moralei comuniste și o caracterizare clasică a fizionomiei morale a omului sovietic, a scos cu putere în evidență importanța imensă a educării comuniste a maselor muncitoare în procesul construirii socialismului, a indicat căile și mijloacele juste pentru educarea și reeducarea poporului în spiritul noii morale comuniste.

Lenin a dat o deosebită atenție conținutului moralei noi, eticii comuniste, în opoziție cu morala sterilă religioasă sau cu morala burgheză, accentuînd totodată conținutul politic al moralei: „Noi tăgăduim orice morală de acest fel, luată în afara noțiunii de omenesc, din afara noțiunii de clasă. Noi spunem că aceasta este o minciună, o înșelătorie și o îmbîcsire a minților muncitorilor și țăranilor în interesul moșierilor și capitaliștilor. Noi spunem că morala noastră este pe deplin subordonată intereselor luptei de clasă a proletariatului. Morala noastră izvorăște din interesele luptei de clasă a proletariatului" [1].

Clasicii marxismului au arătat că etica „autonomă" — etica ruptă de politică și opusă acesteia — înseamnă implicit: 1) teza rupturii între viață, morală și lupta politică, îndemnul la refugiu în viața interioară; 2) afirmația idealistă că viața etică n-ar avea nici o legătură cu interesele economice și sociale, că morala n-ar avea caracter de clasă.

Toate concepțiile etice așa-zis „umaniste", care se preocupă de dezvoltarea personalității umane fără să pună problema eliberării sociale a oamenilor, nu sînt utile decît celor cărora nu le pasă cîtuși de puțin de eliberarea socială a maselor, de ridicarea lor la nivelul unei vieți umane.

---

[1] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 31, E.S.P.L.P., 1956, p. 273.

Acesta este un „umanism" inuman, croit pe măsura intereselor „elitelor" de exploatatori și paraziți.

★

În țara noastră, ca și în toate celelalte state care construiesc socialismul, noile trăsături morale s-au putut forma pe baza noilor relații socialiste de producție. Procesul formării moralei socialiste în țara noastră confirmă teza marxistă despre bază și suprastructură. Această nouă morală constă în esența ei, în oglindirea intereselor fundamentale ale oamenilor muncii și ea se formează în luptă cu vechea morală burgheză și mic-burgheză, care are ca pivot interesele personale, egoismul, mărginirea individualistă. Hotărîtoare ca trăsături morale ale omului nou în țara noastră sînt : patriotismul — care a căpătat un nou conținut, manifestat prin noua atitudine față de muncă și avutul obștesc, prin legalitate și vigilență revoluționară — internaționalismul proletar, colectivismul. De o mare importanță politică este schimbarea atitudinii maselor față de stat. În timp ce față de statul burghezo-moșieresc masele muncitoare nutreau o firească neîncredere și ură, față de statul democrat-popular masele dovedesc încredere și respect. Toate acestea sînt trăsături cu totul noi, care nu puteau să înflorească în regimul burghezo-moșieresc. Pe baza noilor relații socialiste oamenii și-au schimbat de asemenea conduita unii față de alții, în viața socială și în familie. Nenumărate exemple ilustrează această schimbare, deși, evident, oamenii mai luptă adesea cu lestul educației burgheze, cu deprinderile pe care le-a sădit în ei regimul burghez, morala burgheză.

Dar în ciuda acestor slăbiciuni, toate aceste schimbări demonstrează rolul activ al conștiinței socialiste în construirea socialismului în R.P.R. Transformarea morală a oamenilor muncii în țara noastră devine prin aceasta, nu numai un prilej de bucurie și mîndrie, dar și o chezășie a construirii socialismului într-un ritm care face cinste poporului nostru.

Profundele transformări spirituale care au loc în conștiința maselor sînt rodul mobilizării lor politico-morale de către partid, rodul educării lor răbdătoare politico-ideologice. Aceste transformări mărturisesc capacitatea partidului nostru de a învăța masele, de a face ca teoria marxist-leninistă să pătrundă în mase. Este un merit de seamă, un merit istoric al partidului nostru, — faptul că a ridicat masele la activitate creatoare conștientă, ilustrînd cu sens etic viața milioanelor de oameni ai muncii asupriți și obidiți de regimul burghezo-moșieresc, faptul că i-a călit din punct de vedere politic și îi conduce cu fermitate pe drumul construirii socialismului.

Morala socialistă care se formează în țara noastră se formează ca morală de clasă și ea este una din roadele dictaturii proletariatului.

Plenara lărgită a C.C. al P.M.R. din 9—13 iunie 1958 a subliniat necesitatea ridicării nivelului muncii ideologice, ținînd seama că orice slăbire a influenței ideologiei socialiste duce neapărat la întărirea ideologiei burgheze.

Partidul clasei muncitoare înarmează ideologic întreaga masă a oamenilor muncii. Cu ajutorul presei, artei şi literaturii, ştiinţei şi filozofiei, îndrumate de către partid, se realizează o continuă muncă educativă, care luminează oamenilor muncii legile dezvoltării societăţii, le arată că înţelegerea ştiinţifică a problemelor economice, politice şi ideologice este vitală pentru clădirea unui viitor luminos, a unei vieţi libere, paşnice şi fericite. Educarea comunistă a maselor de către partid este chezăşia succesului, care trebuie să răsplătească efortul uriaş pe care îl depun masele pentru construirea socialismului.

În perioada trecerii de la capitalism la socialism una din cele mai de seamă sarcini este lichidarea moralei burgheze; morala nouă, socialistă, se formează tocmai în luptă cu morala burgheză, pe baza principiului marxist al caracterului de clasă al moralei. Clasa muncitoare n-are nimic de preluat de la burghezie în domeniul moralei. Umanismul socialist nu tinde spre cucerirea falsului nimb al vreunei „perfecţii" morale, situată deasupra claselor, deasupra realităţii istorice. Morala reală a clasei muncitoare, morala determinată de sarcinile şi obiectivele politice actuale ale epocii de trecere de la capitalism la socialism, este singura care poate servi maselor pentru a realiza „umanismul real" despre care vorbea Marx. Orice altă morală aşa-zis „umanistă" este o diversiune.

КЛАССОВЫЙ ХАРАКТЕР МОРАЛИ

КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ

Автор показывает, что в современной буржуазной идеологии и в ревизионистских выступлениях главное место занимают нападки на марксистское положение о классовом характере морали. Нападки на социалистический гуманизм, которому противопоставляется гуманизм абстрактный, аполитичный, являются продолжением старого мелкобуржуазного сопротивления и деятельности реформистов II Интернационала, стремившихся выхолостить из марксизма его революционное содержание.

Автор показывает, что значительная часть нападок на марксистскую этику преследует цель отрицания научного характера марксизма, истолковывая его лишь как этику. Разоблачающим для буржуазных идеологов является также их стремление „открыть" „истинно" гуманный характер воззрений молодого Маркса, якобы представляющих собой надклассовый гуманизм. Анализируя ранние работы Маркса, относящиеся к вопросам этики, автор показывает насколько неправильно буржуазное и ревизионистское толкование морали: Маркс считает основным условием этического осуществления гуманизма диктатуру пролетариата, построение коммунизма. В течение всей своей деятельности К. Маркс и Ф. Энгельс указывали на скрытую опасность, которую представляет для рабочего класса абстрактный гуманизм и другие мелкобуржуазные взгляды на мораль.

В. И. Ленин также неоднократно подчеркивал классовый характер морали и категорически отвергал всякую попытку оторвать этику от политики.

Продолжающаяся борьба против буржуазной идеологии в этике, в современных условиях, непосредственно связана с очень важным вопросом — с вопросом о полном изменении сознания трудящихся масс в странах народной демократии, так как социалистическая мораль формируется как классовая мораль в борьбе с буржуазной моралью. На Международном конгрессе философов в Венеции (сентябрь 1958) ясно выявилось то большое значение, которое придают буржуазные философы идеологическому толкованию вопросов этики (вопросов ценностей, свободы и т.д.), поскольку они считают, что посредством этого идеалистическо-спиритуалистического или психологического толкования можно скрыть классовый характер морали.

LE CARACTÈRE DE CLASSE DE LA MORALE

RÉSUMÉ

L'auteur soutient que dans le cadre de l'idéologie bourgeoise contemporaine et des manifestations revisionnistes, une place importante est occupée par les attaques dirigées contre la thèse marxiste sur le caractère de classe de la morale. Par les attaques contre l'humanisme socialiste, auquel ils opposent l'humanisme abstrait, apolitique, les revisionnistes contemporains continuent la vieille opposition de caractère petit-bourgeois et l'action des réformistes de la IIe Internationale, qui visaient à vider le marxisme de son contenu révolutionnaire.

L'auteur est d'avis qu'une bonne partie des attaques dirigées contre l'éthique marxiste visent à nier le caractère scientifique du marxisme, en l'interprétant uniquement comme une éthique. Une préoccupation révélatrice de l'attitude de ces idéologues bourgeois est, entre autres, celle de «découvrir» le caractère «véritablement» humaniste de la conception du jeune Marx, conception qui aurait consisté en un humanisme au-dessus des classes. En analysant les lettres de jeunesse de Marx relatives aux problèmes de la morale, l'auteur démontre combien fausse est l'interprétation bourgeoise et revisionniste ; en effet, chez Marx, la réalisation éthique de l'humanisme a pour condition essentielle la dictature du prolétariat, la réalisation du communisme. Au cours de leur activité entière, Marx et Engels ont démasqué le danger que représentent pour la classe ouvrière, l'humanisme abstrait, ainsi que d'autres conceptions morales de caractère sentimental et petit-bourgeois.

Lénine a accordé lui-aussi une grande importance à la mise en évidence du caractère de classe de la morale, en repoussant énergiquement toute tentative de séparer l'éthique de la politique.

Dans les conditions actuelles, la poursuite de la lutte contre l'idéologie bourgeoise en éthique est directement reliée au grand problème de la transformation de la conscience des masses laborieuses dans les pays de démocratie populaire, car la morale socialiste, en tant que morale de classe, se forme dans la lutte avec la morale bourgeoise. Au Congrès International de philosophie de Venise (septembre 1958) on a vu clairement le grand prix qu'attachent les philosophes bourgeois à la conception idéaliste des problèmes éthiques (celui des valeurs, celui de la liberté, etc.) puisque par cette manière idéaliste, spiritualiste ou psychologiste d'aborder ces problèmes, ils pensent pouvoir celer le caractère de classe de la morale.

CU PRIVIRE LA FUNCȚIA ECONOMICO-ORGANIZATORICĂ A STATULUI SOCIALIST

DE

GH. CHEPEȘ

Experiența revoluționară a U.R.S.S. și a celorlalte țări ale lagărului socialist a confirmat întru totul justețea teoriei marxist-leniniste, potrivit căreia trecerea de la capitalism la socialism se bazează pe o serie de legi generale, universal valabile. Printre aceste legi — descoperite de clasicii marxism-leninismului și sintetizate în Declarația consfătuirii de la Moscova (1957) a reprezentanților partidelor comuniste și muncitorești din țările socialiste — se înscrie, înainte de toate, instaurarea într-o formă sau alta a dictaturii proletariatului, *prima* și *principala* condiție a oricăror transformări în direcția noii orînduiri.

Teza necesității obiective a dictaturii proletariatului și-a găsit fundamentarea încă în lucrările întemeietorilor comunismului științific, care au considerat-o ca pîrghia de bază a eliberării economice a celor ce muncesc. Dezvoltînd mai departe învățătura lui Marx și Engels, V. I. Lenin a fost de asemenea un militant neobosit al ideii că problema puterii de stat este problema hotărîtoare în orice revoluție și cu atît mai mult în cazul revoluției socialiste, că fără dictatura proletariatului nu va putea exista nici un fel de construcție socialistă. În numeroasele sale lucrări consacrate apărării și îmbogățirii creatoare a indicațiilor lui Marx și Engels despre statul perioadei de tranziție de la capitalism la comunism, el a elaborat o teorie multilaterală și închegată privind menirea istorică și sarcinile revoluționare ale puterii clasei muncitoare. V. I. Lenin a accentuat în mod deosebit că rolul statului proletar nu se reduce numai la înfrîngerea forțelor și tradițiilor vechii societăți: „... paralel cu această problemă — scrie el — se impune tot atît de inevitabil, și pe măsură ce înaintăm se impune tot mai mult, problema, mai esențială, a construcției comuniste pozitive, a creării unor noi relații economice, a unei noi societăți" [1].

[1] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 29, p. 403.

În concepția leninistă, traducerea în viață a acestei sarcini este de neconceput fără asigurarea conducerii de către stat a operei de construcție, fără exercitarea de către acesta a unei funcții economico-organizatorice.

Nu este, deci, întîmplător faptul că problema necesității și menirii dictaturii proletariatului, în general, și cea a rolului economic al statului proletar în făurirea socialismului și comunismului, în particular, s-a aflat întotdeauna și se află și astăzi în centrul luptei ideologice dintre marxismul revoluționar, pe de o parte, și diversele variante ale ideologiei burgheze — inclusiv revizionismul — pe de altă parte.

Tezele oportuniste de mult învechite ale lui Karl Kautsky, Vandervelde și ale celorlalți fruntași ai Internaționalei a II-a — demascate și zdrobite la timpul său de către V. I. Lenin — au fost reeditate în zilele noastre și sînt propagate cu un deosebit zel de către un șir întreg de „teoreticieni" pseudo-socialiști, antimarxiști declarați sau nedeclarați. Începînd cu Kautsky — junior — care în numele așa-zisului „socialism democratic" înalță osanale statului burghez și cheamă la organizarea unor cruciade împotriva țărilor în care a triumfat dictatura proletariatului — și sfîrșind cu cei care susțin ideea absurdă a „socialismului fără stat", o îndeletnicire principală a tuturor renegaților socialismului științific este încercarea falimentară de a infirma învățătura marxist-leninistă despre locul și rolul statului socialist în înfăptuirea noii economii.

Cadrul restrîns al articolului de față nu ne permite să intrăm în analiza întregii complexități a problemei discutate. Ne vom referi, deci, mai ales la un singur aspect, și anume la necesitatea conducerii centralizate de către stat a economiei socialiste. Contestînd această necesitate, revizioniștii contemporani o prezintă în mod denaturat ca fiind străină de cerințele democrației; pentru ei conducerea centralizată de către stat a economiei socialiste și democrația s-ar afla într-o contradicție de neîmpăcat, a cărei „rezolvare" — prin lichidarea statului — ar condiționa în principal posibilitatea progresului neîncetat al operei de construcție economică și culturală.

★

Mai întîi se cere subliniat că, atunci cînd este vorba de statul *capitalist*, de intervenția acestuia în economie, ea este mult lăudată de revizioniști și apreciată de ei drept un factor pozitiv, *progresist*, care nu numai că ar fi încetat de a servi interesele de clasă ale burgheziei, dar ar favoriza chiar afirmarea treptată în viața economică și socială a elementelor... *socialiste* ! Robert Mossé, de pildă, pune semn de egalitate între socialism și asemenea măsuri ale statului burghez contemporan, cum sînt naționalizările efectuate în folosul marelui capital sau unele reforme parțiale aplicate pe tărîmul securității sociale etc. [1]. Alături de el, se numără și o serie întreagă de alți ideologi burghezi — adepți ai unui astfel de „socialism", pe deplin acceptabil pentru capitaliști.

---

[1] Vezi Robert Mossé, *Les problèmes institutionnels de choix d'un régime économique et social*, în *La Revue Socialiste*, nr. 100/1956, p. 311.

În realitate, însă, exercitarea de către statul burghez a unor atribuții economice nu afectează cu nimic natura orînduirii existente. „Statul modern, indiferent de forma sa — arată Engels — este o mașină în esență capitalistă, este statul capitaliștilor, capitalistul colectiv ideal. Cu cît preia proprietatea mai multor forțe de producție, cu atît mai mult devine un adevărat capitalist colectiv, cu atît exploatează mai mulți cetățeni. Muncitorii rămîn muncitori salariați, proletari. Relațiile capitaliste nu sînt suprimate, ci, dimpotrivă, ajung la paroxism" [1]. Capitalismul monopolist sau monopolist de stat — a demonstrat Lenin la rîndul său — nu reprezintă decît *pragul* socialismului, creînd doar *premisele* obiective ale acestuia. În ciuda măsurilor economice ale statului imperialist, accentua el, „rămînem totuși în cadrul *capitalismului*, ce-i drept într-un nou stadiu al lui, dar fără îndoială în cadrul capitalismului. „Apropierea" dintre un *asemenea* capitalism și socialism trebuie să fie pentru adevărații reprezentanți ai proletariatului un argument în favoarea apropierii, ușurinței, posibilității de înfăptuire, urgenței revoluției socialiste, și nicidecum un argument în favoarea unei atitudini îngăduitoare față de negarea acestei revoluții și față de reprezentarea în culori trandafirii a capitalismului, lucru cu care se îndeletnicesc toți reformiștii" [2].

Atunci cînd este vorba de statul *socialist* — și acest lucru este de asemenea extrem de semnificativ — revizioniștii își schimbă brusc aprecierile în chestiunea intervenției statului în relațiile social-economice; pe ei îi supără deosebit de mult funcția economico-organizatorică a statului socialist, pe care o consideră un fenomen negativ, *retrograd* și o etichetează cu dispreț drept „birocratism", „monopolism", „etatism" ș.a.m.d. De exemplu, renegatul Zivko Topalovici caută să înfățișeze conducerea de către stat a economiei în U.R.S.S. ca și cum ar fi ceva cu totul opus democrației [3] iar un alt social-democrat de dreapta, S. Schwartz, încearcă să ne convingă de o pretinsă „influență mortală" a centralismului în viața economică [4].

Principiul conducerii centralizate, de către stat, a economiei socialiste este ținta unei critici repetate și în cadrul programului U.C.I., după care „statul nu reprezintă de loc instrumentul principal al construcției socialiste", ci, dimpotrivă, funcția economică a acestuia — calificată drept „etatism birocratic" — ar duce în cele din urmă la „un fel specific de restaurare a formelor *capitalismului de stat*".

Absurditatea acestei formule, precum și a „argumentării" ei prin pretinsele tendințe ale statului perioadei de trecere de a deveni independent și de a se impune ca o forță deasupra societății, este evidentă. Întrucît în țările socialiste puterea se află în mîinile clasei muncitoare, aliată cu cele mai largi mase populare — deci, în mîinile majorității covîrșitoare a societății — atunci cum se poate vorbi despre un proces de înstrăinare a statului de societate, ca un fenomen chipurile inerent dictaturii proleta-

---

[1] Fr. Engels, *Anti-Dühring*, Ed. P.M.R., 1952, p. 328.

[2] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 25, p. 436.

[3] Vezi *La Revue Socialiste*, nr. 114/1958, p. 199.

[4] Vezi S. Schwartz, *La réforme de l'économie soviétique, Prisonniers du centralisme*, în *loc. cit.*, nr. 108/1957, p. 36.

riatului? Sau, mai departe, cum se poate afirma că mijloacele de producţie deţinute de statul socialist — bunuri care reprezintă, deci, proprietatea întregului popor muncitor — ar putea genera relaţii de tipul celor ale capitalismului de stat? Cu alte cuvinte, oamenii muncii — stăpînii mijloacelor de producţie — s-ar putea exploata pe ei înşişi?

A vorbi despre un caracter pretins „socialist" al măsurilor luate de statul capitalist şi a caracteriza, în acelaşi timp, conducerea dezvoltării economice de către statul socialist drept „capitalism de stat", pierzînd astfel din vedere tocmai criteriul esenţial: *natura de clasă* radical opusă, precum şi rolul fundamental deosebit al celor două tipuri de stat, înseamnă a părăsi poziţiile marxism-leninismului şi a nu ţine seama de învăţămintele îndelungatei experienţe practice, dobîndite de toate ţările sistemului socialist mondial.

Această experienţă demonstrează în mod convingător că asigurarea conducerii de către stat, centralizate, a vieţii şi dezvoltării economice în socialism, nu este determinată de dorinţe subiective, ci reprezintă o *necesitate* imperioasă ce decurge din cerinţele *obiective* ale dezvoltării vieţii materiale a societăţii.

Trebuie să avem în vedere, mai întîi, faptul că producţia modernă are un caracter profund *social*. Gradul de maturitate al forţelor de producţie şi al diviziunii actuale a muncii presupune uzine în care colaborează mii şi chiar zeci de mii de lucrători, cooperarea întreprinderilor, îmbinarea tot mai strînsă a diverselor ramuri ale economiei naţionale.

În societatea socialistă caracterul social al producţiei se accentuează la maximum, dobîndind totodată o funcţie şi o semnificaţie obiectivă calitativ diferită. Datorită concordanţei ce se creează între mijloacele de producţie aflate în proprietatea socialistă şi caracterul social al producţiei, acesta din urmă nu se mai impune ca „o lege a naturii, oarbă, violentă şi nimicitoare"[1], ci reprezintă un factor a cărui folosire conştientă asigură progresul continuu al economiei, al ştiinţei şi tehnicii. Apare astfel posibilă şi, în acelaşi timp, necesară conducerea socială, de stat, pe care o cere avîntul marii producţii mecanizate şi împletirea ramurilor sale într-un tot economic unitar. Iată de ce încă Marx şi Engels au dus o luptă necruţătoare împotriva proudhoniştilor, bakuniniştilor şi anarhiştilor de orice nuanţă — adversari înverşunaţi ai oricărei „autorităţi" în socialism, inclusiv în domeniul îndrumării producţiei sociale. Lor li s-a adresat F. Engels, cînd a scris: „Să doreşti desfiinţarea autorităţii în marea industrie, înseamnă să doreşti desfiinţarea industriei însăşi — desfiinţarea filaturii mecanice cu aburi pentru a te întoarce la roata de tors"[2]. Acelaşi lucru îl sublinia şi V. I. Lenin: „Orice mare industrie mecanizată, adică tocmai izvorul şi fundamentul material de producţie al socialismului necesită o absolută şi strictă *unitate de voinţă*..."[3]. Deci, pe măsură ce se dezvoltă marea industrie şi marea agricultură, însăşi condiţiile materiale ale producţiei tind să lărgească sfera de necesitate a unei „autorităţi",

[1] Vezi K. Marx, Fr. Engels, *Opere alese*, vol. II, E.S.P.L.P., 1955, p. 157.
[2] *Ibidem*, vol. I, E.S.P.L.P., 1955, p. 680.
[3] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 27, p. 252.

a unei conduceri unitare și centralizate, capabilă să asigure coordonarea întregii activități economice.

De fapt, această cerință obiectivă legată de progresul general al societății — progres caracterizat prin mersul ascendent spre marea producție mecanizată — începe să se manifeste în anumite limite și, desigur, într-o formă specifică, încă în capitalism, mai ales în stadiul său imperialist; în ultimă instanță ea a dus la fenomene de concentrare și centralizare, la crearea cartelurilor și sindicatelor capitaliste, a trusturilor și a altor monopoluri, iar apoi la apariția și dezvoltarea formelor capitalismului de stat, care caută prin mijloace variate să-și subordoneze toate compartimentele principale ale economiei, și aceasta nu numai pe scara unor țări izolate ci — în anumite direcții și trepte — chiar pe plan internațional.

Totuși, în condițiile capitalismului este *exclusă* posibilitatea conducerii *reale* a producției sociale, atît în ce privește coordonarea activității de producție la nivelul economiei naționale, cît și în privința dirijării eficiente a proceselor economice; datorită caracterului de capital al forțelor de producție sociale — inclusiv în cazul proprietăților statului burghez — cerința sus-amintită a vieții materiale rămîne în esență nesatisfăcută, rămîne doar un *țel* spre care *tinde* procesul obiectiv de dezvoltare, dar care nu poate fi atins decît în urma revoluției socialiste. Ea se lovește necontenit de consecința inerentă relațiilor de producție de tip capitalist și anume: acțiunea stihinică a legilor economice — și, îndeosebi a legii concurenței și anarhiei în producție — care se impun ca forțe oarbe, indiferent de faptul că sînt sau nu cunoscute. În capitalism nu poate exista deci o reglementare prealabilă, conștientă, a producției sociale, cu toate că gradul de dezvoltare a mijloacelor de producție o cere în mod imperios. Expresia convingătoare a acestei neputințe funciare sînt crizele economice, care își croiesc implacabil drum în economia țărilor capitaliste, în ciuda vorbăriei demagogice a apologeților orînduirii burgheze despre tot soiul de „organizări" și „reglementări" în cadrul capitalismului contemporan.

Singura soluție pentru înlăturarea anarhismului din viața economică — și, totodată, pentru crearea posibilității reale a unei adevărate conduceri a economiei naționale — este instaurarea proprietății sociale asupra mijloacelor de producție, adică punerea în concordanță a relațiilor de producție cu caracterul social al forțelor de producție. Tocmai îndeplinirea acestei sarcini reprezintă principalul element de evidențiere a rolului și însemnătății conducerii de stat centralizate a dezvoltării economice.

După cum se știe, relațiile de producție socialiste — relații de tip cu totul deosebit de cele capitaliste — nu apar și nu pot apărea în cadrul societății burgheze; revoluția socialistă începe în lipsa formelor „de-a gata" ale noii orînduiri economice. Contrar afirmațiilor revizioniste, menirea dictaturii proletariatului — ca punct de plecare a oricăror transformări în direcția socialismului — nu se reduce, pur și simplu, la eliberarea elementelor socialiste, economice și sociale, care s-ar fi dezvoltat încă în sînul vechii societăți; ea este chemată să asigure *făurirea* noului mod de producție, care nu poate lua naștere spontan, în virtutea „mersului de la sine", cu atît mai mult cu cît capitaliștii nu renunță din

proprie voinţă la puterea lor economică, iar mica producţie — extrem de întinsă în numeroase ţări — se caracterizează printr-o natură profund conservatoare. Socialismul nu poate fi decît rodul activităţii conştiente şi organizate a celor ce muncesc, în frunte cu proletariatul, condus de partidul său de avangardă; cucerind prin revoluţie puterea politică şi desfăşurînd, în noile condiţii, o luptă îndîrjită — dusă după principiul „care pe care" — clasa muncitoare trebuie să folosească statul ca pîrghie de bază în aplicarea politicii de apărare a cuceririlor revoluţionare împotriva duşmanilor interni şi externi, precum şi în pregătirea premiselor materiale şi spirituale necesare prefacerii din temelie a întregii realităţi sociale, în vederea smulgerii depline şi definitive a rădăcinilor exploatării omului de către om; aceste sarcini nu numai că nu pot fi despărţite, dar se întrepătrund şi se condiţionează între ele în cel mai înalt grad.

Principala bază materială a ofensivei împotriva vechii orînduiri este — după expresia lui Marx — „exproprierea expropriatorilor", adică socializarea principalelor mijloace de producţie aflate în mîinile capitalului.

Justa înţelegere a acestei sarcini cere să se lămurească în prealabil o problemă de primă importanţă, şi anume: în proprietatea *cui* trebuie să intre mijloacele de producţie expropriate? La această întrebare marxism-leninismul a dat de mult un răspuns ştiinţific bine cunoscut. Totuşi, este necesar ca el să fie reamintit, deoarece un şir de teoreticieni revizionişti susţin că fondatorii socialismului ştiinţific ar fi fost pentru un soi de dezvoltare socialistă caracterizată prin întemeierea unor „asociaţii de producători" şi că, prin urmare, adevărata proprietate socială ar fi nu proprietatea de stat (pe care ei o consideră în mod eronat ca fiind doar „indirect obştească"), ci proprietatea aflată sub administraţia nemijlocită a diferitelor „comunităţi de producători".

Fără îndoială că societatea socialistă nu exclude nici proprietatea de grup (cooperatistă). Experienţa istorică a ţărilor socialiste — inclusiv a ţării noastre — ilustrează clar că existenţa acestei forme a proprietăţii obşteşti este expresia căii specifice de trecere la socialism a micilor producători şi, îndeosebi, a maselor ţărăneşti.

Însă, în ce priveşte proprietatea capitalistă propriu-zisă, ea trebuie să treacă într-un fel sau altul în mîinile societăţii *în ansamblu*, în mod necesar reprezentată în socialism prin instituţia statului; numai acesta poate asigura în mod eficace apărarea şi consolidarea avuţiei publice — problemă asupra căreia documentele plenarei C.C. al P.M.R. din 9—13 iunie a.c. au insistat în mod deosebit —, precum şi folosirea principalelor mijloace de producţie în conformitate cu interesele *tuturor* celor ce muncesc. Este suficient dacă ne gîndim la faptul că, fără un centru diriguitor al producţiei sociale — cum este şi statul nostru democrat-popular, condus de partidul clasei muncitoare — nu se poate imprima o atare orientare a investiţiilor, încît să se realizeze în cel mai scurt timp posibil atît lichidarea disproporţiilor în economia naţională, pe care le lasă moştenire pretutindeni societatea capitalistă, cît şi dezvoltarea raţională şi rapidă a bazei tehnico-materiale a noii orînduiri, dezvoltare conformă cu scopul producţiei socialiste: satisfacerea nevoilor materiale şi culturale mereu crescînde ale oamenilor muncii.

Aceste idei le găsim — într-o formulare lapidară, dar explicită și categorică — încă în *Manifestul Partidului Comunist*, în care se precizează clar : „Proletariatul va folosi dominația lui politică pentru a smulge burgheziei pas cu pas, întregul capital, pentru a centraliza toate instrumentele de producție în mîinile statului, adică în mîinile proletariatului organizat ca clasă dominantă, și pentru a mări, cît se poate de repede, masa forțelor de producție" [1]. Nici ulterior nu au revenit asupra lor Marx și Engels, care au folosit de altfel noțiunea asociației de producători numai într-un *singur* sens, și anume în sensul *viitoarei societăți comuniste* complet închegate, adică al societății fără clase [2]. La rîndul său, Lenin scria : „Una din cele mai mari denaturări ale principiilor fundamentale ale puterii sovietice și o renunțare deplină la socialism este orice legalizare directă sau indirectă a proprietății muncitorilor dintr-o anumită fabrică sau dintr-o anumită profesie asupra producției lor speciale, sau dreptul lor de a slăbi sau a frîna dispozițiile puterii generale de stat" [3].

Călăuzindu-se după indicațiile clasicilor marxism-leninismului, oamenii muncii din țara noastră, conduși de partid, au folosit noua putere politică pentru a lua în stăpînire — prin actul naționalizării de la 11 iunie 1948 — principalele mijloace de producție, pentru a le transforma în proprietate de stat ca bun al întregului popor și pentru a asigura pe această bază lărgirea neîncetată a producției socialiste, în primul rînd pe calea industrializării țării, în conformitate cu cerințele legii creșterii cu precădere a producției mijloacelor de producție. Drept rezultat, într-un răstimp foarte scurt Romînia s-a transformat dintr-o țară agrară înapoiată, într-o țară industrial-agrară înaintată în progres continuu. În raport cu anul 1938, producția principalelor produse industriale pe cap de locuitor s-a ridicat în 1957 — la fontă de la 8,5 la 38,5 kg, la oțel de la 18,2 la 48,5 kg., la cărbune brut extras de la 181,2 la 395,7 kg., la țesături de bumbac de la 6,7 la 10,6 m^2, la piele de la 6,9 la 13,5 dm^2, la zahăr de la 6,1 la 10,4 kg [4]. Paralel cu creșterea producției și a productivității muncii, s-a îmbunătățit simțitor și nivelul de trai al celor ce muncesc. Succesele realizate în dezvoltarea economiei naționale se reflectă cel mai bine în indicatorul sintetic al sporirii venitului național, care în 1957 a fost cu 76% mai mare — calculat pe cap de locuitor — decît în anul 1938 [5].

Astfel, însăși realitatea infirmă cu prisosință acele păreri după care aplicarea principiului centralismului democratic ar avea o „influență mortală" asupra vieții economice, întrucît dirijarea statală — considerată izvorul tuturor lipsurilor și greutăților — ar lipsi economia socialistă de „mobilul său intern". Este însă neîndoielnic că succesele obținute în viața economică a R.P.R. ar fi fost de neconceput printr-o dezvoltare mai mult sau mai puțin spontană, lipsită de un for organizator și conducător.

---

[1] K. Marx-Fr. Engels, *Opere alese*, vol. I, E.S.P.L.P., 1955, p. 31—32.
[2] Vezi, *ibidem*, vol. II, E.S.P.L.P., 1955, p. 350.
[3] *Noi documente ale lui V. I. Lenin*, în *Scînteia*, nr. 3889 din 24 aprilie 1957.
[4] Vezi *Anuarul statistic al R.P.R.*, 1958, p. 100—101.
[5] *Ibidem*, p. 69.

Un uriaş rol organizatoric trebuie să joace şi îl joacă statul nostru în reconstruirea socialistă a agriculturii, desfăşurată conform planului cooperatist, elaborat şi preconizat de V. I. Lenin. Această schimbare revoluţionară — în cursul căreia se rezolvă sarcina dublă de atragere a micilor producători la forme socialiste de economie şi, deci, de închidere a acelor canale prin care ia naştere burghezia — nu se produce nici ea în mod automat. Dacă în orînduirea burgheză satul urmează oraşul oarecum „de la sine" — dată fiind esenţa de acelaşi tip a economiei capitaliste de la oraşe şi a gospodăriilor ţărăneşti de la sate, bazate ambele pe proprietatea privată asupra mijloacelor de producţie —, în perioada de trecere spre socialism situaţia se prezintă cu totul altfel. Datorită deosebirilor fundamentale dintre mica producţie de mărfuri şi formele socialiste de producţie, a influenţei elementelor exploatatoare de la sate, a psihologiei şi mentalităţii specifice ţăranilor cu gospodărie individuală etc., aceştia din urmă nu pot ajunge spontan pe făgaşul socialismului.

Colectivizarea agriculturii presupune, deci, o vastă muncă de creare şi de organizare a premiselor materiale necesare acestui salt în viaţa socială, precum şi o susţinută muncă politică de lămurire asupra avantajelor pe care le prezintă formele socialiste de gospodărire; totodată, în ţara noastră — după cum a subliniat tov. Gh. Gheorghiu-Dej, în expunerea făcută la ultima consfătuire pe ţară a ţăranilor şi lucrătorilor din sectorul socialist al agriculturii (aprilie 1958) — izbînda deplină a construcţiei socialiste la sate este strîns legată şi condiţionată în etapa actuală de consolidarea rezultatelor obţinute pînă acum, de întărirea economico-organizatorică a unităţilor cooperatiste deja existente [1]. Tocmai datorită muncii intense depus, în toate aceste direcţii de către partid şi statul nostru democrat-popular, s-a ajuns acolo încît spre sfîrşitul lunii august a.c., sectorul cooperatist din agricultură să înglobeze deja mai mult de jumătate din numărul total al familiilor de ţărani muncitori şi peste 54% din suprafaţa agricolă a ţării. În procesul înfăptuirii operei de transformare socialistă a agriculturii se pregătesc condiţiile cerute pentru lichidarea totală a proprietăţii capitaliste, faţă de care în momentul actual se aplică o politică consecventă de îngrădire şi eliminare.

Rolul statului nostru democrat-popular se manifestă puternic şi în domeniul organizării schimbului de mărfuri între oraş şi sat — baza economică a alianţei muncitoreşti-ţărăneşti. Datorită şi a acestei activităţi a devenit cu putinţă desfiinţarea sistemului de cote obligatorii la majoritatea produselor agricole, trecîndu-se la întregirea fondului central de stat pe calea achiziţiilor şi a contractărilor. Dezvoltarea continuă a relaţiilor de schimb între oraş şi sat a deschis ţărănimii muncitoare mari perspective de ridicare a nivelului ei de trai, a cimentat şi mai puternic alianţa între clasa muncitoare şi ţărănimea muncitoare, sub conducerea clasei muncitoare, contribuind astfel la întărirea continuă a orînduirii noastre de stat.

Caracterul ştiinţific al întregii politici economice a statului nostru democrat-popular, îndrumat de partid, rezidă în fundamentarea ei pe

[1] Vezi Gh. Gheorghiu-Dej, *Pentru consolidarea şi dezvoltarea sectorului socialist al agriculturii, pentru sporirea producţiei agricole*, Ed. politică, Buc., 1958, p. 22.

cunoașterea și folosirea în interesul construcției socialiste a legilor economice ce acționează în perioada de trecere de la capitalism la socialism.

Rolul conducător și greutatea specifică tot mai mare în țara noastră a formațiunii socialiste, determină faptul că legile specifice de dezvoltare ale acestei formațiuni exercită în prezent o influență hotărîtoare asupra ansamblului economiei naționale.

Spre deosebire de acțiunea întotdeauna spontană a legilor producției capitaliste, acțiunea acestor legi noi — care prin însăși natura lor cer o activitate conștientă din partea oamenilor, în sensul indicat de cerințele obiective ale dezvoltării vieții materiale — nu numai că nu exclude, ci, dimpotrivă, *presupune în mod obligatoriu* intervenția activă a unui centru coordonator asupra desfășurării proceselor economice. În socialism oamenii trebuie să aibă o atitudine conștientă față de legile economice, trebuie să le studieze și să țină seama de ele în acțiunea lor, să le folosească în interesul general al societății. Din această cerință se degajează de asemenea locul și însemnătatea conducerii de către stat a economiei socialiste.

Trăsătura fundamentală și conținutul hotărîtor al acestei activități — specifică și statului nostru de democrație populară — este dirijarea planificată a producției și repartiției sociale, în conformitate cu cerințele legii dezvoltării planice, proporționale, a economiei naționale și cu scopul producției socialiste : ridicarea neîncetată a bunăstării celor ce muncesc.

Conducerea planificată face cu putință dezvoltarea proporțională a tuturor ramurilor economice, precum și strînsa lor cooperare, folosirea cît mai eficace și rațională a resurselor materiale și umane ale țării, evitarea risipei și a eforturilor inutile, stabilirea și realizarea unei juste corelații între fondul de acumulare și fondul de consum al societății, în vederea reproducției socialiste lărgite etc. ; ea permite, totodată, înlăturarea fără zguduiri sau crize a eventualelor disproporții ce se pot ivi, stimulînd astfel dezvoltarea neîntreruptă a economiei naționale, potrivit posibilităților reale. Pe scurt : conducerea planificată asigură mersul armonios al întregii vieți economice, care în socialism trebuie să funcționeze — după expresia lui Lenin — „ca un ceasornic". În concepția leninistă, principala sarcină organizatorică a construcției socialiste este prin urmare „... transformarea întregului mecanism economic de stat într-o mașină economică uriașă, într-un organism economic, care să funcționeze în așa fel încît sute de milioane de oameni să se conducă după un plan unic..." [1]. Trebuie să mai adăugăm că, în condițiile actuale ale existenței sistemului socialist mondial, planificarea dezvoltării economice creează posibilitatea și a unei diviziuni raționale *internaționale* a muncii — conformă atît cu interesele fiecărei țări socialiste în parte, cît și cu interesele întregului lagăr socialist — ce se și realizează cu succes în cadrul C.A.E.R.-ului.

Iată care sînt principalii factori care fac, în mod obiectiv, necesar principiul „autorității" în producția socialistă, conducerea democratic centralizată a vieții economico-sociale. În conformitate cu această necesitate, statul proletar este chemat să îndeplinească funcția sa nouă — necunoscută

[1] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 27, p. 75.

de statele de tip vechi — şi anume : *funcţia de organizare şi conducere a economiei naţionale*, care în ţara noastră a căpătat o largă dezvoltare. „Condiţiile istorice în care s-a născut democraţia populară au permis — arată tov. Gh. Gheorghiu-Dej — ca statul nostru să-şi desfăşoare puternic, încă în prima sa fază de dezvoltare, o dată cu funcţia represivă şi de apărare, funcţia economico-organizatorică şi cultural-educativă şi să devină astfel instrumentul principal al construcţiei socialiste" [1].

Ridicîndu-se împotriva exercitării acestei funcţii de către statul proletar, revizioniştii contemporani îi opun „mecanisme democratice sociale centralizate şi descentralizate ale conducerii producătorilor înşişi". L. Tadici susţine că sistemul organizaţiilor de „autoconducere obştească" — prin care s-ar realiza aşa-zisa „democraţie nemijlocită" — dă posibilitatea „transformării funcţiilor statului în funcţii sociale" [2].

Aceste raţionamente — identice cu concepţiile anarho-sindicaliste propagate cu mulţi ani în urmă de aşa-numita „opoziţie muncitorească" din sînul P.C.U.S. — nu rezistă, însă, criticii marxiste [3].

În primul rînd, se pune întrebarea : de ce organele puterii de stat proletare — desemnate de masele muncitoare şi răspunzătoare faţă de ele — trebuie să fie excluse din sistemul „autoconducerii"? Nu există nici un temei pentru a contesta faptul că statul proletar — prin mijlocirea căruia nu un grup sau altul, ci *întregul* popor muncitor îşi exercită dreptul de proprietar asupra mijloacelor de producţie — este adevăratul purtător al intereselor fundamentale *generale* şi, deci, că numai conducerea statală a economiei poate asigura satisfacerea cerinţelor *reale* ale democraţiei socialiste. De aceea, aşa cum subliniază articolul redacţional din „Scînteia" cu privire la proiectul de program al U.C.I., tendinţa de a opune dezvoltarea democraţiei socialiste dezvoltării statului socialist, de a căuta cu orice preţ forme de conducere obştească a economiei în afara statului şi opuse lui, este falsă şi străină de marxism-leninism [4]. Această tendinţă — manifestată încă în anii 1920—1922, sub forma revendicării „opoziţiei muncitoreşti" de a convoca un „congres al producătorilor", care „să aleagă" un organ central de conducere a economiei naţionale — a fost caracterizată de Lenin drept „o primejdie politică directă pentru însăşi existenţa dictaturii proletariatului" [5].

De altfel, şi acest lucru nu este lipsit de interes, numeroase forme ale „autoconducerii producătorilor" sînt, în esenţă, şi ele — indiferent de denumirea lor — organe ale puterii de stat, însă numai organe locale. Prin urmare, adepţii „democraţiei nemijlocite" nu urmăresc în realitate decît slăbirea puterii centrale, cu toate consecinţele sale inevitabile, profund negative.

În al doilea rînd, chiar şi în cazul cînd anumite atribuţii economice ale statului sînt trecute în competinţa unor organizaţii obşteşti propriu-

---

[1] *Congresul al II-lea al P.M.R.*, E.S.P.L.P., Bucureşti, 1956, p. 44.

[2] L. Tadici, *L'Etat et la société*, în *Questions actuelles du socialisme*, nr. 45/1957, p. 37.

[3] Vezi în acest sens şi G. Glezerman, B. Ukrainţev, *Socialismul şi statul*, în *Probleme ale păcii şi socialismului*, nr. 1/1958, p. 28.

[4] *Cu privire la proiectul de program al Uniunii Comuniştilor din Iugoslavia*. Ed. politică, Bucureşti, 1958, p. 30.

[5] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 32, p. 241.

zise, această măsură nu duce prin sine însăși la încetarea caracterului politic, statal, al atribuțiilor respective. Dispariția statului și a funcțiilor sale — inclusiv a celei economico-organizatorice — nu poate fi forțată prin nici un fel de mijloace artificiale.

Indiferent dacă revizioniștii vor sau nu, împrejurările perioadei de trecere de la capitalism la socialism, și apoi ale dezvoltării societății socialiste —împrejurări în care continuă să existe clase sociale și, o dată cu ele, politica, ca expresie a raporturilor de clasă — nu numai că fac în mod imperios necesară o conducere centralizată a economiei naționale, dar impun cu aceeași stringență, ca această conducere să aibă un caracter statal, să fie exercitată prin intermediul statului, să fie pătrunsă de un profund caracter politic.

Trebuie să avem în vedere faptul că socialismul nu este decît faza inferioară a societății comuniste și, în consecință, el poartă încă în multe privințe amprentele societății vechi, din care a luat naștere. În socialism se mai mențin deosebiri esențiale între clasele prietene — muncitorii și țăranii, între munca fizică și cea intelectuală, între națiuni; stadiul atins de dezvoltarea forțelor sociale de producție, precum și gradul insuficient de maturizare a conștiinței oamenilor, impun în mod obiectiv aplicarea sistemului de repartiție după cantitatea și calitatea muncii prestate. Din aceasta derivă și obligativitatea evidenței stricte și a celui mai riguros control asupra cuantumului de muncă și de consum al fiecărui lucrător, sarcina de a asigura — la nevoie chiar prin metode de constrîngere — respectarea întocmai a principiului socialist de retribuție, apărarea proprietății socialiste.

Numai în comunismul deplin, adică în condițiile cînd nu vor mai exista clase și națiuni, și nici deosebiri esențiale dintre munca fizică și cea intelectuală, cînd se va putea trece la principiul repartiției „după nevoi", căci munca va deveni pentru oameni o primă necesitate vitală, iar activitatea lor va fi atît de productivă încît va exista un adevărat belșug de produse, numai atunci funcția economico-organizatorică își va pierde natura statală, transformîndu-se într-o funcție pur obștească, de administrare a bunurilor sociale și de dirijare a proceselor de producție [1].

Ceea ce se cere subliniat însă, este că transformarea amintită nu implică micșorarea importanței acestei funcții ca atare, că nici după dispariția statului — în urma înlăturării pericolului agresiunii imperialiste — nu va înceta necesitatea conducerii centralizate a producției sociale. V. I. Lenin a arătat acest lucru, accentuînd că aparatul prin care se exercită sarcinile economico-organizatorice ale statului își va păstra un loc trainic și în comunism; acest aparat — spunea el — „...e menit să crească, să se dezvolte și să se întărească, cuprinzînd întreaga activitate principală a societății organizate" [2].

În lumina indicației leniniste, apare și mai evident caracterul profund greșit și dăunător al desconsiderării anarhiste a principiului centralismului democratic în îndrumarea vieții economice, desconsiderare „argumentată"

[1] Vezi Fr. Engels, *Anti-Dühring*, ed. a II-a, Ed. P.M.R., 1952, p. 330.
[2] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 27, p. 394.

de regulă prin necesitatea luptei împotriva birocratismului. Este însă limpede că în lipsa unui centru planificator al dezvoltării economice, aceasta ar ajunge să fie subordonată forţelor stihinice, generatoare de haos al pieţii, iar colaborarea tovărăşească şi ajutorul reciproc între întreprinderile socialiste ar ajunge să fie înlocuite prin vechea metodă a concurenţei capitaliste. S-ar instaura astfel o domnie a spontaneităţii care — avînd în perioada de trecere o bază socială proprie şi anume: sectorul capitalist şi al micii producţii de mărfuri — ar servi elementelor duşmănoase în vederea intensificării activităţii lor; pînă la urmă, lucrurile ar ajunge chiar acolo încît s-ar ivi pericolul real al falimentului în opera de construire a socialismului şi al restabilirii vechilor stări de fapt.

Descentralizarea excesivă şi promovarea concurenţei de tip capitalist între întreprinderi ar avea nu numai urmări pur economice. Punerea pe prim plan a intereselor imediate de grup în raport cu interesele generale *de clasă* ale muncitorilor, nu ar putea să nu ducă la *subminarea unităţii clasei muncitoare* — deţinătoarea puterii de stat — şi, deci, *la slăbirea însăşi a dictaturii proletariatului.* Iar într-o ţară multinaţională ar apare inevitabil şi tendinţe *naţionalist-şovine*, de asemenea extrem de periculoase.

Cerinţa pe deplin justificată a luptei împotriva birocratismului — plagă moştenită de la regimul capitalist şi nicidecum produsă de sistemul dictaturii proletariatului, aşa cum caută să insinueze revizioniştii — nu poate fi şi nu trebuie concepută deci prin „descentralizare", în sensul slăbirii sau chiar al lichidării funcţiilor economice ale statului. Prin această luptă — necesară şi obligatorie — Lenin înţelegea studierea temeinică a experienţei practice a maselor, stimularea iniţiativei şi activităţii lor creatoare, atragerea tot mai largă a celor ce muncesc la conducerea şi rezolvarea treburilor obşteşti. „Principiul democratic de organizare — spune Lenin — ... înseamnă că fiecare om din masă, fiecare cetăţean trebuie să fie pus în astfel de condiţii, încît să poată participa şi la discutarea legilor statului, şi la alegerea reprezentanţilor săi, şi la aplicarea legilor statului" [1].

Centralismul proletar satisface întru totul aceste cerinţe, avînd deci un profund caracter democratic. În conformitate cu conţinutul său de clasă, el are pretutindeni un mod de organizare radical opus organizării birocratice, un mecanism de funcţionare chemat nu să stînjenească ci, dimpotrivă, să *înlesnească* participarea nemijlocită şi decisivă a celor ce muncesc în exercitarea funcţiilor statului, inclusiv în ce priveşte exercitarea atribuţiilor economice.

Fiind determinată de o serie de factori specifici, structura concretă a acestui mecanism poate să difere de la o ţară socialistă la alta. În Polonia, de pildă, participarea directă a muncitorilor pe linia conducerii producţiei sociale se realizează, printre altele, în cadrul unor consilii muncitoreşti; menirea acestora este să-şi dea aportul în lupta pentru gospodărirea mai chibzuită a utilajului, materiilor prime şi forţei de muncă, pentru întărirea disciplinei, pentru combaterea furturilor şi abuzurilor, pentru îmbunătăţirea condiţiilor de lucru etc., sprijinind astfel — în colaborare cu orga-

[1] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 27, p. 196.

nele sindicale și sub îndrumarea organizațiilor de partid — administrația întreprinderilor [1]. Dar consiliile muncitorești nu reprezintă nicidecum singura formă posibilă a conducerii democratice, la nivelul unităților de producție. Comuniștii polonezi au combătut părerea potrivit căreia în țările socialiste unde o astfel de formă nu există, clasa muncitoare ar fi lipsită de instrumentul de conducere a întreprinderilor sale și a economiei naționale. „Un asemenea instrument — sublinia tovarășul V. Gomulka, referindu-se la experiența altor țări socialiste, cît și a Poloniei înseși din primii ani de construcție socialistă — îl pot constitui tot atît de bine sindicatele și comitetele de întreprindere, investite cu drepturi corespunzătoare" [2].

Astfel, în Uniunea Sovietică, potrivit „Regulamentului cu privire la drepturile comitetelor sindicale de fabrică, de uzină și locale" (elaborat de către Consiliul central al sindicatelor și aprobat printr-un Decret al Prezidiului Sovietului Suprem al U.R.S.S.), acestea își spun cuvîntul la elaborarea planurilor de producție și de construcții capitale (inclusiv în ce privește obiectivele social-culturale); încheie în numele salariaților contractele colective și controlează executarea lor; împreună cu administrația aprobă devizul de folosire a mijloacelor din fondul întreprinderii; ascultă dări de seamă din partea lucrătorilor din conducere privind problemele îndeplinirii planului, ale condițiilor de muncă etc.; participă la încadrarea muncitorilor și funcționarilor în tabelele de salarizare; avizează concedierile; înfăptuiesc asigurările sociale de stat; conduc munca consfătuirii de producție cu activitate permanentă — o formă nouă de antrenare a muncitorilor și funcționarilor la conducerea producției ș.a.m.d. [3]. Iar muncitorii din țara noastră iau parte la organizarea și conducerea producției de asemenea prin mijlocirea sindicatelor, prin consfătuirile de producție — în cadrul cărora se discută și se adoptă hotărîri în legătură cu toate problemele vitale ale întreprinderilor — prin contractele colective și prin întrecerea socialistă, prin diversele conferințe pe țară, pe regiuni sau raioane ș.a.m.d. „Superioritatea orînduirii noastre de stat asupra orînduirii de stat capitalisto-moșierești se află în faptul — după cum accentua tovarășul Gh. Gheorghiu-Dej, în raportul prezentat la cel de-al II-lea Congres al P.M.R. — că ea organizează participarea maselor celor mai largi la viața politică a țării, stimulează inițiativa și energia uriașă a poporului, nesecatul izvor de talente și aptitudini pe care capitalismul le strivește și le înăbușe" [4]. Toate acestea fac ca oamenii muncii să se simtă adevărații stăpîni ai mijloacelor de producție, fără a se considera „roboți" — cum îi califică „socialistul" francez Pierre Rimbert [5] — și nici simpli „realizatori de planuri", cum îi numește cu o ironie calomniatoare un alt teoretician revizionist.

---

[1] Vezi *Hotărîrea plenarei a IX-a a C.C. al Partidului Muncitoresc Unit Polonez cu privire la situația și sarcinile principale ale partidului*, în *Lupta de clasă*, nr. 6/1957, p. 88.

[2] V. Gomulka, *Problemele fundamentale ale politicii partidului*, în *Kommunist*, nr. 7/1957, trad. rom., p. 59.

[3] Vezi *Munca* din 24 iulie 1958.

[4] *Congresul al II-lea al P.M.R.*, E.S.P.L.P., București, 1956, p. 45.

[5] Vezi, Pierre Rimbert, *Quelle est la signification du XXe Congrès du Parti Communiste de l'Union Soviétique*, în *La Revue Socialiste*, nr. 101/1956, p. 369.

Revizioniştii caută să treacă sub tăcere faptul că partidele comuniste şi muncitoreşti din ţările socialiste se călăuzesc neabătut după indicaţia lui Lenin, care a subliniat în mod deosebit că centralismul democratic nu are şi nu poate avea nimic comun cu birocratismul şi şablonarea.

În repetate rînduri Lenin a atras atenţia asupra faptului că eficacitatea unei conduceri centralizate este condiţionată de cunoaşterea şi folosirea deplină a posibilităţilor locale, cît şi de efortul maxim al fiecărui individ în parte, cerînd în consecinţă stimularea continuă a iniţiativei de jos. „Un centralism înţeles în sens cu adevărat democratic — scria Lenin — presupune posibilitatea ... unei dezvoltări depline şi nestînjenite nu numai a particularităţilor locale, ci şi a iniţiativei locale, posibilitatea unei diversităţi de căi, metode şi mijloace de înaintare spre ţelul comun" [1].

Într-adevăr, experienţa tuturor ţărilor lagărului socialist a demonstrat că nu există şi nici nu pot exista reţete de-a gata, universal valabile, în ce priveşte metodele concrete de aplicare a principiului centralismului democratic, precum şi că formele organizatorice şi atribuţiile diverselor organe ale puterii de stat proletare nu au o existenţă rigidă, încremenită; ele depind de anumite împrejurări specific naţionale şi de stadiul de dezvoltare al construcţiei comuniste, de evoluţia forţelor şi raporturilor de clasă, de creşterea conştiinţei socialiste a maselor, de pregătirea cadrelor de conducere în diferitele verigi — mai ales în cele de jos — ale aparatului de stat, precum şi de alte condiţii concrete ale perioadei de trecere de la capitalism la comunism.

Acest lucru se vădeşte clar în îndelungata practică istorică a ţărilor socialiste, în cadrul cărora traducerea în viaţă a principiului centralismului democratic s-a înfăptuit în trecut şi se realizează şi astăzi în forme şi metode variate, corespunzătoare împrejurărilor naţionale date şi cerinţelor ridicate de etapele succesive ale transformărilor revoluţionare. Astfel, în U.R.S.S., în primii ani după victoria Marii Revoluţii Socialiste din Octombrie, au fost create organe ale conducerii de stat cum sînt: Consiliul superior al economiei naţionale şi Consiliile locale ale economiei naţionale, Comisia de stat a planificării şi organele locale de planificare — organe de evidenţă şi de control, care au făcut faţă cu succes sarcinilor primei faze a construcţiei economice. Atunci, însă, cînd perioada de refacere a luat sfîrşit şi s-a putut trece la industrializarea socialistă a ţării, noile probleme au impus folosirea unor noi metode de conducere economică. Au luat fiinţă comisariate ale poporului — iar ulterior ministere —, precum şi departamente şi direcţii generale, toate specializate pe ramuri de producţie. Cu ajutorul acestor forme de conducere, eforturile au putut fi concentrate şi îndreptate spre construcţiile gigantice, necesare creării într-un ritm rapid a ramurilor hotărîtoare ale industriei, spre asigurarea unei repartiţii raţionale a forţelor de producţie pe teritoriul ţării

[1] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 27, p. 192.

prin accelerarea dezvoltării economice a regiunilor înapoiate, spre pregătirea unei adevărate armate de specialiști — ingineri, tehnicieni și alți organizatori ai producției, capabili să imprime un progres tehnic neîntrerupt. Dezvoltarea impetuoasă a economiei naționale a făcut, însă, ca aceasta să capete proporții imense : pe teritoriul U.R.S.S. sînt răspîndite astăzi peste 200.000 de întreprinderi industriale și peste 100.000 de șantiere de construcție, a căror îndrumare operativă nu mai putea fi asigurată pe baza vechiului sistem de organizare a conducerii economice. Totodată, barierele departamentale au dus la perturbarea legăturilor normale de producție între întreprinderi — situate în același oraș sau aceeași regiune economică, dar ținînd de ministere diferite — la gospodărirea insuficient de rațională a resurselor materiale și tehnice, la transporturi inutile, la folosirea neproductivă a unui mare număr de ingineri și tehnicieni ocupați cu munci administrative, la tărăgăneli în rezolvarea unei serii de probleme importante privind producția ș.a.m.d. Lichidarea tuturor neajunsurilor amintite era cu atît mai importantă, cu cît îndeplinirea sarcinilor mărețe puse în fața poporului sovietic de către Congresul al XX-lea al P.C.U.S. — și anume : de a ajunge și întrece, într-un termen istoric scurt, principalele țări capitaliste, în ce privește producția pe cap de locuitor — presupune exploatarea mai completă a rezervelor interne ale economiei naționale a U.R.S.S., mobilizarea și mai largă a inițiativei și energiei creatoare a maselor populare.

Toate acestea au impus necesitatea trecerii la noi forme de dirijare a activității economice. De aceea, potrivit prevederilor legii cu privire la perfecționarea continuă a organizării conducerii industriei și construcțiilor — votată în mai 1957 de către cea de-a 7-a sesiune a Sovietului Suprem al U.R.S.S. —, conducerea pe ramuri de producție a fost înlocuită printr-o conducere organizată conform criteriului teritorial și exercitată pe baza consiliilor economiei naționale, înființate pe regiuni economico-administrative.

Semnificația acestor măsuri a fost formulată în însuși textul legii. Realizarea lor „..... înseamnă o etapă nouă în înfăptuirea principiului leninist al centralismului democratic în conducerea construcției economice, în întărirea continuă a planificării pe scara întregii țări, creînd totodată posibilitatea de a îmbina just conducerea de stat centralizată a economiei cu dezvoltarea inițiativei organelor republicane și locale, cu sporirea drepturilor și a răspunderii lor, cu participarea și mai activă a maselor largi muncitoare la conducerea producției [1]. Iar pentru a elimina posibilitatea oricăror interpretări false — ce s-au încercat în presa burgheză mai ales în perioada în care măsurile proiectate au fost încă în faza discuției publice prealabile — tovarășul N. S. Hrușciov a spus răspicat : „Noi nu am renunțat și nu intenționăm să renunțăm la principiul leninist în domeniul conducerii economiei naționale... Economia Uniunii Sovietice este organizată pe baza planificării centralizate,

[1] N. S. Hrușciov, *Cu privire la perfecționarea continuă a organizării conducerii industriei și construcțiilor*, E.S.P.L.P., București, 1957, p. 88.

ceea ce permite să fie dezvoltată cu succes marea producţie industrială şi agricolă, să fie dirijată în vederea unui scop precis şi să fie condusă raţional" [1].

În domeniul conducerii economice, în ultimul timp s-au efectuat reorganizări importante — corespunzătoare situaţiei specifice fiecărei ţări — şi în Cehoslovacia, Bulgaria, Polonia, R.D. Germană etc. Dar, aşa cum au subliniat tovarăşii A. Novotny [2], T. Jivkov [3] şi ceilalţi conducători ai partidelor frăţeşti, natura acestor schimbări este comună, identică cu cea a măsurilor luate în U.R.S.S.

Împletirea mai consecventă a necesităţii conducerii unitare şi coordonate a întregii activităţi economice cu stimularea iniţiativei de jos, locale şi cu larga dezvoltare a activităţii creatoare a celor ce muncesc, a devenit la un moment dat o sarcină de prim rang şi pentru ţara noastră. După cum se ştie, tocmai realizarea acestor cerinţe ale vieţii a constituit scopul şi semnificaţia ansamblului cunoscut de măsuri, iniţiate de plenara din 27—29 decembrie 1956 a C.C. al P.M.R., în conformitate cu directivele celui de-al II-lea Congres al Partidului. „.... Partidul — spunea tov. Gheorghe Gheorghiu-Dej, referindu-se la indicaţiile plenarei — aplică cu fermitate principiul leninist al centralismului democratic, care îmbină necesitatea unei conduceri unitare şi coordonate, fără de care e cu neputinţă construirea socialismului, cu larga dezvoltare a iniţiativei şi activităţii creatoare a maselor" [4].

Trebuie subliniat, că hotărîrile adoptate la noi pe tărîmul formelor şi metodelor conducerii economice, referitoare la lărgirea atribuţiilor sfaturilor populare şi ale conducerilor de întreprinderi socialiste, la îmbunătăţirea şi simplificarea sistemului de planificare etc., nu caută să înlăture decît centralismul *excesiv* — determinat de anumite condiţii obiective, în prezent deja depăşite. De fapt, prin măsurile luate — care au determinat un adevărat avînt al iniţiativei organelor inferioare ale puterii de stat şi ale administraţiei economice, precum şi al participării active a celor ce muncesc în soluţionarea numeroaselor probleme obşteşti — s-au creat condiţiile necesare cunoaşterii mai amănunţite a resurselor şi ale folosirii mai depline a posibilităţilor locale, pe care se fundamentează planificarea şi organizarea *ştiinţifică* a oricărei activităţi economice; deci, conducerea de către stat a vieţii economice a devenit *mai* viguroasă şi *mai* eficace.

De aici reiese în mod limpede că dirijarea planificată şi centralizată a economiei nu numai că nu împiedică lărgirea democraţiei socialiste, ci, dimpotrivă, o implică în mod obligatoriu.

---

[1] N. S. Hruşciov, *Cu privire la perfecţionarea continuă a organizării conducerii industriei şi construcţiilor*, E.S.P.L.P., Bucureşti, 1957, p. 80.

[2] Vezi A. Novotny, *Raportul de activitate al C. C. al P.C.C. la Congresul al XI-lea şi principalele sarcini actuale*, în *Kommunist*, nr. 9/1958, trad. rom,, p. 120.

[3] Vezi T. Jivkov, *Raportul de activitate al C.C. al P.C.B., prezentat la Congresul al VII-lea al partidului*, în *Kommunist*, nr. 8/1958, trad. rom., p. 91.

[4] Gh. Gheorghiu-Dej, *Pentru înflorirea patriei şi bunăstarea poporului, pentru pace şi socialism*, E.S.P.L.P., 1957, p. 25—26.

Practica vine deci să infirme și pe această cale raționamentele revizioniste despre pretinsa „opoziție" dintre centralism și democrația socialistă — două laturi *inseparabile* ale unuia și aceluiași principiu, care se presupun și se completează reciproc.

★

În concluzie, centralismul democratic este, și va trebui să fie și în viitor, principiul călăuzitor al organizării statului democrat-popular și al conducerii economiei naționale. Principala chezășie a respectării lui consecvente este întărirea continuă a rolului conducător al partidului clasei muncitoare — singurul în stare să imprime activității tuturor organelor de stat și organizațiilor obștești o orientare, o acțiune pe deplin unitară, corespunzătoare cerințelor progresului social și aspirațiilor celor ce muncesc și, totodată, să îndrepte eforturile creatoare ale celor mai largi mase populare spre același țel comun : construirea socialismului și comunismului.

О ХОЗЯЙСТВЕННО-ОРГАНИЗАТОРСКОЙ ФУНКЦИИ СОЦИАЛИСТИЧЕСКОГО ГОСУДАРСТВА

КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ

В введении автор подчеркивает, что в идеологической борьбе между революционным марксизмом и различными вариантами буржуазной идеологии (включая ревизионизм) по вопросу необходимости диктатуры пролетариата, вообще, и ее хозяйственной роли, в частности, центральное место занимает вопрос о том, что пролетарское государство призвано быть главным орудием построения социализма и коммунизма.

В статье подробно анализируются факторы, обусловливающие объективную необходимость централизованного руководства государством экономической жизнью страны в переходный период от капитализма к коммунизму, а именно: а) общественный характер современного производства, достигающий максимума при социализме; б) задачи по созданию нового способа производства который не может возникнуть стихийно в рамках буржуазного общества, в специфику действия экономических законов социализма, в особенности закона плапомерного (пропорционального) развития народного хозяйства, не только исключающего, но, наоборот, требующего активного вмешательства координирующего центра в развитие экономических процессов. Этим требованиям, главным образом, и отвечает хозяйственно-организаторская функция социалистического государства.

Опираясь на изучение практического опыта социалистических стран, автор подчеркивает, что ревизионистские попытки обнаружить

якобы существующее „противопоставление" этой функции развитию социалистической демократии, попытки отыскать, любой ценой, формы общественного руководства социалистической экономикой, находящиеся вне государства и противопоставленные ему, ничем не оправдываются. Во-первых, органы пролетарской государственной власти выдвигаются рабочими массами и ответственны перед ними; пролетарское государство, при помощи которого трудящиеся массы осуществляют свое право на средства производства, является подлинным выразителем основных общественных интересов, и, следовательно, только государственное руководсто хозяйством может обеспечить удовлетворение реальных требований социалистической демократии. Во-вторых, даже в тех случаях, когда некоторые функции хозяйственной деятельности государства переходят в собственную компентенцию общественных организаций, в условиях переходного периода, а впоследствии, в условиях развития социалистического общества, это не ведет само по себе к исчезновению политического, государственного характера соответствующих функций. Государство и его функции не могут исчезнуть принудительно, искусственным путем.

Далее, в статье показываются крайне вредные экономические и политические последствия анархического пренебрежения принципом демократического централизма в руководстве хозяйственной жизнью, подчеркивается, между прочим, что выдвижение на первый план групповых, местнических интересов не может не привести к подрыву единства рабочего класса и, следовательно, самой диктатуры пролетариата. Поэтому вполне оправданное требование борьбы против бюрократизма не следует понимать как ослабление или даже ликвидацию экономических функций социалистического государства, а как обеспечение широкого привлечения трудящихся для осуществления этих функций, путем создания определенной организационной формы.

Как доказывает опыт Румынской Народной Республики и остальных социалистических стран, государственное плановое руководство хозяйством не только не препятствует расширению социалистической демократии, но, наоборот, обязательно требует ее. Автор подчеркивает, что, несмотря на конкретные формы и методы их переплетения, существующие в различных социалистических странах, а также в последовательных этапах революционных преобразований, централизм и демократия — две нераздельные стороны одного и того же принципа, которые предполагают и дополняют друг друга.

В заключение показано, что главным залогом последовательного соблюдения этого принципа является постоянное усиление руководящей роли партии рабочего класса; только она способна придать деятельности всех государственных органов и общественных организаций вполне единое направление, соответствующее требованиям социального прогресса и чаяниям трудящихся и, одновременно, направить творческие усилия самых широких народных масс к одной и той же общей цели—строительству социализма и коммунизма.

LA FONCTION ÉCONOMIQUE ET D'ORGANISATION DE L'ÉTAT SOCIALISTE

RÉSUMÉ

L'auteur souligne dans l'introduction que la place centrale que le problème de la nécessité de la dictature du prolétariat, en général, et celui du rôle économique qui revient à cette dictature, en particulier, occupent dans la lutte idéologique entre le marxisme révolutionnaire et les diverses variantes de l'idéologie bourgeoise (y compris le revisionnisme) est reliée au fait que l'Etat prolétarien est destiné à être le principal instrument en vue de l'édification du socialisme et du communisme.

L'article analyse en détail les facteurs qui imposent *de manière objective* une direction de la vie économique centralisée par l'Etat, dans la période de passage du capitalisme au communisme, à savoir : *a*) le caractère *social* de la production moderne, caractère qui s'accentue au maximum dans le socialisme, *b*) les tâches suscitées par la création du nouveau mode de production, qui ne peut apparaître au sein de la société bourgeoise et de manière spontanée, et *c*) *le caractère spécifique de l'action* des lois de l'économie socialiste — et, principalement, de la loi du développement planifié proportionnel de l'économie nationale — qui non seulement n'exclut pas, mais, au contraire, nécessite l'intervention active d'un centre coordonnateur dans le développement des processus économiques. C'est à ces exigences que répond, principalement, la fonction économique et d'organisation de l'Etat socialiste.

Se référant aux enseignements fournis par l'expérience pratique des pays socialistes, l'auteur souligne que les tentatives faites pour découvrir une prétendue « opposition » entre cette fonction et le développement de la démocratie socialiste, pour rechercher à tout prix des formes de direction publique de l'économie socialiste en dehors de l'Etat et opposées à celui-ci ne sont en rien justifiées. En premier lieu, les organes du pouvoir prolétarien d'Etat sont désignés par les masses laborieuses et sont responsables devant celles-ci ; l'Etat prolétarien — au moyen duquel le peuple laborieux tout entier exerce son droit de propriétaire sur les moyens de production — est le véritable gérant des intérêts fondamentaux *généraux* et, par conséquent, seule la direction de l'économie par l'Etat peut assurer la satisfaction des exigences *réelles* de la démocratie socialiste. En second lieu, même dans le cas où certaines attributions économiques de l'Etat passent dans la compétence de certaines organisations publiques proprement dites, dans les circonstances créées par la période de transition et ensuite par celle du développement de la société socialiste, cette mesure *ne supprime pas*, par elle-même, le caractère *politique*, *étatiste*, des attributions respectives. La disparition de l'Etat et de ses fonctions ne peut être forcée par aucune sorte de moyens artificiels.

Plus loin, l'article met en évidence les conséquences économiques et politiques profondément préjudiciables, de la déconsidération anarchique du principe du centralisme démocratique pour la conduite de la vie écono-

mique et souligne, entre autres, que si l'on met au premier plan les intérêts de groupe, les intérêts locaux, cela mène nécessairement à *subminer l'unité de la classe ouvrière* et, par conséquent, la dictature du prolétariat elle-même. C'est pourquoi, l'exigence, entièrement justifiée, de la lutte contre la bureaucratie, ne peut être conçue comme un affaiblissement ou même comme la liquidation des fonctions économiques de l'Etat socialiste, mais comme la création d'une forme d'organisation capable d'attirer de plus en plus les travailleurs à l'exercice de ces fonctions.

L'auteur relève l'expérience de notre pays de même que celle d'autres pays socialistes et démontre que la direction planifiée et centralisée de l'économie n'empêche pas l'élargissement de la démocratie socialiste mais, bien au contraire, l'exige. Il souligne que, malgré les différences qui peuvent exister, en ce qui concerne les formes et les méthodes de leur agencement pratique, d'un pays socialiste à l'autre ou aux étapes successives des transformations révolutionnaires, le centralisme et la démocratie socialiste sont deux côtés inséparables — qui se supposent et se complètent réciproquement — d'un seul et même principe.

La conclusion démontre que le principal garant du respect de ce principe est le *renforcement continu du rôle dirigeant du Parti de la classe ouvrière* — le seul à même d'imprimer à l'activité de tous les organismes de l'Etat et aux organisations publiques, une orientation parfaitement unitaire, correspondant aux exigences du progrès social et aux aspirations des travailleurs et, en même temps, de diriger les efforts créateurs des masses populaires les plus larges vers le même but commun : l'édification du socialisme et du communisme.

ÎN LEGĂTURĂ CU PROBLEMA CONTRADICȚIEI FUNDAMENTALE A PERIOADEI DE TRECERE DE LA CAPITALISM LA SOCIALISM

DE

MIHAIL CERNEA

Una din problemele teoretice majore, de actualitate arzătoare, ale materialismului dialectic și istoric, este cercetarea dialecticii dezvoltării sociale în perioada trecerii de la capitalism la socialism. Studierea acțiunii legii unității și luptei contrariilor în această perioadă, a felului în care ea se concretizează în mișcarea și rezolvarea contradicțiilor antagonice și a celor neantagonice ale perioadei de trecere, are o mare importanță, atît pentru practica construcției socialiste, cît și pentru elaborarea și îmbogățirea unui șir de categorii ale filozofiei marxist-leniniste.

Problema contradicțiilor perioadei de trecere și ale procesului construcției socialiste reprezintă totodată unul din cele mai importante sectoare în care revizionismul contemporan, principalul pericol în mișcarea muncitorească, își desfășoară teoriile sale antimarxiste. Acestor speculații trebuie să li se dea cea mai categorică ripostă, de pe pozițiile marxismului. Ne vom ocupa mai jos de cîteva probleme ale acestui domeniu.

Prima și cea mai importantă dintre ele este problema recunoașterii contradicției fundamentale a perioadei de trecere — antagonismul între capitalism și socialism — problema recunoașterii *existenței* ei, a caracterului ei *fundamental* și a modalităților *revoluționare* de rezolvare a ei.

Ideologii burghezi se ridică împotriva învățăturii marxist-leniniste despre clase și lupta de clasă pe care o declară învechită și infirmată de realitatea contemporană. Ei urmăresc mușamalizarea antagonismelor de clasă, refuză să vadă lupta de clasă, se străduiesc să convingă proletariatul să renunțe la lupta revoluționară împotriva claselor exploatatoare în numele unei iluzorii „comunități de interese" cu patronii etc. O expresie pregnantă a acestei poziții este contestarea contradicției fundamentale a perioadei de trecere de la capitalism la socialism, încercarea de a mușamaliza lupta de clasă înverșunată care se desfășoară în această epocă istorică.

Se știe însă — și realitatea contemporană confirmă strălucit această teză a marxismului — că lupta între capitalismul răsturnat și socialismul victorios continuă în perioada de după înlăturarea claselor exploatatoare de la cîrma țării și exproprierea lor de principalele mijloace de producție. Ea formează conținutul unei întregi epoci istorice — epoca tranziției de la orînduirea socială capitalistă la orînduirea socialistă. Clasicii marxism-leninismului au arătat că aceasta trebuie să fie, inevitabil, perioada luptei de clasă între burghezia răsturnată dar încă nenimicită și proletariatul învingător dar care abia începe construcția economică a socialismului. Ei au subliniat neîncetat caracterul *absolut* și *obiectiv necesar* al luptei între capitalism și socialism în această perioadă, în fiecare din țările care pășesc spre socialism, deci caracterul necesar al contradicției între capitalism și socialism.

Încă Marx a arătat că „între societatea capitalistă și cea comunistă se află perioada transformării revoluționare a uneia în cealaltă"[1], perioada „dictaturii revoluționare a proletariatului" asupra burgheziei răsturnate și expropriate de mijloacele de producție, perioada unei lupte acerbe între aceste două clase. Lenin a îmbogățit tezele lui Marx și Engels în această privință prin generalizarea teoretică a experienței primilor ani ai perioadei de trecere în U.R.S.S. Demascînd tezele care încercau și pe atunci să estompeze lupta de clasă și negau încă în acei ani, într-o formă sau alta, antagonismul burghezie — proletariat, Lenin a subliniat cu cea mai mare tărie inevitabilitatea luptei de clasă în perioada de trecere: aceasta, scria el, „este *și ea* o perioadă a luptei de clasă, care este inevitabilă atîta timp cît nu sînt desființate clasele și care își schimbă formele devenind, în prima perioadă după răsturnarea domniei capitalului, deosebit de înverșunată, căpătînd forme cu totul specifice"[2]. În ceea ce privește situația din țara noastră, tov. Gh. Gheorghiu-Dej a subliniat că „*atîta timp cît clasele exploatatoare nu au fost complet lichidate lupta de clasă este o lege a dezvoltării societății noastre*"[3]. Tov. Gh. Gheorghiu-Dej a arătat limpede că marxiștii nu cocoloșesc ci dezvăluie contradicțiile, că lor „*le este străină orice mușamalizare a contradicțiilor de clasă, a luptei de clasă*"[4], orice disimulare a antagonismului ireductibil, fundamental, între socialism și capitalism[5].

Categoria filozofică de „contradicție fundamentală" este o noțiune științifică, deoarece oglindește adecvat un anumit raport între contradicții și relația lor cu mișcarea fenomenului. Pentru a identifica în cadrul unui complex de contradicții ale unui proces sau fenomen, ale unei perioade

---

[1] K. Marx, F. Engels, *Opere alese în două volume*, vol. II, ed. a II-a, E.S.P.L.P., 1955, p. 26.

[2] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 29, E.S.P.L.P., p. 404.

[3] Gh. Gheorghiu-Dej, *Raportul de activitate al Comitetului Central al P.M.R. la Congresul al II-lea al Partidului*, E.S.P.L.P., 1955, p. 32.

[4] *Ibidem*, p. 33.

[5] În ceea ce privește țara noastră, încă la Congresul al V-lea, Partidul a indicat — printre contradicțiile felurite ca domeniu și amploare pe care trecerea la socialism era chemată să le rezolve — drept „*focar al tuturor contrazicerilor*", contradicția dintre burghezie și proletariat, (vezi *Documente din istoria P.C.R., 1929—1933*, E.S.P.L.P., 1956, p. 273).

istorice, care dintre ele este contradicția fundamentală, trebuie ținut seama de cîteva criterii metodologice. Dintre aceste criterii, principalele, după părerea noastră, sînt, pe scurt, următoarele :

În primul rînd, contradicția fundamentală a unui proces poate fi acea contradicție care îmbrățișează întreaga sa esență, ansamblul structurii sale și nu numai unele laturi sau aspecte ale ei.

În al doilea rînd — și aceasta decurge din trăsătura anterioară — contradicția fundamentală însoțește întreaga existență a obiectului sau procesului respectiv, se menține[1] de la începutul pînă la sfîrșitul existenței acestuia.

În al treilea rînd, contradicția fundamentală influențează în modul cel mai puternic mișcarea celorlalte contradicții, se exprimă în numeroase cazuri prin ele, iar acestea sînt, în linii principale, subordonate contradicției fundamentale, sarcinilor luptei pentru înlăturarea ei.

În al patrulea rînd, mișcarea contradicției fundamentale reprezintă îndeobște conținutul principal, motorul principal — deși nu unicul — al automișcării și dezvoltării respectivului proces.

În sfîrșit, în al cincilea rînd, contradicția fundamentală a unui proces sau a unei perioade istorice determină sensul fundamental, indică direcția, *tendința istorică* a dezvoltării procesului respectiv.

Cercetarea, în lumina acestor criterii definitorii, a antagonismului între capitalism și socialism în perioada de trecere, ne ajută și să dovedim științific de ce contradicția între capitalism și socialism este într-adevăr, din complexul contradicțiilor epocii de tranziție spre socialism, contradicția fundamentală.

Astfel, contradicția capitalism-socialism exprimă unitatea și lupta, în economia națională în primul rînd, dar, totodată, în ansamblul vieții sociale — *a forțelor vechii și noii orînduiri*, de rezultatul încleștării cărora *depinde* victoria noii societăți sau restaurarea celei vechi. Această încleștare este conținutul esențial al perioadei de trecere, definită laconic de Lenin ca perioada în cursul căreia se decide hotărîtoarea problemă „care pe care". Contradicția capitalism-socialism constituie, deci, esența însăși a perioadei de trecere, miezul ei, factorul determinant, care îmbrățișează ansamblul aspectelor fundamentale ale procesului de făurire a noii orînduiri. Antagonismul între capitalism și socialism și lupta pentru rezolvarea sa nu trebuie înțelese simplist, *numai* ca o expropriere a elementelor capitaliste existente, ci și ca luptă pentru lichidarea canalelor regenerării capitalismului și pentru *construirea* bazei economice de producție a socialismului; cu alte cuvinte, ea *implică și relațiile acestor sectoare* (capitalist și socialist) *cu sectorul micii producții de mărfuri*. Caracterizînd obiectivele politicii partidului și guvernului în etapa actuală în țara noastră, tov. Gh. Gheorghiu-Dej a definit-o „ca o politică de continuă lărgire și dezvoltare a formațiunii socialiste, de atragere treptată a micii producții de mărfuri pe calea socialismului, de ofensivă neîntreruptă a socialismului asupra capitalismului, pentru smulgerea rădăcinilor exploa-

[1] Nu static, desigur, ci evoluînd și dînsa, schimbîndu-și formele de manifestare, gradul de acuitate etc.

tării"[1]. În această caracterizare precisă se vede limpede legătura indisolubilă între contradicția fundamentală a perioadei de trecere și obiectivele principale ale politicii partidului, felul cum această contradicție influențează celelalte procese din cadrul acestei perioade.

Legată de contradicția fundamentală a orînduirii capitaliste, reprezentînd — într-un anumit sens — continuarea istorică a acesteia, contradicția fundamentală a perioadei de trecere — între burghezie și clasa muncitoare — există totodată într-un *mod calitativ diferit* în comparație cu antagonismul orînduirii capitaliste, deoarece raporturile de forță între termenii contrarii s-au schimbat radical. Sub *această* formă și cu *acest* conținut determinat ea este *caracteristică exclusiv* esenței perioadei de trecere și nu este proprie nici unei alte perioade din dezvoltarea societății. Ea există în *toată durata* perioadei de trecere, însoțind-o de la început pînă la sfîrșit, și rezolvarea ei oglindește modificarea esenței societății, încheierea unei etape determinate și începerea alteia.

Caracterul fundamental al contradicției între capitalism și socialism rezultă și din *raportul ei cu celelalte contradicții*, din faptul că mișcarea tuturor celorlalte contradicții ale perioadei de trecere se desfășoară pe fondul general al contradicției fundamentale, poartă adînc amprenta existenței și influenței ei. Obiectivul fundamental al acestei perioade este lichidarea acestei contradicții, victoria socialismului și făurirea unei economii socialiste unitare, și lui îi sînt subordonate sarcinile decurgînd din necesitățile rezolvării celorlalte contradicții, ca și mijloacele prin care sînt înfăptuite aceste sarcini[2].

Dacă în ansamblul contradicțiilor perioadei de trecere căutăm pe cea a cărei mișcare și rezolvare indică tendința istorică a dezvoltării, direcția ei principală, constatăm de asemenea că în măsura cea mai mare aceasta se exprimă în contradicția dintre capitalism și socialism, în mișcarea și rezolvarea ei în procesul luptei pentru făurirea bazelor economice ale socialismului.

Deschizînd o paranteză în legătură cu problema „motorului principal" al mișcării, trebuie să ne oprim asupra unei particularități a poziției contradicției fundamentale *a perioadei de trecere*. Este vorba de a deosebi rolul contradicției fundamentale a unei orînduiri sociale *maturizate*, de rolul și poziția contradicției fundamentale în perioada *tranziției* între două orînduiri.

Din analiza realității, rezultă că nu se poate pune semn de egalitate între rolul pe care îl joacă, spre pildă, contradicția fundamentală a capitalismului, în orînduirea respectivă, și contradicția fundamentală a

---

[1] Gh. Gheorghiu-Dej, *Raportul de activitate al Comitetului Central al P.M.R. la Congresul al II-lea al Partidului*, E.S.P.L.P., 1955, p. 30.

[2] Sociologul german Wolfgang Eichhorn dezvoltă pe larg și ideea că rolul *fundamental* al contradicției capitalism-socialism (în R.D.G., ca și în alte democrații populare) decurge nu numai din condițiile interne ci și din faptul că lupta pentru victoria socialismului în aceste țări este o parte a luptei mondiale între capitalism și socialism, care constituie conținutul fundamental al epocii noastre (vezi în acest sens Wolfgang Eichhorn, *Über die Rolle und die Überwindung der Wiederspruche der Übergangsperiode vom Kapitalismus zum Sozialismus in der D.D.R.*, în *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, nr. 3/1957, p. 284).

perioadei de trecere de la capitalism la socialism. De ce? Pentru că prima exprimă esența relației între cele două laturi ale unui mod de producție deja format, mod de producție reprezentat printr-o economie națională *unitară ca tip*, și, în consecință, determină forțele motrice cele mai importante specifice esenței orînduirii date; adăugăm că aproape toate celelalte contradicții ale ei sînt de același tip cu contradicția principală; contradicția perioadei de trecere, dimpotrivă, se referă la o economie care, deși constituie un organism unic, este totuși neomogenă și neunitară ca tip, este alcătuită din sectoare diferite, fiecare cu legi și tendințe proprii, și cu contradicții de tipuri diferite.

Cui se datorește această deosebire? În primul rînd, faptului că în perioada de trecere apare și se dezvoltă impetuos un sector socialist dominant și — în afara contradicției socialism-capitalism — în însuși interiorul sectorului socialist apar *noi* contradicții, neantagoniste, diferite deci *ca tip* de contradicția fundamentală; motorul „fundamental" al automișcării, de altfel, nu înseamnă nicidecum *unicul* ei motor. Aceste contradicții neantagoniste acționează de asemenea în direcția accelerării dezvoltării socialismului în întreaga economie, de pildă: rezolvarea permanentă a contradicției producție-consum, în forma ei specifică socialismului, reproducerea ei la nivelul mereu crescînd al posibilităților de producție și al cerințelor de consum, contradicțiile neantagoniste între noile relații de producție și caracterul forțelor de producție cu care se află în concordanță ș.a. Toate acestea, împreună cu nașterea și creșterea unor noi forțe motrice, materiale și politico-ideologice, stimulează avîntul puternic al forțelor de producție, dezvoltarea economiei naționale spre socialism.

Caracterul *necesar* și caracterul *fundamental* al antagonismului socialism-capitalism a fost și este confirmat de experiența perioadei de trecere în U.R.S.S., de experiența țării noastre, ca și a celorlalte țări socialiste. Experiența istorică a țării noastre, de pildă, arată că în această perioadă clasele răsturnate de la putere și rămășițele lor luptă fără preget împotriva construirii noii orînduiri, pe toate fronturile — economic, politic, ideologic. Forța burgheziei este departe de a fi echivalentă numai cu puterea ei economică, ea nu poate fi apreciată numai pe baza ponderei pe care sectorul capitalist o mai deține în economie; atunci cînd dușmanul de clasă a fost zdrobit în sectoarele hotărîtoare ale economiei, el și-a îndreptat tot mai mult eforturile pe tărîmul ideologiei[1]. De asemenea, existența micii producții generează capitalism, deși acest proces este limitat de statul nostru, care continuă să aplice politica de îngrădire economică a chiaburimii în vederea lichidării treptate și la sate a exploatării omului de către om. Imperialismul internațional sprijină și el prin toate mijloacele care îi sînt accesibile acele forțe sociale dușmane noii orînduiri care mai există încă înlăuntrul țării noastre, influențînd în acest fel asupra antagonismului intern dintre capitalism și socialism.

Aceleași concluzii privitoare la antagonismul capitalism-socialism rezultă și din experiența celorlalte țări ale lagărului socialist. De aceea,

[1] Gh. Gheorghiu-Dej, *Raportul de activitate al C.C. al P.M.R. la Congresul al II-lea al Partidului*, E.S.P.L.P. 1955, p. 151.

toate partidele marxist-leniniste consideră drept contradicție fundamentală a perioadei de trecere, a perioadei de construire a bazelor noii orînduiri, contradicția între capitalism și socialism, între burghezia învinsă, dar neresemnată să piară, și proletariat[1].

Totuși, în ciuda realității și împotriva marxismului, disimularea caracterului fundamental, esențial, al opoziției antagonice între burghezie și clasa muncitoare și în cursul perioadei de trecere *de la* capitalism *la* socialism a devenit leit-motivul dușmanilor de tot felul ai marxismului. De altfel, teoriile antimarxiste își au unul din principalele izvoare în presiunea forțelor social-politice și ideologice ale imperialismului și, ca atare, aduc, prin sine însăși încă un argument care demonstrează acuitatea, amploarea și multilateralitatea fațetelor antagonismului capitalism-socialism.

În programul U.C.I., există patru paragrafe consacrate problemei contradicțiilor perioadei de trecere. În nici unul din ele însă nu este pusă problema antagonismului între capitalism și socialism ca fiind fundamental în perioada de trecere și este ocolită orice contradicție *de clasă*; se fac în schimb, speculații sterile asupra unor „contradicții" ca, de pildă, „contradicțiile antagoniste" (?) dintre „natura creatoare" a omului și sistemul social-politic, contradicțiile dintre „artă și stat" (?) etc. Unde este însă aici antagonismul fundamental *de clasă*, între clasa muncitoare și burghezie, între socialism și capitalism? Unde este contradicția antagonică de clasă dintre țărănimea muncitoare și chiaburime (împreună cu rămășițele burgheziei de la orașe)? De ce tocmai ele sînt „omise"?

Punctul de vedere de clasă, acel punct de vedere despre care Lenin spunea că este prim și fundamental în abordarea marxistă a oricărui fenomen social, este abandonat de revizionism. Sociologul Iovan Georgevici, formulînd așa-zisele „principii" ale noii „teorii sociale", a ajuns pînă la a afirma categoric: „idealizărilor, șablonizărilor și simplificărilor structurii societății socialiste, le aparține și concepția că procesul dezvoltării socialiste se dezvoltă pe ciocnirea dintre proletariat și burghezie"[2]; același punct de vedere este apărat și de alți revizioniști care nu se împacă mai ales cu teza marxistă că procesul trecerii de la capitalism la socialism trebuie privit tocmai prin prisma conflictului burghezie-proletariat. Cît de antimarxiste, cît de antileniniste sînt aceste teze, rezultă fie și numai din simpla lor confruntare cu caracterizarea exact opusă făcută de Lenin acum patru decenii perioadei de tre-

[1] De pildă, în articolul *Problemele fundamentale ale actualei etape de construire a socialismului în China*, publicat în primul număr al revistei *Probleme ale păcii și socialismului*, tov. Li Fu-ciun scria: „Comitetul Central al partidului nostru consideră că, în decursul întregii perioade de trecere, principala contradicție internă din țara noastră va fi lupta dintre proletariat și burghezie, lupta dintre cele două căi: calea socialistă și calea capitalistă" (vezi *Probleme ale păcii și socialismului*, nr. 1/1958, p. 17); iar ziarul *Trybuna Ludu*, într-un articol redacțional, scria: în perioada de trecere, „la toate popoarele forțele principale de clasă sînt aceleași... aceleași sînt, de asemenea, problemele principale ale construcției socialiste, cît și principalele contradicții care se manifestă în timpul acestei construcții. Comun este și dușmanul de clasă împotriva căruia se duce lupta". (*Trybuna Ludu*, 14.V.1958).

[2] Dr. Iovan Georgevici, *Principiile teoriei sociale în Iugoslavia*, în *Actualități iugoslave*, an. II, nr. 12/1957, p. 21—22.

cere, caracterizare a cărei justețe profundă au verificat-o și continuă s-o verifice practic sutele de milioane de constructori ai socialismului din țările sistemului socialist : *„perioada de tranziție, spunea Lenin, nu poate să nu fie o perioadă de luptă între capitalismul în agonie și comunismul care se naște, sau, cu alte cuvinte, între capitalismul învins, dar care încă nu este nimicit, și comunismul deja născut, dar care este încă foarte slab”* [1].

Argumentul principal în numele căruia este negat antagonismul între socialism și capitalism în perioada construcției bazelor economice ale socialismului constă în aceea că forța burgheziei a scăzut după răsturnarea ei de la putere. Unii „teoreticieni“ recunosc parțial că în perioada de trecere se mențin rămășițe economice și politice și elemente ale vechii societăți, dar concluzia care se trage de aici este cu totul opusă celei care ar trebui să fie trasă ; astfel, se susține — în ciuda tezelor marxismului, în ciuda faptelor, în ciuda experienței incontestabile a tuturor țărilor care construiesc socialismul — că tendințele de restaurare a capitalismului și a puterii burgheziei *„n-au o forță politică mare”* ! ! Desigur că, după pierderea puterii, forța politică a burgheziei nu mai este aceeași ca înainte. Dar din acest fapt rezultă oare că nu este mare sau nu există de loc, că nu mai există antagonism de clasă între proletariat și burghezie ?

Nicidecum. Lenin a făcut o analiză amănunțită a izvoarelor forței burgheziei *după cucerirea puterii* de către proletariat, arătînd că, sub anumite raporturi, burghezia poate fi pentru un timp chiar mai puternică decît proletariatul[2]. Contrarevoluția din Ungaria a demonstrat cît se poate de convingător pericolul mare al încercărilor concrete de restaurare ale burgheziei și tuturor forțelor sociale interne și externe, ostile socialismului.

Străduindu-se să minimalizeze această contradicție fundamentală, s-o ascundă, teoreticienii burghezi au fost în ultima vreme fecunzi în a născoci și a-i opune tot soiul de alte „contradicții fundamentale” fictive, atribuindu-le țărilor socialiste (cum ar fi, de pildă, așa-zisa contradicție fundamentală între „socialismul democratic” și „dogmatismul birocratic” ș.a.).

Prin disimularea relațiilor și contradicțiilor *de clasă*, formularea acestor pretinse contradicții „fundamentale” este îndreptată de fapt, în mod direct, împotriva dictaturii *proletariatului ;* iar în aceste scorneli dușmănoase este vizibil modul cum se ocolește opoziția antagonică reală în care se află clasele răsturnate de la putere față de clasa muncitoare aliată cu țărănimea muncitoare, negîndu-se lupta *de clasă* care este esența perioadei de trecere.

În perioada de trecere de la capitalism spre socialism, democrația nu este democrație decît pentru clasa muncitoare și oamenii muncii care participă la construirea noii orînduiri — adică *pentru majoritatea covîrșitoare a poporului* — și este *dictatură* împotriva claselor și forțelor

[1] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 30, E.S.P.L.P., 1956, p. 91.
[2] Vezi V. I. Lenin, *Opere alese*, vol. II, E.S.P.L.P., 1954, p. 369 și p. 573.

sociale dușmane acestei construcții. Ea nici nu poate fi altfel, întrucît orice formă a democrației a fost întotdeauna și este un instrument de dominație a unei clase împotriva altei clase. Deosebirea principială a dictaturii proletariatului în raport cu toate formele anterioare de democrație constă, după cum se știe, în aceea că ea este prima democrație *reală* pentru *majoritatea* și nu pentru *minoritatea* populației.

Fiind un instrument hotărîtor al luptei politice a maselor muncitoare împotriva claselor reacționare, este limpede că democrația socialistă nu poate intra într-o „contradicție *fundamentală*" cu economia socialistă. Dimpotrivă, statul de dictatură a proletariatului reprezintă instrumentul principal tocmai pentru construirea bazei economice a socialismului, pentru atragerea și organizarea maselor celor mai largi la această construcție. Între democrația socialistă și relațiile de producție socialiste există o *concordanță fundamentală*, care permite și stimulează atît dezvoltarea rapidă a modului de producție socialist, cît și perfecționarea continuă a democrației socialiste. Între ele există și elementele unei deosebiri, unei neconcordanțe parțiale, neantagoniste, ca o concretizare a contradicției între suprastructură și bază. Democrația este *un mijloc, nu un scop*; ea face parte din suprastructură, aparține domeniului politicii și, în ultimă instanță, servește baza economică. Anumite laturi, momente, aspecte ale democratismului socialist se pot, treptat, învechi, fiind depășite de dezvoltarea bazei economice. Contradicția care se naște în acest caz — și a cărei existență marxismul nu o contestă, ci combate numai exagerarea ei intenționată, înfățișarea ei tendențioasă, necorespunzătoare realității, ca fiind fundamentală — trebuie înlăturată prin perfecționarea democratismului socialist. „Practica conducerii de stat, spunea tov. Chivu Stoica, arată că metodele de aplicare a democratismului socialist, formele organizatorice și atribuțiile organelor puterii de stat muncitorești-țărănești nu sînt rigide și neschimbătoare, că ele depind de stadiul dezvoltării construcției socialiste, de evoluția forțelor de clasă, de creșterea conștiinței socialiste a maselor, de pregătirea cadrelor de conducere a vieții locale de stat și economice, ca și de alte condiții concrete ale perioadei de trecere de la capitalism la socialism"[1].

În condițiile trecerii spre socialism, această contradicție nu corespunde criteriilor definitorii ale unei contradicții fundamentale. Ea nu îmbrățișează întreaga esență a perioadei de trecere și nu este nici izvorul fundamental al dezvoltării sociale în această perioadă. Este limpede că problema democrației este *subordonată raportului forțelor de clasă* și contradicției între acestea și nicidecum invers. Tendința istorică a dezvoltării noastre în prezent se vădește — și se hotărăște — la rîndul ei, nu în această presupus „fundamentală" contradicție (între baza economică socialistă și suprastructură) ci în procesul rezolvării adevăratei contradicții *fundamentale*, cea între capitalism și socialism, în lupta aprigă de clasă în cadrul căreia se decide problema de viață și de moarte a victorii noii orînduiri și a pieirii celei vechi.

---

[1] Chivu Stoica, *Declarație asupra politicii interne și externe a guvernului R.P.R.*, E.S.P.L.P., 1957, p. 4—5.

Este în contradicție flagrantă cu marxism-leninismul și teza că în perioada făuririi bazelor socialismului contradicția fundamentală n-ar fi aceea dintre socialism și capitalismul răpus, dar neresemnat să dispară, ci ar fi contradicția *între interesele personale și cele obștești*, generată, chipurile, de aplicarea principiului „fiecăruia după munca sa", de prezența statului, a politicii și dreptului.

De la bun început, sîntem datori să precizăm că este profund greșit să se indice drept *cauză* a contradicției între interesele generale ale oamenilor muncii și cele individuale — principiul socialist al repartiției : „de la fiecare după capacități ; fiecăruia după munca sa". Dimpotrivă, aplicarea consecventă a acestui principiu nu numai că nu *generează* această contradicție dar este *unul din cele mai însemnate mijloace de rezolvare și de înlăturare a ei*. Într-adevăr, interesul fundamental comun al oamenilor muncii este creșterea producției socialiste și ridicarea productivității muncii, în vederea asigurării creșterii nivelului de trai. Or, principiul socialist al retribuției, asigurînd o repartiție proporțională cu cantitatea și calitatea muncii, *stimulează* cu multă forță pe fiecare om al muncii ca, prin activitatea sa, să contribuie într-o măsură cît mai mare la realizarea acestui scop general. În interesul fiecăruia este tocmai obținerea unei cantități cît mai mari de bunuri și, de aceea, el este cointeresat să dea, indiferent în ce domeniu își duce activitatea, întreaga măsură a capacității sale de muncă. În felul acesta, interesele individuale și cele generale sînt în esența lor armonizate, deoarece realizarea interesului general este *condiția* satisfacerii în esență și a celui individual. Sau, mai bine-zis, *conținutul primordial* al intereselor *fiecărui* om al muncii este tocmai interesul *comun* al tuturora — construirea socialismului.

Ținînd seama de nivelul atins în dezvoltarea forțelor de producție, repartiția socialistă nu poate încă asigura egalitatea deplină a oamenilor muncii și, o anumită perioadă, se menține contradicția între calitatea lor de proprietari egali ai mijloacelor de producție și deosebirile în situația lor materială. Dar existența acestei contradicții nu decurge, așa cum afirmă și sociologul Mito Hadzi Vasiliev — care a consacrat un studiu special acestei probleme [1] — din repartiția potrivit cantității și calității muncii. Această repartiție nu face decît să *reflecte* inegalitatea *reală*, cantitativă și calitativă, care există în *contribuția* diferiților oameni la producția socialistă, ca și stadiul determinat al dezvoltării forțelor de producție. Principiul socialist al repartiției este unul din cele mai eficace instrumente care lucrează în direcția înlăturării acestei contradicții și aplicarea lui consecventă, mereu perfecționată, este, în condițiile perioadei de trecere și ale socialismului, cel mai eficace mijloc pentru rezolvarea contradicției între interesele generale și cele individuale. Iată de ce considerăm greșită din punct de vedere teoretic și neconformă cu realitatea afirmația că această contradicție se naște din cauza principiului socialist al repartiției.

Tot atît de greșită este și afirmația că o cauză a acestei contradicții ar fi și prezența statului, a politicii și a dreptului — teză necesară

[1] Mito Hadzi Vasiliev, *Contradicții rezolvabile. Interesele colective și cele individuale*, în *Kommunist*, Belgrad, an. XVI, nr. 32 și 33/1957.

pentru a se deduce apoi concluzia antimarxistă privitoare la desființarea imediată a statului sau negarea rolului său economic; la această problemă ne-am referit mai sus.

Ceea ce este însă *inițial* și *fundamental* greșit în aceste concepții este, după părerea noastră, escamotarea problemei esențiale, a caracterului *de clasă* al intereselor care se ciocnesc în perioada trecerii la socialism, eludarea *raportului forțelor de clasă* în determinarea contradicției fundamentale a acestei etape istorice în care există încă clase antagoniste. A ține în primul rînd seama de situația claselor aflate în luptă, de raportul lor, este *cerința capitală a metodologiei marxist-leniniste.*

În perioada de trecere, societatea este încă împărțită în clase antagoniste; în afara maselor muncitoare există clasa chiaburimii, elementele capitaliste de la orașe precum și rămășițele vechilor clase răsturnate și elementele în trecut strîns legate de ele. Aceasta este o situație *generală* pentru toate țările democrat-populare care trec în prezent la socialism. Existența unor forțe de clasă opuse clasei muncitoare aliată cu țărănimea muncitoare înseamnă și existența unor *interese fundamentale*, opuse antagonic intereselor celor ce muncesc. În calea realizării intereselor generale și a celor individuale ale clasei muncitoare, stau astfel interesele de clasă generale și cele individuale ale burgheziei. În formularea lor cea mai largă, interesele generale ale clasei muncitoare urmăresc construirea socialismului, pe cînd interesul comun al burgheziei și sprijinitorilor ei este restabilirea capitalismului.

Aici rezidă principala ciocnire, aici este *contradicția fundamentală* a perioadei de trecere.

Punctul de vedere marxist ne obligă să cercetăm și să dezvăluim, în primul rînd, *caracterul de clasă* al diferitelor interese care se întretaie; interesele generale sau cele individuale nu pot fi decît sau burgheze sau proletare; clasele aflate în luptă pe viață și pe moarte nu pot avea interese *comune*. Iar însăși contradicția dintre interesele obștești și cele individuale ale clasei muncitoare trebuie privită *prin prisma* contradicției dintre capitalism și socialism.

Realizarea intereselor individuale trebuie întotdeauna subordonată realizării interesului comun, al clasei. Interesele luptei împotriva exploatatorilor, ale consolidării cuceririlor dobîndite, impun cîteodată unele sacrificii de moment, care limitează într-o măsură satisfacerea intereselor individuale și imediate ale oamenilor muncii. Interesul general al clasei muncitoare pentru apărarea țării împotriva pericolului unei agresiuni imperialiste, de pildă, impune anumite cheltuieli pentru apărare, ceea ce creează o serie de greutăți de moment, dar totuși nici un muncitor conștient nu va considera într-un asemenea caz interesele individuale și imediate mai importante decît interesele generale și fundamentale ale clasei muncitoare. În acest sens contradicția neantagonistă între interesele obștești și cele individuale ale clasei muncitoare trebuie privită, în împrejurările perioadei de trecere, prin prisma existenței unui antagonism fundamental, de clasă, între clasa muncitoare și burghezie și subordonată acestuia.

Numai subordonînd interesele individuale și imediate celor generale, fundamentale, poate fi de fapt obținută înfăptuirea lor reală. Statul

dictaturii proletariatului reprezintă, în primul rînd, interesele generale, fundamentale, ale clasei muncitoare și ale poporului muncitor și el asigură îmbinarea optimă a intereselor obștești cu cele particulare ale oamenilor muncii. Aceasta se oglindește în politica statului și în conducerea de către el a economiei naționale.

Dar Hadzi Vasiliev preconizează o cu totul altă rezolvare a acestei contradicții, pretins fundamentale, recomandînd de fapt asigurarea preponderenței intereselor individuale asupra celor comune. El încearcă să înjghebeze o argumentare teoretică acestei teze antimarxiste și antimuncitorești, străduindu-se să demonstreze că interesul fundamental și colectiv al clasei nu ar fi decît totalitatea mecanică a intereselor individuale ale fiecăruia din membrii ei. Apoi, el însuși conchide că, dacă așa stau lucrurile, „subordonarea interesului individual unui astfel de interes colectiv... reprezintă în realitate subordonarea interesului colectiv celui individual" [1]. Tot acest sofism jalnic nu rezistă însă criticii și, de fapt, deservește pe autorul său: dacă interesul colectiv nu este decît suma mecanică a intereselor individuale, rezultă că între ele ar exista o coincidență absolută, o juxtapunere perfectă și n-ar mai avea rost să se vorbească de vreo contradicție între ele — cu atît mai mult de una fundamentală. De altfel, după această întreagă argumentare artificială, el ajunge să declare fățiș: „Nu se poate pune problema ca interesul individual să se subordoneze interesului colectiv... și ca pe această bază să se construiască relațiile economiei în numele viitorului" [2].

Preconizînd însă prevalarea intereselor individuale asupra celor de clasă și luînd și măsuri practice în acest sens, revizionismul îndrumă spre sacrificarea intereselor fundamentale ale socialismului, acționează *în dauna* intereselor clasei muncitoare, îngreuiază, de fapt, satisfacerea chiar a intereselor imediate, individuale, *provoacă* — așa cum arată faptele — *concurență și contradicții în însuși sînul clasei muncitoare.*

Poziția revizioniștilor în problema contradicției între interesele fundamentale ale proletariatului și interesele individuale ilustrează astfel punct cu punct justețea genialei caracterizări făcute de Lenin revizionismului încă cu jumătate de veac în urmă: „*Politica revizionistă* — scria V. I. Lenin — *constă în fixarea atitudinii de la caz la caz ... în uitarea intereselor fundamentale ale proletariatului, ... în jertfirea acestor interese fundamentale de dragul unor avantaje momentane reale, sau presupuse*" [3].

Pe de altă parte, nu putem uita că în perioada de trecere, alături de clasa muncitoare și de burghezie există și țărănimea muncitoare, care în unele țări reprezintă chiar partea cea mai numeroasă a populației. După cum se știe, interesele fundamentale ale țărănimii muncitoare și ale clasei muncitoare sînt comune, coincid. Pe temelia acestei comunități este clădită alianța politică și economică a acestor forțe sociale. Deosebirile de interese între aceste clase nu ating interesul lor fundamental

---

[1] Mito Hadzi Vasiliev, *Contradicții rezolvabile. Interesele colective și individuale*, în *Kommunist*, Belgrad, nr. 32/6 dec. 1957, p. 7—8.

[2] *Ibidem*, nr. 33, din 13 dec. 1957, p. 8.

[3] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 15, E.S.P.L.P., 1957, p. 25.

comun; ele se referă la probleme neesențiale, vremelnice, la o anumită divergență între interesele lor particulare, la o contradicție neantagonistă între interesele imediate ale micilor producători și propriile lor interese fundamentale care sînt și ale clasei muncitoare, contradicții care se pot în mod obiectiv rezolva în procesul construcției socialiste. Dar și această contradicție de interese se manifestă, după cum se vede, ca o *contradicție între clase*, legată deci de existența, în perioada de trecere, a unor *clase* cu o poziție diferită față de mijloacele de producție.

Considerarea contradicției dintre interesele generale și cele individuale drept fundamentală este nejustificată științific și din cauză că ea nu deține nici celelalte caractere proprii categoriei de contradicție fundamentală. În afară de faptul că, așa cum am văzut, ea nu răsfrînge mișcarea esenței perioadei de trecere și că nu ei îi sînt subordonate celelalte contradicții ci, dimpotrivă, ea este subordonată principalei contradicții de clasă, despre contradicția între interesele generale și cele individuale nu se poate spune nici că ar determina tendința istorică a evoluției societății de la vechea la noua orînduire socială. Desigur că această contradicție, atîta vreme cît nu ajunge la forme ascuțite care pot avea urmări dăunătoare, joacă un rol stimulator, motric, contribuind la accelerarea dezvoltării sociale, dar nu în desfășurarea ei găsim sursa fundamentală a mișcării spre socialism.

Existența acestei contradicții neantagoniste în chiar rîndurile maselor muncitoare constituie un fapt obiectiv și, respingînd considerarea ei greșită, tendențioasă, drept o contradicție fundamentală, marxismul nu neagă desigur însăși existența ei [1]. Nimeni nu poate contesta faptul real că pe baza proprietății obștești există nu numai interesele generale și fundamentale ci și interese individuale, personale. Între aceste interese există *în primul rînd* o concordanță, care este esențială, dar și anumite deosebiri. Pe analiza științifică, marxistă, a contradicției neantagoniste dintre interesele generale și cele individuale ale clasei muncitoare ca și pe luarea în considerare a altor factori, — se bazează politica partidului de ridicare continuă a nivelului de trai, de îmbinare optimă a acestor interese, de folosire a pîrghiilor cointeresării materiale în ridicarea producției etc.

Pentru a cita numai cîteva din măsurile luate de partid și guvern în țara noastră în ultima vreme pentru îmbinarea cît mai justă a intereselor obștești și a celor particulare, ne putem referi la marea acțiune desfășurată în întreaga industrie, în transporturi etc. pentru îmbunătă-

[1] De fapt, formularea îndeobște folosită a acestei contradicții, utilizată și mai sus, este oarecum generală și într-un sens mai strict am putea distinge aici (fără a ne mai referi la domeniul raporturilor claselor antagoniste), două contradicții: pe de o parte, contradicția între interesele comune, generale, ale clasei muncitoare și interesele individuale ale membrilor ei; pe de altă parte, contradicția între interesele fundamentale, de perspectivă, și interesele imediate, momentane. Ceea ce este însă caracteristic și esențial pentru aceste contradicții — spre deosebire de *antagonismul* față de interesele sociale ostile noii orînduiri — este *caracterul lor neantagonist*, faptul că interesele generale și fundamentale ale oamenilor muncii *sînt unitare*, coincid și converg în direcția *construirii orînduirii socialiste*, că există o trainică bază economică a acestei comunități de interese și o expresie politică fidelă a unității lor în dictatura proletariatului; *posibilitatea* obiectivă — creată de identitatea intereselor fundamentale — a rezolvării acestor contradicții neantagoniste pe măsura dezvoltării construcției socialiste este transformată în *realitate* prin politica partidului clasei muncitoare.

țirea sistemului de salarizare. După o serie de succesive îmbunătățiri introduse în salarizarea oamenilor muncii din diferite ramuri și sectoare de producție, plenara C.C. al P.M.R. din decembrie 1956 a hotărît, după cum se știe, o vastă acțiune de îmbunătățire a salarizării și normării muncii [1]. După o amplă experimentare a noilor măsuri, la elaborarea și dezbaterea concretă a cărora au participat mase largi de muncitori, s-au introdus modificări serioase în întregul sistem de salarizare, care au dus la sporirea cîștigurilor muncitorilor pe baza trainică a ridicării nivelului activității economice a întreprinderilor, a creșterii producției și productivității muncii. Aceasta a fost una din cele mai însemnate acțiuni care contribuie la rezolvarea justă, treptată, în însuși procesul construcției noii orînduiri și al luptei pentru lichidarea pînă la capăt a capitalismului, a contradicției între interesele obștești și cele individuale ale oamenilor muncii. Pe aceeași linie se înscriu și măsurile luate în agricultură, privitoare la proporționarea și îmbunătățirea unor prețuri de achiziții și de contractări, la desființarea cotelor obligatorii la cea mai mare parte a produselor agricole etc.

Desigur că îmbinarea justă a intereselor generale și individuale ale celor ce muncesc este o operă complexă, și în realizarea ei, în procesul construcției socialiste, au existat lipsuri și greutăți care au creat dificultăți în rezolvarea contradicției la care ne referim. Partidul nostru studiază situația concretă ce se creează în fiecare etapă a dezvoltării țării noastre, spre a sezisa aceste lipsuri și a înlătura greutățile ce se ivesc. Uneori rezolvarea acestor contradicții poate fi îngreuiată de anumite împrejurări, de pildă de influența rămășițelor vechi, a vechii mentalități și a ideologiei burgheze asupra oamenilor muncii. De aici rezultă însemnătatea uriașă a rolului factorului subiectiv în rezolvarea acestei contradicții, a rolului partidului în dezvoltarea conștiinței socialiste a maselor, în educarea lor în spiritul apărării intereselor generale ale poporului muncitor și al înțelegerii juste a dialecticii intereselor obștești și individuale.

Contradicția între interesele obștești și individuale poate lua forme grave, ascuțite, acolo unde se renunță la principiul conducerii centralizate a economiei și se acordă autonomie colectivului fiecărei întreprinderi în conducerea și administrarea producției. Lenin a prevenit împotriva unor asemenea măsuri încă în 1919, scriind că „una din cele mai mari denaturări ale principiilor fundamentale ale puterii sovietice și o renunțare deplină la socialism este orice legalizare, directă sau indirectă, a proprietății muncitorilor dintr-o anumită fabrică sau anumită profesie asupra producției lor speciale sau dreptul lor de a slăbi sau frîna dispozițiile generale de stat" [2]. Existența unei situații de acest gen duce la adîncirea contradicției între interesele generale și cele particulare, ceea ce produce o serie de fenomene negative.

Subaprecierea sau contestarea contradicției fundamentale, de clasă, a perioadei de trecere, substituirea acesteia cu alte contradicții, reale

[1] Vezi *Comunicat asupra ședinței plenare a C.C. al P.M.R. din 27—29 dec. 1956*, *Scînteia*, nr. 3791.

[2] V. I. Lenin, *Materiale noi*, în *Scînteia*, nr. 3889 din 24 aprilie 1957.

sau imaginare, nu epuizează manifestările ideologiei burgheze contemporane în domeniul contradicțiilor sociale. La aceasta se adaugă teoriile oportuniste care neagă sau subapreciază contradicția fundamentală pe plan internațional între sistemul mondial socialist și cel capitalist — legate de negarea antagonismului capitalism-socialism pe plan intern — teoriile care înfățișează unele contradicții, condiționate necesar, ca anomalii, ca expresii ale unei presupuse degenerări a socialismului, care predică integrarea pașnică a capitalismului în socialism, neagă rolul partidului și statului în rezolvarea contradicțiilor etc. În încheiere ne vom mai referi numai la încă una din cele mai la modă forme ale atacării și contestării marxismului de către ideologia burgheză contemporană, în care înfruntarea între marxism și antimarxism se dă tocmai pe terenul teoriei contradicțiilor. Este vorba nu de vechea polemică între marxism și filozofia burgheză cu privire la existența reală, materială, a contradicțiilor sau la caracterul lor pur logic ci chiar de problemele contradicțiilor construcției socialiste și ale socialismului.

În ultima vreme au apărut în occident mai multe lucrări burgheze consacrate marxism-leninismului. Unul din obiectivele lor este să demonstreze că marxismului i-ar fi proprie o profundă contradicție internă, că de fapt socialismul științific ar fi total incompatibil cu dialectica. Platforma lor comună constă în teza că marxism-leninismul, ca teorie, s-ar fi dezis de dialectică în general, și de legea unității și luptei contrariilor în special, iar ca practică — ca orînduire socialistă în U.R.S.S. și în țările democrat-populare — ar reprezenta uciderea dialecticii, înăbușirea ei. În acest scop, acești filozofi denaturează grosolan însuși punctul de vedere al marxismului în problema contradicției.

Refuzînd să vadă deosebirea uriașă în viața societății dintre antagonisme și contradicțiile neantagoniste, acești pseudodialecticieni învinuiesc pe marxiști de „inconsecvență". Ei admit, mai mult sau mai puțin de circumstanță, că forța motrice a progresului o constituie contradicțiile și raționează astfel: dacă progresul este infinit, atunci și cauza lui este eternă; prin urmare, a afirma necesitatea rezolvării antagonismelor capitalismului, înseamnă a lipsi societatea de sursa dezvoltării sale, și, implicit, a o condamna la imobilitate. Este ceea ce fac — după ei — marxiștii, atunci cînd cer înlăturarea contradicțiilor capitalismului, trădîndu-și, chipurile, propriile teze despre caracterul nelimitat al dezvoltării. De fapt, la baza acestui raționament stă o gravă confuzie și o abordare nedialectică a realității sociale; în primul rînd, acești filozofi confundă, identifică, echivalează *tipul antagonist* al contradicțiilor sociale cu *tipul neantagonist;* în al doilea rînd, ei *fetișizează* metafizic antagonismul, ajungînd să-l considere drept o esență eternă și imuabilă și să respingă orice activitate îndreptată spre înlăturarea lui.[1]

De fapt în această teză însăși se vădește limpede, în primul rînd, *poziția lor de clasă*, faptul că ei sînt exponenții forțelor sociale interesate în nerezolvarea antagonismelor capitalismului, în acreditarea ideii mincinoase că și în socialism ar exista antagonisme ca și în capitalism.

Deși se consideră dialecticieni, acești filozofi burghezi refuză să abordeze în chip dialectic deosebirea profundă existentă între orînduirea capitalistă și orînduirea socialistă și să admită că această deosebire se răsfrînge și asupra contradicțiilor specifice acestor societăți.

Invocînd în mod tendențios cele spuse de Marx asupra antagonismelor capitalismului, ei pretind să extindă aceste teze la realitatea socialistă, fără a ține seama că însuși Marx a arătat că socialismul e posibil numai ca negare și înlăturare definitivă a antagonismelor capitalismului, a multiplelor alienări caracteristice acestuia. Între antagonisme și contradicții neantagoniste există o deosebire calitativă, o deosebire de tip; or, filozofi ca Henri Chambre, Jean Lacroix, André Piettre ș.a. nu admit un alt tip de contradicție în afara antagonismelor, iar termenii de „contradicție" și „antagonism" sînt în concepția lor pur și simplu termeni sinonimi.

Henri Chambre, profesor la Institutul catolic din Paris, autorul unui voluminos tom intitulat *Marxismul în Uniunea Sovietică*, afirmă senin că „la orizontul dezvoltării ideologiei sovietice (prin această formulă, el are în vedere ideologia socialistă, marxism-leninismul, în general — *M.C.*) se profilează moartea dialecticii" [1]. Pe ce argument se întemeiază o asemenea aserțiune? Pe acela că dispariția antagonismelor ar lăsa mașina istoriei... în pană de motor. „În măsura în care se admite — scrie Chambre — că nu mai există contradicții antagoniste în Uniunea Sovietică și că nu mai există, de asemenea, muncitori înstrăinați, în aceeași măsură dispare ceea ce, după K. Marx, reprezintă motoarele dezvoltării istoriei și se substituie o adeziune mai mult sau mai puțin rațională la proiectul construirii comunismului și convingerea că printr-un progres economic continuu, se va face trecerea de la faza socialistă la cea comunistă" [2]. Chiar din aceste prime fragmente citate se întrevede sofismul raționamentului: sinonimizîndu-se antagonismul cu contradicția în general, se ajunge la concluzia că în socialism, dispărînd antagonismele, dispar deci contradicțiile, adică însuși izvorul dezvoltării istorice. Cu alte cuvinte, ori socialismul — ca o entitate lipsită de contradicții și de factori ai dezvoltării — este născut mort, ori marxismul este caduc... — iată falsa alternativă prezentată drept concluzie cu ajutorul acestor sofisme.

Pe aceeași poziție se situează și un alt filozof burghez francez, Jean Lacroix, care vrea să demonstreze că marxismul, ca teorie, și comuniștii, în activitatea lor practică, ar fi renunțat la dialectică: „Dacă contradicția este motorul însuși al progresului, se întreabă el, cum putem oare concepe o umanitate din care ea a dispărut?" [3]. O asemenea dialectică istorică, se întreabă el, „nu va ajunge oare să se distrugă și să se autodevoreze, pierzînd orice sens și semnificație?" [4]. Și deplîngînd cu lacrimi de crocodil soarta — după părerea lui tristă — a dialecticii marxiste, Lacroix conchide: „Marxismul oscilează în mod necesar între afirmarea

---

[1] Henri Chambre, *Le marxisme en Union Soviétique* (*Idéologie et institution. Leur évolution de 1917 à nos jours*). Ed. du Seuil, Paris, 1955, p. 508.

[2] *Ibidem*, p. 114.

[3] Jean Lacroix, *Marxisme, existentialisme, personnalisme*, Paris, P.U.F., 1955, ed. a III-a, p. 42.

[4] *Ibidem*

dispariției contradicțiilor, care ar atrage după sine sfîrșitul (?) istoriei, și afirmarea continuității fără de sfîrșit a istoriei, care implică subsistența contradicțiilor [1]. De aici se conchide că marxismul ar fi depășit, că la el trebuie renunțat sau el trebuie revizuit, deoarece ar veni în conflict cu sine însuși și cu realitatea istorică.

Nu e dificil de observat că în raționamentele lor, Chambre și Lacroix trec cu vederea adevărul demonstrat de marxism și confirmat nu numai de realitatea sovietică, dar și de realitățile din țara noastră și din toate țările care construiesc socialismul, — că dezvoltarea prin contrarii nu are loc doar sub *forma antagonismelor*, că lichidarea contradicțiilor antagoniste nu suspendă acțiunea legii unității și luptei contrariilor. Locul antagonismelor de clasă îl iau contradicțiile neantagoniste, care, prin mișcarea lor, permit o dezvoltare mult mai rapidă și lipsită de catastrofe și conflicte a societății, iar „progresul economic continuu prin care se face trecerea de la socialism la comunism" se realizează nu în afara luptei contrariilor, ci tocmai pe baza mișcării și rezolvării conștiente, sub conducerea partidului, a acestor contradicții neantagoniste. Chambre însă preferă să conchidă că lupta proletariatului și a comuniștilor pentru înlăturarea antagonismelor capitalismului ar fi o infidelitate față de dialectică și că socialismul este cel care infirmă și face imposibilă dialectica.

Potrivit acestor pseudodialecticieni, ceea ce se înfăptuiește în prezent în țara noastră și în celelalte țări care construiesc o nouă orînduire, adică rezolvarea contradicțiilor inerente societății capitaliste prin trecerea la socialism, ar însemna renunțare la factorii dezvoltării, o încercare de a-i pune capăt, de a opri în loc mișcarea. Jean Lacroix, în „grija" sa fără margini pentru „îmbunătățirea marxismului", merge mai departe și recomandă o soluție pentru „salvarea" teoriei marxiste și a luptătorilor pentru socialism : anume, să adopte o altă dialectică decît cea materialistă, revoluționară, o dialectică „mai completă, o dialectică a imanenței și a transcendenței, a timpului și a eternității..." [2], adică o dialectică idealistă, neancorată în real și istoric, fără pretenția rezolvabilității contradicțiilor sociale.

Este limpede, în lumina marxismului, inconsistența teoretică a acestor judecăți. Am arătat înainte că ele ignorează deosebirile între categoriile de antagonism și contradicție neantagonistă, că ele închid deliberat ochii în fața practicii sociale contemporane etc. În plus, trebuie arătat că toate aceste raționamente conțin implicit, printre altele, și ideea că soluționarea unor contradicții *concrete* ar echivala cu încetarea acțiunii legii unității și luptei contrariilor și ar infirma prin aceasta universalitatea acestei legi. Dar universalitatea legii nu trebuie înlocuită cu universalizarea vreunei forme de manifestare a ei; universalitatea legii nu este nici în funcție de una sau alta din formele ei concrete de manifestare, de caracterul concret determinat al acestora. Anumite contradicții concrete, necesare și specifice unei orînduiri, există — adică au caracter necesar și apar în mod obiectiv — în virtutea acțiunii legilor specifice acelei

[1] Jean Lacroix, *Maxisme, existentialisme, personnalisme*, Paris, P.U.F., 1955, ed. a III-a p. 44.

[2] *Ibidem*, p. 47.

orînduiri care le determină și nu în virtutea legii universale a unității și luptei contrariilor. Aceasta rezultă limpede din raportul legii universale a unității și luptei contrariilor cu legile particulare ale dezvoltării sociale.

În ciuda tuturor străduințelor antimarxiștilor de tot soiul, filozofia marxist-leninistă triumfă tot mai mult în întreaga lume. Realitatea socială aduce zi de zi noi confirmări strălucite justeței teoriei materialismului dialectic și istoric despre contradicțiile sociale în genere și despre contradicțiile perioadei de tranziție de la capitalism la socialism în particular. Dacă este cineva care vrea „să ucidă, să înăbușe" dialectica, aceștia sînt tocmai ideologii de toate nuanțele ai capitalismului contemporan. Dar în virtutea aceleiași dialectici implacabile a istoriei, cei care vor pieri sînt tocmai acești dușmani ai dialecticii, iar marxismul revoluționar învinge și va învinge.

К ВОПРОСУ ОБ ОСНОВНОМ ПРОТИВОРЕЧИИ ПЕРЕХОДНОГО ПЕРИОДА ОТ КАПИТАЛИЗМА К СОЦИАЛИЗМУ

КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ

Исходя из необходимости изучения диалектики общественного развития в период перехода от капитализма к социализму, автор посвящает статью проблеме основного противоречия этого периода — антагонизму между капитализмом и социализмом. Анализируя философскую категорию „основного противоречия" периода или исторического процесса, автор выделяет ее следующие особенно характерные черты, а именно: что основное противоречие охватывает всю сущность данного периода структуры в целом, а не отдельные ее стороны и проявления; что оно сопутствует всему периоду существования данного процесса; что оно оказывает сильное влияние на другие противоречия, подчиненные в основном ему, и выражается через них; что движение основного противоречия — хотя и не является единственной движущей силой — является главным двигателем и содержанием самодвижения соответствующего процесса; что оно определяет главное направление, историческую тенденцию развития процесса. Все эти черты с некоторыми указанными в статье особенностями присущи антагонизму между капитализмом и социализмом в переходной период.

Отмечая, далее, что до тех пор пока эксплуататорские классы не будут полностью ликвидированы, классовая борьба есть и остается законом общественного развития, автор демонстрирует, что в переходной период (как это доказал марксизм-ленинизм и как блестяще подтверждает социальная действительность) именно противоречия между свергнутым капитализмом, еще не отказавшимся, однако, от попыток вернуть свои утерянные позиции, и развивающимся социализмом, между буржуазией и рабочим классом, являются основным противоречием

Далее в статье критикуются и отвергаются теории буржуазных и ревизионистских социологов, которые пытаются подменить основной антагонизм между социализмом и капитализмом различными противоречиями иного характера; одни из них фиктивные, вымышленные, другие тенденциозно преувеличенные; оспариваются также ложные аргументы, приведенные в поддержку этих положений, причем автор доказывает их научную несостоятельность, их антимарксистский характер.

В заключение, в статье опровергаются теории некоторых буржуазных критиков марксизма, как то: Анри Шамбра, Жана Лакруа и других, которые не признают глубоких различий между антагонистическими и неантагонистическими противоречиями и, искажая тезисы диалектики марксизма относительно закона единства и борьбы противоречий, пытаются дискредитировать марксистскую диалектику, утверждая, что она якобы несовместима с социализмом.

À PROPOS DE LA CONTRADICTION FONDAMENTALE DE LA PÉRIODE DE TRANSITION DU CAPITALISME AU SOCIALISME

RÉSUMÉ

Partant de la nécessité d'étudier la dialectique du développement social au cours de la période de transition du capitalisme au socialisme, l'auteur traite dans cet article de la contradiction fondamentale de cette période : l'antagonisme capitalisme-socialisme. L'analyse de la catégorie philosophique de « contradiction fondamentale » d'une période ou d'un processus historique permet de distinguer les traits suivants qui en sont particulièrement caractéristiques : la contradiction fondamentale d'un processus en embrasse l'essence toute entière, l'ensemble de la structure, et non pas certains aspects ou côtés seulement ; elle accompagne l'entière existence du processus en question ; elle exerce l'influence la plus marquée sur les autres contradictions, subordonnées par leurs traits principaux à la première, et s'exprime en elles ; le mouvement de la contradiction fondamentale constitue le contenu et le principal moteur — mais non l'unique — de l'automouvement du processus en question ; la contradiction fondamentale, enfin, détermine la direction fondamentale, la tendance historique, de la marche de ce processus. Tous ces traits sont — avec quelques exceptions, que l'article relève — propres à l'antagonisme entre capitalisme et socialisme, à la période de transition de l'un à l'autre.

Dans la suite de l'article, l'auteur démontre que, aussi longtemps que les classes exploiteuses n'auront pas été entièrement liquidées, la lutte de classe est et sera une loi du développement de la société et souligne que, à la période de transition, c'est justement la contradiction entre le capitalisme renversé, mais qui n'a pas renoncé à des tentatives

de restauration, et le socialisme en plein développement, entre la bourgeoisie et la classe ouvrière, qui est la contradiction fondamentale — ainsi que l'a prouvé le marxisme-léninisme et que le confirme brillamment la réalité sociale.

Plus loin, l'auteur critique et réfute les théories de certains sociologues bourgeois et revisionnistes qui essayent de substituer, à l'antagonisme fondamental entre le socialisme et le capitalisme, différentes contradictions, dont quelques-unes fictives, inventées, d'autres, exagérées d'une manière tendancieuse. Sont également rejetés les faux arguments invoqués à l'appui de ces thèses, l'auteur prouvant leur inconsistance au point de vue scientifique, leur caractère antimarxiste.

En conclusion, l'auteur réfute les théories de certains critiques bourgeois du marxisme, tels Henri Chambre, Jean Lacroix et autres, qui estompent les différences profondes qui existent entre les antagonismes et les contradictions non antagonistes et, falsifiant les thèses du matérialisme dialectique concernant la loi de l'unité et de la lutte des contraires, s'efforcent de discréditer la dialectique marxiste et affirment qu'elle serait incompatible avec le socialisme.

ÎNSEMNĂTATEA FILOZOFICĂ A DARWINISMULUI

DE

S. GHIȚĂ

Revoluția săvîrșită de Darwin în biologie a avut influență și asupra filozofiei. Acest fapt se datorește strînsei legături care a existat totdeauna între filozofie și științele naturii. Filozofii materialiști au folosit în elaborarea concepțiilor lor cunoștințele științifice ale epocii. Înlocuind falsele explicații idealiste prin explicații științifice materialiste, științele naturii au contribuit la lărgirea orizontului cunoașterii reale a lumii.

Științele naturii nu contribuie însă numai la lărgirea orizontului cunoașterii ci și la formarea unei concepții raționale și materialiste asupra lumii. Progresul științelor vine în sprijinul materialismului pentru că acesta, ca și știința, explică lumea prin ea însăși, fără să facă apel la forțe supranaturale. „Științele naturii sînt materialiste prin însăși esența lor" scria I. V. Miciurin [1].

Trebuie arătat că și filozofia materialistă a exercitat o influență asupra științei. Luptînd împotriva concepțiilor spiritualiste și agnostice din filozofie și din știință, materialismul a pregătit terenul pentru înlocuirea vechilor explicații bazate pe imaginație cu explicații științifice, reale și a militat pentru încrederea în știință. Filozofii materialiști au apărat întotdeauna cuceririle științelor naturii de atacurile teologilor și ale filozofilor idealiști, iar unii dintre ei — fiind în același timp și mari savanți — au contribuit în mod nemijlocit la dezvoltarea științei.

Influența științelor naturii asupra filozofiei s-a exercitat cu mai multă vigoare mai ales prin teorii și descoperiri care au revoluționat știința. Una din aceste teorii a fost și darwinismul. „Cu fiecare descoperire epocală, fie ea și din științele naturii — scria Engels — materialismul trebuie să-și schimbe forma..." [2]. Întreaga istorie a materialismului modern confirmă

---

[1] Citat după acad. T. D. Lîsenko, *Pentru materialism în biologie*, *Voprosi Filosofii*, nr. 2/1958, traducerea în limba romînă, p. 123.

[2] Fr. Engels, *Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice germane*, ed. a III-a, 1950, Ed. P.M.R., p. 22.

această idee a lui Engels. Marile progrese ale matematicii și ale mecanicii au influențat puternic materialismul din secolul al XVII și al XVIII-lea, dîndu-i un caracter mecanicist. Cuceririle științelor naturii din secolul al XIX-lea au dus la depășirea limitării mecaniciste a materialismului din secolele precedente. O importanță hotărîtoare în explicarea materialistă a naturii și în depășirea modului de gîndire metafizic și mecanicist au avut îndeosebi trei mari descoperiri — arată Engels : 1) principiul conservării și transformării energiei, 2) descoperirea celulei și 3) darwinismul. Astfel darwinismul a devenit unul din principalii piloni ai materialismului modern și totodată o strălucită confirmare a dialecticii[1].

Caracterul materialist al darwinismului a determinat o puternică reacțiune din partea teologilor, a filozofilor și a naturaliștilor idealiști. Nici una din teoriile științei moderne n-a prilejuit discuții de o amploare atît de mare și n-a depășit atît de mult cadrul restrîns al specialiștilor ca darwinismul. Amploarea luptei dusă în jurul darwinismului se datorește conținutului său ideologic prin care afectează concepțiile filozofice și social-politice promovate de diferite clase și grupări sociale. Chiar și cunoscuta polemică dintre Haeckel și Virchow a fost mai degrabă o ciocnire ideologică între forțele progresiste și cele reacționare decît o discuție între specialiști. Dînd o explicație materialistă fenomenelor naturii vii, darwinismul lovea în concepțiile idealiste și religioase susținute de clasele reacționare și venea în sprijinul materialismului, filozofia forțelor sociale progresiste. Cum în a doua jumătate a veacului al XIX-lea burghezia în ansamblu, nemaifiind o clasă revoluționară, renunțase la filozofia materialistă pe care o susținuse în perioada sa de ascensiune, principala forță care sprijinea materialismul în această perioadă o formau marxiștii, reprezentanții proletariatului. Desigur acesta era un foarte serios motiv în plus, pentru ca reacțiunea să intensifice ofensiva împotriva materialismului și darwinismului.

★

Marea sinteză darwinistă, una din cele mai vaste generalizări din științele naturii, care a provocat atîtea lupte de idei, și care a ruinat concepția religioasă despre lume, a apărut într-o perioadă cînd științele biologice erau dominate de un empirism îngust, ostil ideilor generale, și cînd burghezia engleză (chiar și majoritatea intelectualilor) era îmbîcsită de bigotismul religios. „Cînd un străin cult se stabilea pe la mijlocul secolului nostru în Anglia — scria Engels — ceea ce îl izbea cel mai mult era — și astfel trebuia el să vadă lucrurile — bigotismul religios și stupiditatea „respectabilei" clase de mijloc engleze. Pe atunci noi eram cu toții materialiști, sau, cel puțin, liberi cugetători înaintați ; pentru noi era de neînțeles faptul că aproape toți oamenii culți din Anglia credeau în tot felul de minuni imposibile, că pînă și geologi ca Buckland și Mantell deformau faptele științei lor pentru a nu lovi prea tare miturile genezei mozaice"[2].

Științele naturale se limitau la observarea și descrierea faptelor, la clasificarea și sistematizarea lor. Dominarea acestui empirism plat în

[1] Fr. Engels, *Anti-Dühring*, Ed. P.M.R., 1952, p. 28—29.
[2] K. Marx-Fr. Engels, *Opere alese*, vol. II, ed. a II-a, E.S.P.L.P., 1955, p. 101.

științele naturale se datora pe de o parte faptului că vechea filozofie a naturii, speculativă și idealistă, înlocuind cunoașterea științifică a legăturilor reale dintre lucruri și fenomene cu legături imaginare, a compromis filozofia în ochii naturaliștilor, iar pe de altă parte, tendinței tot mai accentuate de specializare a științelor și a savanților care făcea și mai dificilă orice tentativă de generalizare. Ideea evoluției de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea, care găsise în Lamarck unul din marii săi interpreți, a fost dată uitării iar în învățămîntul universitar nici nu se pomenea măcar că au existat cîndva idei evoluționiste în biologie. „Nu-ți poți face o idee despre influența cărții lui Darwin — scria Weismann, în *Lecții asupra teoriei descendenței* — dacă nu știi pînă la ce punct biologii din acest timp erau dezinteresați de toate ideile generale. Pot numai să vă spun că noi tinerii care ne-am făcut studiile între 1850 și 1860 habar n-aveam că ar fi fost vreodată enunțată o doctrină a evoluției, căci nimeni nu ne vorbea despre ea și nici o lecție nu o menționa"[1].

★

În condițiile dominării empirismului vulgar în științele biologice, însăși abordarea unor probleme generale ar fi constituit un merit din punct de vedere filozofic. Darwin a abordat de pe poziții științifice problema originii speciilor, originii omului etc., probleme considerate obscure și lăsate pe seama metafizicii și a religiei. Pozitivismul (A. Comte și alții) căuta să scoată aceste probleme chiar și din domeniul filozofiei. Darwinismul nu numai că a ridicat aceste probleme teoretice, dar a și demonstrat totodată că ele sînt susceptibile de o rezolvare științifică. Este un merit al lui Lamarck faptul că a ridicat cu o jumătate de veac înaintea lui Darwin aceste probleme, dar metoda lui fiind mai mult speculativă n-a putut exercita o înrîurire prea mare asupra științelor naturale.

Reintroducerea spiritului filozofic în cercetările de biologie devenise necesară tocmai datorită activității empiriștilor. Pe la jumătatea veacului trecut se acumulase un imens material faptic care cerea cu necesitate elaborarea unei teorii științifice capabilă să-l sintetizeze. Necesitatea unei explicații naturale și raționale a fenomenelor naturii vii devenea cu atît mai imperioasă cu cît fiecare fapt important descoperit de știință punea într-o nouă încurcătură teoria catastrofistă (menită să salveze prestigiul concepției biblice), care, tot peticindu-se mereu cu noi amendamente, a devenit, prin admiterea ideii creațiilor succesive, și mai absurdă decît legenda lui Moise. Dar elaborarea unei asemenea sinteze era pe cît de necesară pe atît de grea. Era nevoie de o teorie care, pe de o parte, depășind empirismul îngust, să poată da o explicație rațională fenomenelor biologice, iar pe de altă parte să nu se piardă în speculațiile discreditate ale vechii filozofii a naturii și să-și atragă astfel anatema empiriștilor. Aceste calități le-a avut teoria lui Darwin și în ele se află secretul triumfului său. Ideea pe baza căreia s-a realizat marea sinteză din biologie a fost ideea evoluției. Preluînd această idee de la înaintașii săi și fundamentînd-o pe un material faptic mult mai bogat precum și

[1] A. Weismann, *Vorträge über Descendenztheorie*, Jena, 1902, vol. I, p. 32.

pe teoria selecției naturale, Darwin a făcut din ideea de evoluție temelia biologiei moderne. Descoperind legile fundamentale ale dezvoltării naturii vii, Darwin a smuls biologia de sub influența teologiei și a pus-o pe baze științifice . El a reușit să explice și să valorifice — sintetizîndu-le într-o teorie unitară — o serie de descoperiri teoretice din acel timp — legea omologiei organelor, teoria celulară, paralelismul ontogeniei și filogeniei etc. — care nu puteau fi explicate pe baza teoriei fixiste și creaționiste.

Comparîndu-l pe Darwin cu Marx, Lenin scria : „...Darwin a pus capăt concepției după care speciile de animale și vegetale ar fi întîmplătoare, nelegate între ele prin nimic, „create de dumnezeu" și neschimbătoare situînd pentru prima oară biologia pe un teren pe deplin științific prin stabilirea transformării speciilor și a succesiunii lor..."[1]. Înlocuind principiul creației cu principiul descendenței speciilor, Darwin a contribuit la triumful cauzalității naturale în explicarea lumii vii și a făcut din biologie o știință adevărată.

Prin această mare sinteză științifică, ridicată pe temelia de granit a faptelor puse în lumină de naturaliști și de practicieni, Darwin a reabilitat teoria în ochii naturaliștilor și a reintrodus spiritul filozofic în biologie. Exercitînd o puternică influență asupra naturaliștilor, el a reușit să creeze un curent filozofic materialist în biologie și să dea acestei științe o importanță filozofică pe care n-a avut-o pînă la el.

★

Punctul de plecare al concepției darwiniste îl constituie un fapt concret, material. În explicarea originii speciilor și a istoriei lumii vii, Darwin a pornit, ca și Lyell, de la principiul cauzelor actuale, de la studierea fenomenelor care se petrec sub ochii noștri. Aceste fenomene erau pentru Darwin crearea unor noi rase de animale și a unor varietăți de plante prin selecție artificială. Generalizînd aceste fapte și extinzînd principiul selecției la speciile de plante și animale în stare naturală, Darwin a ajuns să explice istoria și evoluția lumii vii pe baza aceluiași principiu materialist ca și variația animalelor și plantelor domestice actuale. El opune principiul cauzelor actuale concepției creaționiste : „Speciile sînt produse și exterminate datorită unor cauze care acționează lent și care sînt încă actuale și nu datorită unor acte de creație miraculoase"[2].

Marea dificultate teoretică întîmpinată de Darwin a fost extinderea principiului selecției la cercetarea animalelor și plantelor în stare naturală, *fără a depăși cadrul explicației raționale bazată pe studiul naturii*. „Mi-am dat repede seama — scria el în *Autobiografie* — că selecția e cheia succesului în mîna omului pentru crearea raselor utile de animale și plante. Dar cum putea fi aplicată selecția la organisme vii, trăind libere în natură, a rămas cîtăva vreme un mister pentru mine"[3]. Desigur că o anumită concesie făcută spiritualismului i-ar fi oferit o aparentă rezolvare a problemei căci selecția artificială, care presupune o intenție și un amestec dinafară a unei ființe inteligente, putea fi ușor transpusă în natură, înlocuind omul

[1] V. I. Lenin, *Opere*, vol. I, Ed. P.M.R., 1950, p. 132.
[2] Charles Darwin, *Originea speciilor*, Ed. Academiei R.P.R., 1957, p. 385.
[3] *Ibidem*, p. 24.

cu o ființă supranaturală. Darwin s-a străduit și a reușit să rămînă în limitele științei, să nu facă concesii creaționismului și finalismului. „Este ușor să ne ascundem ignoranța sub expresii ca „planul creației", „unitatea de intenție" etc. și să credem că am dat o explicație" — scria marele savant[1].

★

Darwin explică originea și tranformarea speciilor numai prin factori naturali. Din punct de vedere filozofic un interes deosebit prezintă mediul (abiotic și biotic) și selecția naturală — factori cărora Darwin le-a acordat o valoare inegală. Rolul mediului, în darwinism, constă în producerea variațiilor, iar în cazul variațiilor definite, și în determinarea naturii lor. În producerea variațiilor nedefinite, mediul are numai rolul de declanșator, determină numai apariția variațiilor, natura lor fiind determinată, crede Darwin, de natura organismului. Cum Darwin acordă mai mare importanță variațiilor nedefinite, influența mediului este redusă simțitor. Trebuie remarcat totuși că în cazul variabilității prelungite, prin menținerea acelorași condiții de mediu, variațiile nedefinite se acumulează într-un anumit sens, astfel că variabilitatea nedefinită se poate transforma în variabilitate definită. Prin aceasta valoarea mediului crește într-o anumită măsură. Cu toate acestea, factorul mediu rămîne în darwinism pe al doilea plan.

Este adevărat că după publicarea *Originii speciilor*, Darwin și-a exprimat, în mai multe rînduri[2], regretul că n-a acordat influenței directe a mediului o importanță mai mare, motivînd că cele mai multe fapte care dovedesc aceasta au fost puse în lumină după apariția operei sale fundamentale. Dar nu e mai puțin adevărat că la 19 aprilie 1881 într-o scrisoare către K. Semper, scrisoare care în general a trecut neobservată, Darwin subliniază din nou importanța selecției și declară că „schimbarea condițiilor dă impuls variabilității dar ele acționează, în cele mai multe cazuri într-un mod foarte indirect"[3]. Nu trebuie văzut în aceasta o inconsecvență a lui Darwin căci nici una din aceste scrisori nu vizează schimbarea raportului dintre cei doi factori : influența mediului a rămas întotdeauna pe al doilea plan în darwinism.

Din *Autobiografie*, ca și din introducerea la *Originea speciilor*, rezultă că Darwin n-a fost satisfăcut de explicațiile date pe baza influenței directe a mediului fizic unor fenomene atît de complexe ca cele de adaptare și mai ales de coadaptare[4]. De aceea el și-a îndreptat atenția asupra mediului biologic (relațiile dintre organisme) căruia i-a acordat o importanță mult mai mare. „Cea mai importantă dintre toate cauzele schimbărilor organice — scrie Darwin — este una aproape independentă de modificarea — poate chiar de brusca modificare — a condițiilor fizice, și anume relația reciprocă

---

[1] *Originea speciilor*, p. 381.
[2] În special în scrisorile către Moritz Wagner (1876) și către Neumayr (1877).
[3] Francisc Darwin, *La vie et la correspondance de Charles Darwin*, II, Paris, 1888, p. 279.
[4] *Originea speciilor*, p. 46.

de la organism la organism, perfecționarea unui organism avînd ca urmare perfecționarea sau exterminarea celorlalte organisme"[1].

Aceasta este în fond lupta pentru existență „în sens larg și metaforic, cuprinzînd dependența unei ființe față de alta"[2]. Lupta pentru existență, determinată după Darwin de faptul că „se nasc mai mulți indivizi decît pot supraviețui", determină la rîndul ei *selecția naturală*, factorul principal în teoria darwinistă a evoluției, capabil să dea o explicație științifică fenomenelor de adaptare. Într-adevăr, selecția naturală venea cu o explicație satisfăcătoare adaptării și mai ales coadaptării, fenomenelor de mimetism, homocromie etc. care, neputînd fi explicate pe baza materialismului mecanicist, erau invocate de spiritualiști ca argumente în favoarea teoriei creaționiste. Darwin acorda explicării fenomenelor de adaptare o importanță atît de mare, încît după cum însuși arată : „pînă în clipa cînd au putut fi explicate, mi s-a părut aproape inutilă încercarea de a demonstra prin dovezi indirecte că speciile se transformă"[3]. De aici și importanța mare dată selecției naturale care ducea pînă la capăt explicația științifică a originii și transformării speciilor, explicație pe care nu o putea da în întregime factorul mediu. Ea desăvîrșește procesul transformării speciilor a cărui primă fază a fost determinată de schimbarea condițiilor de viață. Condițiile de mediu determină apariția variațiilor, iar selecția naturală le acumulează și le fixează prin ereditate pe cele utile organismului, înfăptuind astfel nu numai desăvîrșirea procesului de transformare a speciilor dar și adaptarea lor. În concepția darwinistă există o unitate între cei doi factori ai evoluției căci ei nu pot fi despărțiți unul de altul. În lipsa condițiilor de mediu — scria Darwin — „selecția naturală nu poate face nimic"[4]. Dacă Darwin a greșit și în ce măsură a greșit acordînd selecției naturale o importanță mult mai mare decît mediului, aceasta este o problemă de domeniul cercetărilor biologice de specialitate. Din punct de vedere filozofic însă, teoria darwinistă rămîne în cadrul materialismului.

Selecția naturală i s-a impus lui Darwin din nevoia de a da o explicație consecvent materialistă fenomenelor biologice. Importanța ei filozofică — insuficient subliniată de cercetători — constă în expulzarea din biologie a cauzelor finale[5]. Haeckel a văzut de la început caracterul antifinalist al selecției naturale și importanța acestui factor pentru triumful cauzalității eficiente în biologie. „Noi vedem în descoperirea făcută de Darwin — scria Haeckel în *Morfologia generală a organismelor*[6] — selecția naturală în luptă pentru existență, proba cea mai concludentă pentru valoarea exclusivă a cauzelor mecanice în toate domeniile biologiei ; noi vedem în aceasta ruina definitivă a oricărei concepții teologice sau vitaliste a organismelor".

---

[1] *Originea speciilor*, p. 385.
[2] *Ibidem*, p. 84—85.
[3] *Autobiografie*, în volumul *Originea speciilor*, p. 24.
[4] *Originea speciilor*, p. 97.
[5] Dr. Louis Büchner, *Conférences sur la théorie darwinienne*, trad. A. Jacquot, Leipzig-Paris, 1869, p. 110—111.
[6] Vol. I, p. 160.

Explicarea finalității organice era una din cele mai grele probleme ale biologiei. Orice teorie care-și propunea să pună biologia pe baze științifice — scop pe care l-a urmărit Darwin — trebuia să dea o soluție rațională, pe baza legilor naturii, acestei dificile probleme pe care Lamarck n-a reușit să o rezolve. De altfel Kant o considera insolubilă. Este absurd, spunea el, să speri că va veni într-o zi un nou Newton care să explice apariția măcar a unui fir de iarbă numai prin legi naturale nesubordonate nici unui scop[1]. Într-adevăr în cadrul determinismului mecanicist finalitatea organică nu putea fi explicată. Dar, „explicația darwinistă depășea cu mult cadrul determinismului mecanicist tradițional. Renunțînd la tendința evidentă a lamarckismului de a căuta cauzele imediate și univoce ale evoluției numai în modificarea condițiilor externe, Darwin a găsit soluția deterministă a problemei cercetînd o formă mai complexă de relații cauzale existente în natura vie — legea statistică a selecției naturale"[2].

Cu ajutorul selecției naturale, Darwin a reușit să dea o soluție rațională finalității organice. Din această cauză, luptînd împotriva darwinismului, idealiștii au atacat în primul rînd selecția naturală și rolul ei creator. Psiholamarckistul R. Francé s-a exprimat destul de clar că prin negarea selecției naturale se neagă totodată și materialismul în biologie.

Explicînd finalitatea organică fără să recurgă la un principiu imaterial, transcendent sau imanent, darwinismul a dat o lovitură mortală teleologiei. „...cu toate neajunsurile ei—scria Marx despre teoria darwinistă — aici pentru prima dată, nu numai că s-a dat o lovitură mortală „teleologiei" în științele naturii, dar s-a și explicat în mod empiric sensul ei rațional"[3]. Prin explicarea rațională a finalității, darwinismul a înlăturat „cel mai mare obstacol care se opunea unei concepții raționale și moniste a naturii"[4]. Darwinismul a devenit prin acest fapt un aliat de nedespărțit al materialismului.

Materialismul mecanicist din secolul al XVIII-lea n-a putut rezolva cu argumente științifice problema cauzelor finale. Prin rezolvarea acestei probleme, darwinismul a ridicat materialismul naturalist pe o nouă treaptă curățindu-l de inconsecvențele idealiste.

★

O altă problemă de mare importanță filozofică a darwinismului era problema originii omului. Deși lucrările lui Darwin asupra acestei probleme, *Descendența omului* (1871) și *Expresia emoțiilor la om și la animale*, (1872), au apărut în urma lucrărilor lui Huxley, Haeckel etc. principalul merit îi revine lui Darwin căci premisele rezolvării ei erau cuprinse implicit în *Originea speciilor*. Din teoria darwinistă asupra originii speciilor decurgea în mod logic originea animală a omului. De altfel însuși

---

[1] Im. Kant, *Critique du jugement*, traduit de l'allemand par J. Barni, tome second, Paris, 1846, p. 77.

[2] I. T. Frolov, *Determinism și teleologie (Despre interpretarea filozofică a problemei finalității organice în biologia contemporană)*, *Voprosi Filosofii*, nr. 2/1958, trad. rom., p. 42—43.

[3] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. XXV, p. 277, ed. rusă.

[4] Ernst Haeckel, *Les Enigmes de l'Univers*, Schleischer frères, Paris, p. 302.

Darwin mărturisește în *Autobiografie* că își formase această convingere o dată cu convingerea în transformarea speciilor. „De îndată ce mă convinsesem, prin 1837 sau 1838, că speciile sînt organisme susceptibile de modificări, nu mă puteam împiedeca să cred că și omul trebuie să se supună acelorași legi. Deși în *Originea speciilor* nu este nicăeri discutată derivarea vreunei specii particulare, am crezut că este mai bine, pentru ca nici un om cinstit să nu mă poată acuza că îmi ascund părerile, să adaug că prin lucrarea mea, s-ar face întrucîtva lumină asupra omului și istoriei sale. Pentru succesul cărții ar fi fost inutil și dăunător să fac paradă cu convingerea mea despre originea omului fără să aduc dovezi"[1]. Spre deosebire de Wallace, care în această problemă a părăsit terenul științei și a apelat la forțe supranaturale, Darwin a dovedit o riguroasă consecvență, străduindu-se să explice originea omului numai prin cauze naturale. Ca și în teoria sa asupra evoluției lumii organice, unde a abordat problema cea mai dificilă adaptarea, în care finalismul deținea poziții puternice, Darwin a insistat și aici asupra problemei celei mai dificile — originea facultăților psihice și a conștiinței în care spiritualiștii vedeau cel mai puternic argument în favoarea ipotezei lor. El s-a străduit să demonstreze — pe cît îi petmiteau cunoștiințele vremii — că facultățile psihice sînt însușiri ale creierului și evoluează pe scara zoologică o dată cu dezvoltarea acestui organ material. „Charles Darwin — scrie I. Pavlov — trebuie socotit pe bună dreptate ca întemeietor și inspirator al studiului comparat modern, al manifestărilor superioare din viața animalelor.

Ipoteza originii animale a omului a făcut să crească interesul arătat față de studiul manifestărilor superioare ale vieții animalelor" — scrie mai departe marele savant Pavlov care a dezvoltat — sub acest aspect — darwinismul[2]. Darwin n-a ignorat nici rolul limbajului și al muncii în dezvoltarea psihicului dar i-a considerat ca factori secundari. Factorul principal rămîne pentru el tot selecția naturală, factor eminamente biologic, incapabil să rezolve pînă la capăt problema antropogenezei.

Rezolvînd această problemă, Engels a arătat că rolul principal în procesul antropogenezei l-au avut factorii sociali — munca și limbajul — pe care Darwin i-a considerat ca secundari. „La început munca, iar apoi, împreună cu ea, vorbirea articulată sînt cele două stimulente esențiale sub influența cărora creierul maimuței s-a transformat încetul cu încetul în creier omenesc.."[3]. Fără să se ridice la o asemenea rezolvare a problemei originii omului, Darwin a dat o lovitură zdrobitoare concepției creaționiste în această problemă. Prin acest fapt darwinismul a săvîrșit o revoluție în științele naturii. Punînd bazele științifice ale antropogenezii, Darwin a răsturnat una din cele două mari dogme ale creaționismului — antropocentrismul — după ce, cu trei secole înainte, Copernic răsturnase cealaltă dogmă — geocentrismul.

---

[1] În volumul, *Originea speciilor*, p. 29.

[2] I. P. Pavlov, *Opere complete*, vol. III, ediția rusă, p. 25. Citat după acad. C. B. Bîkov, *Teoria lui I. P. Pavlov în lumina materialismului dialectic*. Ed. Academiei R.P.R., 1950, p. 5—6.

[3] Fr. Engels, *Dialectica naturii*, E.S.P.L.P., 1954, p. 172.

Acesta este motivul pentru care Darwin a fost şi mai este încă atacat cu atîta vehemenţă de teologi. Chiar şi cei care încercau să se împace cu darwinismul nu recunoşteau originea animală a omului. Deşi această problemă n-a fost abordată în *Originea speciilor* lupta ideologică stîrnită de această lucrare viza problema antropogenezei. Prin rezolvarea ştiinţifică a acestei probleme, darwinismul a adus un foarte puternic sprijin materialismului.

★

Eliminînd din biologie finalismul şi antropocentrismul, Darwin a dat una din cele mai mari lovituri concepţiei religioase despre lume. Cu toate acestea, el nu se declara ateu ci prefera să se caracterizeze ca agnostic. Şi aceasta nu pentru că ar mai fi crezut în dumnezeu — el însuşi a mărturisit că şi-a pierdut credinţa — ci pentru că evita să se numere printre duşmanii bisericii şi ai ordinii burgheze.

Procesul emancipării sale de religie a fost îndelungat. În timpul călătoriei pe vasul „Beagle" era atît de ortodox, încît ofiţerii, deşi erau şi ei credincioşi, rîdeau de el cînd cita Biblia ca pe o autoritate de netăgăduit.

„Dar în această epocă, de la 1836 la 1839, am ajuns treptat să-mi dau seama că nu se poate acorda mai multă încredere vechiului Testament decît cărţilor sfinte ale indienilor... Gîndindu-mă că ar trebui cea mai perfectă evidenţă pentru ca un om cu mintea sănătoasă să poată crede în minunile pe care se sprijină creştinismul, că, cu cît aprofundăm legile imuabile ale naturii şi mai improbabile devin miracolele; că oamenii acelei epoci erau atît de ignoranţi şi creduli încît cu greu ni-i putem imagina; că nu se poate dovedi că evangheliile au fost scrise chiar în timpul desfăşurării evenimentelor despre care vorbesc, că ele diferă într-un mare număr de detalii importante, mult prea imporante, după părerea mea, pentru a le considera ca simple inexactităţi obişnuite ale martorilor oculari; ţinînd seama de aceste reflexiuni, zic, pe care nu le prezint ca avînd cea mai mică valoare sau noutate şi că le redau pentru simplul fapt că ele m-au influenţat, am ajuns încetul cu încetul să neg revelaţia divină în creştinism. Faptul că multe pretinse religii s-au întins pe pămînt cu iuţeala unui incendiu mi-a dat de asemenea de gîndit.

Dar eram prea puţin dornic să-mi părăsesc credinţa, de asta sînt sigur... cu toată libertatea dată imaginaţiei, mi se părea din zi în zi mai greu să descopăr o evidenţă suficientă pentru a mă convinge. Această necredinţă m-a cuprins cu încetul şi complet. Progresul a fost atît de lent încît n-am simţit nici o tulburare sufletească"[1].

După cum declară el însuşi, Darwin nu dorea să-şi părăsească credinţa şi cu atît mai puţin să se ridice împotriva religiei. Însă el voia să facă din biologie o ştiinţă exactă ca matematica sau ca fizica. Marea dificultate a biologilor a constat în faptul că ei au trebuit să cureţe mai întîi terenul de imixtiunile religiei şi apoi să pună temelia ştiinţei lor. Din această cauză ei au fost nevoiţi să intre în conflict cu religia ale cărei dogme îşi extindeau jurisdicţia şi asupra domeniului biologiei. Străduindu-se să explice natura prin ea însăşi ca şi celelalte ştiinţe ale naturii, biologia a

[1] *La vie et la correspondance de Ch. Darwin*, I, p. 358—359.

intrat în conflict cu concepțiile spiritualiste și religioase care invocau forțe supranaturale, și a devenit un aliat al materialismului, indiferent dacă biologii au dorit sau nu aceasta. Geologul Sedgwick atacînd darwinismul și-a dat seama că nu Darwin este ateu ci știința pe care o cultivă. „Eu nu cred că Darwin este ateu, scria el în 1860, dar nu pot decît să consider materialismul său (adică teoria sa evoluționistă — *.S.G.*) ca ateu"[1]. Și avea dreptate Sedgwick, căci deși în perioada publicării *Originii speciilor* era încă deist, în teoria sa, Darwin n-a apelat la divinitate și, dacă ar fi fost întrebat de ce a procedat astfel, ar fi putut răspunde și el ca și Laplace, că n-a avut nevoie de această ipoteză. Mai tîrziu Darwin și-a exprimat deschis părerea asupra raportului dintre știință și religie. „Știința n-are nimic de face cu Christ" — scria el în 1879. Iar cu altă ocazie, răspunzînd unui teolog, scria : „Sînteți teologi, eu sînt naturalist ; căile noastre sînt deosebite ; eu caut să descopăr fapte fără a mă sinchisi despre ceea ce scrie în geneză"[2]. Și în adevăr nu s-a sinchisit căci marea sa descoperire — selecția naturală — avea menirea să înlocuiască principiul teologic și chiar să-l facă să se prăbușească. „Vechiul argument al intenției în natură, adus de Paley și care multă vreme mi s-a părut concludent, se prăbușește acum cînd selecția naturală a fost descoperită". Iar ceva mai jos, subliniind caracterul determinist al teoriei sale, scrie :

„Mi se pare că nu este mai multă intenție preconcepută în variația ființelor organizate și în acțiunea selecției naturale decît în direcția vîntului"[3]. Darwin a criticat pe naturaliștii, care, în explicarea fenomenelor biologice mai făceau apel la divinitate. „Asa Gray și alții — scria el în 1861 — privesc fiecare variație, sau cel puțin fiecare variație utilă.. ca fiind predestinată de Providență, acestei întrebuințări.

Dar atunci cînd îl întreb dacă privește fiecare variație a porumbelului, din care omul a făcut, prin acumularea încrucișărilor, o formă cu gușă mare sau un porumbel-păun, ca voită de Providență pentru distracția omului, el nu știe ce să-mi răspundă ; dacă el sau altul admite că aceste variații sînt accidentale în ceea ce privește scopul (natural neaccidentale în ceea ce privește cauza sau originea) atunci nu văd de loc pentru ce ar considera variațiile acumulate care au dat naștere ghionoaiei, atît de bine adaptată, ca fiind preconcepute în mod providențial" [4].

În același sens i-a scris lui Asa Gray în iulie 1860. Într-o scrisoare din 1881, respinge concepția lui W. Graham după care existența legilor naturii ar implica o intenție sau scop.

Trebuie remarcat că aceste poziții ateiste îndrăznețe le-a luat de obicei în scrisori. În lucrările sale publicate el a făcut unele concesii concepției religioase dominante în opinia publică burgheză. Astfel în *Originea speciilor* scria că inițial viața a fost însuflată „de creator în cîteva forme sau într-una singură" [5]. În 1863 regretă acest fapt. „Mi-am exprimat de mult regretul că am făcut concesii opiniei publice întrebuințînd termenul de „creație"

---

[1] *La vie et la correspondance*, II, p. 156.
[2] Citat după Marcel Prenant, *Darwin*, Ed. de stat, 1946, p. 43.
[3] *La vie et la correspondance*, I, p. 359.
[4] *Ibidem*, I, p. 365—366.
[5] *Originea speciilor*, p. 386.

folosit în Pentateuc, prin care eu înțelegeam în realitate apariția vieții printr-un proces complet necunoscut" [1]. Cu toate acestea, în edițiile ulterioare ale acestei lucrări, el n-a făcut modificarea cuvenită.

În *Descendența omului* (1871), Darwin e mai îndrăzneț. De altfel și problema îl obliga să ia atitudine mai fermă cu atît mai mult cu cît în cei 12 ani cîți trecuseră de la publicarea „*Originii speciilor*", mai mulți naturaliști — Huxley, Haeckel și alții au atacat deschis concepția religioasă pregătind în același timp și publicul pentru noile idei. În *Descendența omului* el respinge ideea teologilor după care credința în dumnezeu ar fi o idee înnăscută și ar constitui principala deosebire dintre om și animale. El combate și „argumentul" în favoarea existenței lui dumnezeu construit pe baza acestei idei eronate.

„Eu nu ignor faptul că mulți au invocat ca argument în favoarea existenței lui dumnezeu credința în dumnezeu presupusă instinctivă. Dar acesta e un argument prea nesocotit, căci ne obligă să credem în existența unei mulțimi de spirite crude și rău făcătoare, puțin mai puternice decît omul, pentru că această credință este și mai general răspîndită decît cea într-o divinitate binefăcătoare. Ideea unui creator universal, și binevoitor al universului îmi pare a se fi ivit în spiritul omului atunci cînd el s-a ridicat la un înalt grad printr-o cultură de lungă durată" [2].

Putem deci conchide că atît teoria sa evoluționistă cît și convingerile intime ale lui Darwin au un caracter materialist și ateist. Dar, ca o concesie făcută clasei sale, Darwin, mai ales în lucrările publicate, a avut ezitări și inconsecvențe în problema religiei pentru a-și masca ateismul. Aceste inconsecvențe au fost speculate de o serie de teologi care încercau să împace darwinismul cu religia. Majoritatea lor au fost însă nevoiți să sublinieze caracterul ateist al darwinismului. Însușindu-și o asemenea apreciere a darwinismului *Revista teologică* din Iași, scria în 1883 : „Sîntem datori a spune că, deși în principiu Darwin, din sentiment se vede, de delicatețe către cetățenii săi, nu neagă divinitatea [3] nici se declară pe față ateu, totuși, tot conținutul doctrinei sale și mai ales cartea *The Descent of man*, ca una care respinge intervenirea creatorului în lume, duce de a dreptul la ateism' " [4].

★

În lucrările lui Darwin sînt formulate și aplicate anumite norme și principii metodologice. Darwin a întrunit într-o singură persoană două tendințe care păreau că se exclud : pasiunea pentru observarea și acumularea unui material faptic nemărginit și năzuința spre generalizare pentru aflarea cauzelor și a legilor fenomenelor naturii. „Hărnicia mea în ceea ce privește observarea și acumularea faptelor a fost cît se poate de mare" scrie el în *Autobiografie*. Iar cîteva rînduri mai jos subliniază și cealaltă

---

[1] *La vie et la correspondance*, II, p. 306.

[2] Charles Darwin, *La descendance de l'homme et la sélection sexuelle*, trad. E. Barbier, Paris, 1881, p. 670.

[3] Redactorii acestei reviste nu puteau cunoaște, în 1883, părerile ateiste intime exprimate de Darwin în corespondența sa, care a fost publicată abia în 1888.

[4] *Revista teologică*, an. I, 1883 — 1884, p. 77.

tendință : „Încă din fragedă copilărie am simțit o puternică dorință de a înțelege sau de a explica tot ce observam și de a grupa faptele în cîteva legi generale" [1].

Darwin a condamnat atît speculațiile sterile cît și empirismul fără orizont și a subliniat necesitatea îmbinării observației cu generalizarea teoretică. „El spunea adesea că, pentru a fi un bun observator, trebuie să fii un bun teoretician" [2].

Baza de plecare în cunoașterea naturii trebuie să fie faptele, atît cele cunoscute prin observație și experiență directă cît și cele acumulate de știință și de practică. Operele sale dovedesc cu prisosință aceasta. Dar observarea și acumularea faptelor nu constituie decît începutul cunoașterii științifice. Naturalistul nu trebuie să se oprească la jumătatea drumului ci trebuie să treacă la explicarea faptelor și a fenomenelor observate, trăgînd concluzii și emițînd ipoteze. Totodată Darwin manifesta o anumită prudență față de ipoteze. Mai întîi nu trebuie generalizat pe baza unui material faptic insuficient. Apoi ipotezele nu trebuie dogmatizate. Ele trebuie confruntate mereu cu faptele și schimbate sau părăsite atunci cînd faptele le contrazic. „M-am străduit mereu să-mi păstrez mintea destul de clară — scrie marele savant — ca să pot renunța la orice ipoteză, oricît de ispititoare mi s-ar fi părut de îndată ce mi s-a demonstrat că faptele o contrazic" [3].

Această prudență față de ipoteze nu l-a dus însă la scepticism : „un asemenea fel de a gîndi îl socotesc dăunător pentru progresul științei. O anumită doză de scepticism la un om de știință este totuși recomandabilă" [4], consideră marele savant. Prin „scepticism", Darwin înțelege însă aici necesitatea de a pune la îndoială dogmele, necesitatea de a nu porni de la teze aprioriice străine de realitate. Îndoiala sa are un caracter metodologic. El era convins că știința poate cunoaște lumea și că pentru ea nu există probleme de nerezolvat. În introducerea la *Descendența omului*, Darwin scrie : „nu acei care știu mult, ci acei care știu puțin afirmă în mod atît de categoric că știința nu va putea rezolva niciodată cutare sau cutare problemă" [5].

Deși aceste idei ale lui Darwin n-au importanța pe care a avut-o concepția sa biologică, ele s-au răspîndit o dată cu aceasta și au exercitat o anumită influență binefăcătoare asupra naturaliștilor și de aceea nu trebuie subestimate. Ele au constituit fondul teoretic, filozofic am putea spune, al marii majorități a naturaliștilor abia eliberați de sub dominația empirismului plat. Aceste principii au fost însușite și de adepții romîni ai darwinismului — Grigore Ștefănescu, Victor Babeș, N. Leon, D. Voinov — care au format un curent materialist în biologia din țara noastră.

★

[1] În volumul *Originea speciilor*, p. 33.
[2] Francisc Darwin, *La vie et la correspondance de Charles Darwin*, p. 161.
[3] În volumul, *Originea speciilor*, p. 33.
[4] *Ibidem.*
[5] Charles Darwin, *La descendance de l'homme et la sélection sexuelle*, tr. Eduard Barbier, Paris, 1881, p. XXV.

În procesul cercetării fenomenelor biologice, Darwin a ajuns în mod spontan la o viziune dialectică asupra naturii. Ideea centrală a concepției biologice a lui Darwin, de care este pătrunsă întreaga sa operă, este ideea de evoluție. El a demonstrat că natura vie se află în continuă dezvoltare și că diferitele specii de plante și animale nu sînt fixe ci se modifică, se transformă. Aceste descoperiri ale lui Darwin au năruit concepția idealistă și metafizică asupra naturii.

Marx a apreciat caracterul dialectic al teoriei darwiniste și a considerat că „*Originea speciilor* este cartea care conține fundamentul natural al teoriei noastre". Importanța darwinismului pentru triumful dialecticii asupra metafizicii în interpretarea naturii a fost subliniată în mod deosebit de Engels. „Înaintea tuturor, trebuie să-l citãm aici pe Darwin, care a dat cea mai puternică lovitură concepției metafizice a naturii, dovedind că întreaga natură organică de astăzi, plantele și animalele, inclusiv omul, sînt produsul unui proces de dezvoltare care a durat milioane de ani" [1].

Darwin s-a străduit să explice în mod științific procesul dialectic al transformării naturii vii, în condițiile dominării concepțiilor spiritualiste și metafizice. Lupta împotriva acestor concepții care absolutizaseră discontinuitatea, salturile bruște și generalul (specia) l-a împins pe Darwin la exagerarea continuității, a dezvoltării lente și a particularului. Acest fapt nu anulează însă caracterul dialectic al darwinismului în ansamblu.

În calea unei concepții transformiste asupra naturii vii creaționismul pusese trei bariere care după el puteau fi ridicate numai prin intervenția misterioasă a divinității : apariția vieții, fixitatea speciei (datorită creației independente) și apariția omului. Este un mare merit al lui Lamarck faptul că a încercat să le ridice pe toate deodată. Știința vremii nu i-a permis însă acest lucru. Mai modest, Darwin și-a propus să rezolve — *cu mijloace științifice* — numai două din ele : apariția speciilor și apariția omului. Cît privește originea vieții, aceasta rămîne încă în domeniul ipotezelor, căci știința vremii nu dispunea de mijloacele necesare pentru rezolvarea ei. Darwin și-a exprimat totuși convingerea că și această problemă va putea fi rezolvată în viitor. „Deși pînă acum nu s-a spus nimic, după părerea mea, care să constituie o probă în dezvoltarea unei ființe vii pornind de la materia inorganică, nu mă pot opri de a crede, de acord cu legea continuității, că într-o bună zi se va face dovada acestei posibilități" [2].

Pentru celelalte două probleme știința vremii dispunea de posibilitatea rezolvării lor *în principiu*. Rezolvarea problemei speciei era de cea mai mare importanță pentru triumful transformismului în biologie, căci ea cuprindea în sine și premisele rezolvării științifice a antropogenezei.

S-a afirmat că Darwin nu a admis dezvoltarea calitativă, ci numai dezvoltarea cantitativă. Cum aceasta din urmă înseamnă în fond preformism, nu e nevoie să luăm apărarea darwinismului împotriva acestei acuzații. Ea cade de la sine, deoarece întreaga teorie darwinistă a *demonstrat* dezvoltarea și transformarea *reală* și *concretă* a speciilor.

[1] Fr. Engels, *Anti-Dühring*, Ed. P.M.R., 1952, p. 29.

[2] *Scrisoare către Mackintosh*, 1882 (citat după Marcel Prenant, *Darwin*, Ed. de stat, 1946, p. 82).

Ridicîndu-se împotriva caracterizării darwinismului ca evoluționism plat care ar nega dezvoltarea calitativă, filozoful sovietic B. M. Kedrov scrie : „Întreaga operă capitală a lui Darwin ne arată că el și-a propus drept scop să elucideze geneza speciilor, adică istoria apariției și dezvoltării formațiunilor calitative în natura vie. Teoria darwinistă a formării speciilor nu conține *de fapt* nici un fel de interpretare pur cantitativă, adică plat-evoluționistă a procesului dezvoltării, deoarece în această teorie putem urmări cum modificările cantitative lente și neînsemnate, însumîndu-se treptat, duc la noi modificări calitative, la apariția unor specii noi [1]. A acuza darwinismul că admite numai o dezvoltare cantitativă înseamnă a nega valoarea sa științifică, înseamnă a ajunge în ultimă instanță la negarea transformismului în biologie.

S-a afirmat de asemenea că Darwin n-ar fi admis existența obiectivă, reală a speciei. Consecințele acestei concepții, adică a nerecunoașterii obiective a speciei, sînt aceleași : imposibilitatea demonstrării transformismului. De aceea, imediat după apariția *Originii speciilor*, creaționistul Agassiz s-a grăbit să-i aducă această obiecție care, dacă ar fi reală, ar dărîma dintr-o singură lovitură transformismul, căci se pune întrebarea dacă speciile nu există, cum se pot ele transforma ? Într-o scrisoare către Asa Gray din august 1860, Darwin demască acest sofism și afirmă explicit că el n-a negat niciodată existența temporară a speciilor. „Sînt surprins că Agassiz n-a reușit să scrie ceva mai bun. Ce absurditate, ce sofism : dacă speciile nu există cum pot ele să se modifice ? *Ca și cum s-ar fi îndoit cineva vreodată de existența lor temporară*" [2]. Rezultă în mod clar de aici ca și din întreaga sa operă că Darwin admitea existența obiectivă, dar temporară, a speciilor. El s-a ridicat numai împotriva concepției creaționiste care considera că speciile sînt fixe, absolute și care punea între ele bariere de netrecut.

Concepția darwinistă despre specie a fost prezentată corect și clar de marele naturalist Timiriazev : „*Specia*, categorie strict definită, întotdeauna egală cu ea însăși și invariabilă, *nu există* în natură ; a afirma contrariul, ar fi însemnat să repeți de fapt vechea eroare a scolasticilor „realiști". Totodată însă, și absolut independent de această concluzie, trebuie să admitem că *speciile*, în momentul cînd le observăm, *au o existență reală* și aceasta este un fapt care își așteaptă explicația" [3].

De mare importanță pentru transformiștii de la jumătatea veacului trecut era stabilirea raportului real dintre varietate și specie. Între specii și varietăți există, după creaționiști, o deosebire absolută, de esență, deoarece speciile ar fi fost create de dumnezeu în mod independent pe cînd varietățile se produc în mod natural prin acțiunea legii secundare.

---

[1] B. M. Kedrov, *Cu privire la atitudinea marxismului față de darwinism în legătură cu problema formării speciilor. Voprosî Filosofii*, nr. 66/1953 (traducerea romînească litografiată, p. 211).

[2] *La vie et la correspondance de Ch. Darwin*, II p. 201. (sublinierea noastră — *S. G.*).

[3] K. A. Timiriazev, *Opere* vol. VI, ediția rusă, p. 106 citat după G. V. Platonov. *Un mare savant materialist* (cu prilejul împlinirii a 75 de ani de la moartea lui Charles Darwin) *Voprosî Filosofii*, nr. 3/1957, traducere romînească, p. 56.

Sub influența creaționismului, majoritatea naturaliștilor din acea vreme au absolutizat fixitatea speciei și nestabilitatea varietăților, considerînd că acestea nu se pot îndepărta prea mult și revin la forma inițială. În consecință, trecerea varietății în specie era considerată ca imposibilă. Era deajuns un singur fapt descoperit de naturaliști sau de practicieni pentru ca această conceptie absolută asupra raportului dintre varietate și specie să se prăbușească.

De aceea atît Darwin cît și Wallace au căutat să apropie specia de varietate, să demonstreze posibilitatea transformării varietății în specie. De altfel aceasta era și piedica cea mai mare care stătea în fața transformismului în biologie. Nu e întîmplător faptul că atît Darwin cît și Wallace au atacat aceeași problemă.

Acum înțelegem de ce Darwin a apropiat atît de mult speciile de varietăți, de ce a insistat asupra trecerii varietăților în specii. „Potrivit punctului de vedere că speciile nu sînt decît varietăți puternic pronunțate și permanente, iar fiecare specie a existat mai întîi ca varietate, putem înțelege de ce nu se poate trage o linie de demarcație între specii — despre care se presupune de obicei că au fost produse prin acte speciale de creație — și varietăți, despre care se admite că au fost produse prin legi secundare"[1].

Ca o consecință a acestui fapt, Darwin a insistat mai mult asupra continuității în dauna discontinuității și a exagerat dezvoltarea lentă, prin acumularea de variații mici, subestimînd salturile bruște. Această tendință a fost determinată de necesitatea demonstrării concepției transformiste în ansamblu. Refuzul lui Darwin de a admite dezvoltarea prin salturi bruște ca fiind tot atît de normală ca și dezvoltarea lentă, se datorește și altor împrejurări. În primul rînd știința vremii nu dispunea de suficiente fapte constatate și cu atît mai puțin de posibilitatea de a le explica. În al doilea rînd, cei care susțineau că speciile apar prin salturi bruște, erau idealiști. Darwin nu putea admite de pildă, „modul miraculos indicat de Mivart" principalul susținător al transfomării prin salturi bruște și care punea la baza dezvoltării o forță misterioasă. De aceea lui Darwin nu i se părea mai întemeiată concepția idealistă care susținea dezvoltarea prin salturi bruște decît vechea concepție creaționistă asupra speciilor. „Din punct de vedere științific și ca material pentru cercetări ulterioare, nu există prea multă deosebire între credința că formele noi s-au dezvoltat brusc într-un mod inexplicabil din forme vechi și foarte diferite și vechea credință asupra creației speciilor din pulberea pămîntului" [2].

În concluzie, deoarece Darwin a fost un dialectician spontan, atunci cînd judecăm concepția sa biologică pentru a o caracteriza ca dialectică sau ca metafizic, trebuie să privim în ansamblu ținînd seama de nivelul de dezvoltare a științei din acea vreme, de faptul că lupta în același timp împotriva idealismului și metafizicii, că el căuta calea pentru a demonstra științific transformismul, principala idee dialectică a concepției darwiniste.

---

[1] *Originea speciilor*, p. 374—375.
[2] *Ibidem*, p. 382.

Desigur că exagerarea dezvoltării lente în dauna salturilor bruște, a continuității în dauna discontinuității etc. sînt lipsuri reale, dar trebuie reduse la adevăratele lor proporții. Mai importante sînt, după părerea mea, alte limite ale lui Darwin. Punînd doctrina lui Malthus la baza teoriei sale biologice — care s-a bucurat de un mare prestigiu — Darwin a favorizat — deși fără să vrea — reînvierea acestei teorii reacționare. Mai mult. În *Descendența omului*, Darwin a identificat concurența din societatea capitalistă cu lupta pentru existență din natură, acordînd astfel celei dintîi valoarea unei legi naturale și eterne. Aceste confuzii și greșeli ale lui Darwin au fost folosite de burghezie pentru a-și întemeia pe darwinism o teorie social-politică reacționară, dar cu lustru științific, îndreptată împotriva ideologiei proletariatului. Cu toate acestea, prin caracterul său materialist-ateist, darwinismul a devenit o armă ideologică a forțelor progresiste în fruntea cărora se afla clasa muncitoare.

★

Din cauza caracterului său materialist, darwinismul a fost atacat, timp de o sută de ani de teologi și de exponenții ideologici ai forțelor reacționare. Lupta împotriva darwinismului continuă și astăzi. Ea se manifestă fie prin respingerea categorică a acestei teorii materialiste, fie prin încercarea de revizuire idealistă a darwinismului pentru a-l face compatibil cu religia. Prima tendință reprezentată în perioada apariției darwinismului mai mult de teologi, este susținută astăzi și de filozofii idealiști din țările capitaliste care se opun materialismului spontan din științele naturii și ideii de evoluție. „În țările capitaliste — scrie W. Hollitscher — o mare piedică în calea dezvoltării științelor naturii o constituie faptul că filozofia burgheză a naturii dominantă aici, se opune științelor, naturalismului științific ; filozofia naturii, cu ajutorul aparatului de influență ideologică de care dispune, împiedică răspîndirea ideii revoluției" [1].

Apropiindu-se tot mai mult de religie, și călăuzindu-se uneori chiar după enciclicile Papei de la Roma, care se plîngea că prin acceptarea evoluționismului naturaliștii vin în sprijinul materialismului dialectic, filozofii și savanții burghezi idealiști se aliază cu teologii în lupta împotriva darwinismului. W. Hollitscher citează ca lucrare reprezentativă pentru această tendință cartea lui R. E. Clarck „Darwin und die Folgen zur Geschichte und Kritik der Entwicklungslehre", Wien, 1954. Pe aceeași poziție antidarwinistă se situează americanii J. Howard (în lucrarea „Evoluția combătută prin revelație", (1952), Henry Morris (Biblia și știința modernă, 1951), englezul A. Lunn (Revolta împotriva rațiunii, 1950), francezul Lemoine (în Enciclopedia franceză)[2].

Mai puțin răspîndită dar tot atît de neștiințifică, este tendința de a împăca darwinismul cu religia, poziție pe care se situează, alături de savanții burghezi, și social democrații de dreapta.

---

[1] W. Hollitscher, *Antievoluționismul în filozofia contemporană burgheză a naturii*, *Voprosî Filosofii*, nr. 8/1958.

[2] Cf. G. V. Platonov, *Un mare savant materialist* și I. A. Levada, *Fideismul contemporan și știința*, *Voprosî Filosofii*, nr. 3/1957.

Cu toate că a fost combătut cu înverşunare timp de un secol, darwinismul n-a putut fi răsturnat. De-a lungul celor 100 de ani el a fost apărat şi dezvoltat pe linia materialismului de savanţi progresişti din lumea întreagă : T. Huxley, G. Hooker, E. Haeckel, F. Müller, E. Perrier, A. Giard, L. Burbank, K. Timiriazev, A. B. Beketov, I. Mecinicov. În Uniunea Sovietică darwinismul a fost valorificat şi dezvoltat de Miciurin, Pavlov şi de alţi savanţi pe baza indicaţiilor clasicilor marxism-leninismului şi în funcţie de sarcinile construirii socialismului. Pe cînd în unele state din S.U.A., predarea darwinismului în şcoli este interzisă, în U.R.S.S. el constituie o materie obligatorie în şcolile medii iar în universităţi există catedre speciale de darwinism.

★

Darwinismul a exercitat o puternică influenţă şi asupra mişcării ştiinţifice şi filozofice din Romînia. El a pătruns în ţara noastră în perioada înfiinţării universităţilor şi a Academiei Romîne, deci în perioada cînd se puneau bazele ştiinţei romîneşti. Negăsind la noi o tradiţie religioasă în universităţi şi în Academie, ca în Occident, unde universităţile au fost mult timp sub controlul ideologic al facultăţilor de teologie, darwinismul a constituit baza teoretică pe care s-a clădit biologia romînească. De asemenea el a exercitat o influenţă asupra filozofiei şi a întregii mişcări ideologice de la noi.

Influenţa darwinismului în filozofia romînească s-a exercitat în trei direcţii : *a*) darwinismul a contribuit la formarea unui curent materialist în ştiinţele biologice, reprezentat de Grigore Ştefănescu, Pavel Vasici, St. Michăilescu, Victor Babeş, N. Leon, D. Voinov, Gh. Marinescu, Emil Racoviţă şi alţii ; *b*) darwinismul a exercitat o influenţă şi asupra concepţiilor filozofice ale gînditorilor materialişti din a doua jumătate a veacului al XIX-lea : Conta, Dimitrescu-Iaşi şi într-o anumită măsură chiar şi asupra celor idealişti : Maiorescu, Leonardescu ; *c*) darwinismul a contribuit la formarea unui curent ateist care a cuprins cercuri largi ale opiniei publice, şi chiar muncitori. Acest curent a fost reprezentat de revista *Contemporanul* ca şi de întreaga presă socialistă din Romînia, revista *Raţiunea* de Tiron, Zosin etc. Este adevărat că mişcarea ateistă în Romînia se baza pe cuceririle tuturor ştiinţelor naturii, însă cea mai mare contribuţie la formarea acestui curent a adus-o darwinismul.

Din această cauză, el a fost combătut cu vehemenţă în special de teologi şi de ideologii cercurilor reacţionare : N. Paulescu, A. C. Cuza, Nichifor Crainic, Nicolae Roşu, Matei Peucescu şi alţii. Filozofia burgheză dintre cele două războaie mondiale, cu foarte puţine excepţii (P. P. Negulescu de pildă), considera naturalismul ştiinţific şi transformismul ca învechite avînd numai o valoare istorică. Această atitudine faţă de transformism este exprimată în modul cel mai clar în voluminoasa *Istorie a filozofiei moderne*, apărută sub egida „Societăţii Romîne de Filozofie". Volumul al III-lea al acestei lucrări se deschide cu un capitol intitulat „Transformismul la Lamarck şi Darwin" scris de D. Papadopol. Autorul consideră, că după o sută de ani, biologia se află în faţa aceleiaşi întrebări : fixism ori transformism ? El susţine că una din cauzele întoarcerii biologiei

la vechile dispute este „insuficiența organică a transformismului ca principiu explicativ" [1]. Altă cauză — și aceasta este considerată ca principală — stă în legătură cu evoluția conceptului de știință în genere, cu premisele sale filozofice. „Transformismul s-a așezat dintr-un început pe temeiul că știința este exclusiv explicare cauzală, în sensul determinismului mecanic al cauzelor eficiente. Lamark și Darwin mai cu seamă au accentuat acest postulat. De aici a rezultat alunecarea transformiștilor spre materialism —fapt care a compromis și el în bună parte doctrina" [2]. Reiese destul de clar că adevărata cauză pentru care filozofia idealistă burgheză considera darwinismul ca inactual era caracterul său materialist. Filozofiei idealiste oficiale nu-i convenea nici principiul cauzalității care stă la baza științei moderne. Rădăcinile de clasă ale negării darwinismului materialist sînt foarte evidente. Neîncrederea în progresul științei și al societății trebuia să ducă la misticism și la resemnare față de nedreptățile orînduirii burgheze.

Astăzi darwinismul este valorificat atît sub aspect științific cît și ideologic. El constituie o materie obligatorie în învățămîntul mediu și este răspîndit prin conferințe și articole în cercuri cît mai largi. Continuînd tradițiile darwiniste din biologia romînească, biologii noștri de astăzi aplică și dezvoltă în mod creator darwinismul pe baza materialismului dialectic. Ei nu mai repetă greșelile făcute de unii darwiniști romîni progresiști din trecut pe care necunoașterea marxismului i-a dus la îmbrățișarea darwinismului social.

După o sută de ani de existență, darwinismul se dovedește o teorie viabilă, susceptibilă de a fi dezvoltată mai departe, prin eforturile biologilor progresiști din lumea întreagă.

ЗНАЧЕНИЕ ДАРВИНИЗМА В ФИЛОСОФИИ

КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ

Дарвинизм, возникший после периода господства в естествознании эмпиризма, лишенного какого бы то ни было кругозора, реабилитировал теорию в глазах естествоиспытателей и возродил философский дух в биологии. Своим материалистическим объяснением явлений животного и растительного мира дарвинизм нанес сокрушительный удар идеалистическим и религиозным воззрениям, поддерживаемым реакционными классами, и стал опорой материализма — философии прогрессивных общественных сил. Главными сторонниками дарвинизма во второй половине XIX века являлись выразители идеологии пролетариата — марксисты.

Анализируя факторы эволюции в понимании Дарвина, автор уделяет особое внимание важности естественного отбора с философской антифиналистической точки зрения. Только с помощью естественного

[1] *Istoria filozofiei moderne*, vol. III, București, 1938, p. 15.
[2] *Ibidem*.

отбора Дарвину удалось найти рациональное разрешение вопроса о целесообразности в органическом мире и устранить одно из главных препятствий, стоявших на пути материалистического мировоззрения.

Материалистическим решением вопроса об антропогенезе дарвинизм произвел революцию в науке. Этим самым Дарвин опроверг одну из двух главнейших догм креационизма — антропоцентризм, после того как Коперник, тремя веками ранее, опроверг другую догму — геоцентризм. Это, в сущности, и является мотивом столь яростных нападок на Дарвина теологами прошлого и настоящего времени.

Далее автор подчеркивает атеистический характер дарвинизма и показывает личные убеждения Дарвина в вопросе религии. Анализируя переписку великого естествоиспытателя, автор подробно рассматривает процесс освобождения Дарвина от религиозных воззрений и последовательность, с которой Дарвин боролся против обращения к сверхестественным силам при объяснении животного и растительного мира. Несмотря на то, что Дарвин не объявлял себя открыто атеистом, а характеризовал себя агностиком, ему не удалось скрыть атеистическую сущность своих воззрений в области биологии и несовместимость последней с религией.

Кратко излагая методологические принципы научного познания, сформулированные и применяемые Дарвином, автор останавливается, более детально, на диалектическом характере дарвинской концепции, подчеркнутой классиками марксизма-ленинизма. Выступая против определения дарвинизма как плоского эволюционизма, автор показывает, что Дарвин доказал научным путем качественное развитие и изменение видов растений и животных. То, что Дарвин преувеличивал медленное развитие в ущерб резким скачкам, непрерывность в ущерб прерывности и частное в ущерб общему, не опровергает диалектической сущности дарвинизма. Эти преувеличения были обусловлены необходимостью борьбы против укоренившихся идеалистических воззрений, признававших неоспоримым только прерывистость, резкие скачки и общее (вид).

После критики нескольких современных антидарвинистских работ, появившихся в капиталистических странах, автор приводит в последней части статьи некоторые соображения относительно влияния дарвинизма на науку и философию в Румынии. Дарвинизм проник в Румынию в период основания университета и Румынской Академии, когда закладывались основы румынской науки. Отсутствие религиозных традиций в румынских университетах и Академии, в отличие от Запада, где университеты долгое время находились под идеологическим контролем теологических факультетов, благоприятствовало проникновению дарвинизма в Румынию. Это привело к формированию материалистического течения в биологических науках и повлияло на философские воззрения некоторых прогрессивных мыслителей, как Василе Конта, Штефан Михэилеску и Димитреску-Яшь.

L'IMPORTANCE PHILOSOPHIQUE DU DARWINISME

RÉSUMÉ

Le darwinisme, qui apparaît dans les sciences naturelles après une période de domination d'un empirisme dépourvu d'horizon, a réhabilité aux yeux des naturalistes les explications théoriques et a introduit de nouveau l'esprit philosophique dans la biologie. En donnant une explication matérialiste aux phénomènes de la nature vivante, le darwinisme heurtait les conceptions idéalistes et religieuses soutenues par les classes réactionnaires et venait à l'appui du matérialisme, philosophie des forces sociales progressistes. Or, comme dès la seconde moitié du XIXe siècle, le prolétariat se situe en tête des forces progressistes, ses représentants idéologiques — les marxistes — ont été, et sont restés, les principaux défenseurs du darwinisme.

En analysant les facteurs de l'évolution dans la conception de Darwin, l'auteur insiste sur l'importance philosophique antifinaliste de la sélection naturelle. Grâce à la sélection naturelle, Darwin a réussi à donner une solution rationnelle à la finalité organique et à écarter l'un des principaux obstacles qui se dressaient devant la conception matérialiste de la nature.

En résolvant d'une manière matérialiste le problème de l'anthropogénèse, le darwinisme a accompli une révolution dans la science. En trouvant la solution de ce problème, Darwin a renversé l'un des deux grands dogmes de la doctrine de la création, l'anthropocentrisme, après que, trois siècles auparavent, Copernic avait renversé l'autre dogme, le géocentrisme. C'est là, essentiellement, le motif pour lequel Darwin a été attaqué — et il l'est encore — avec autant de véhémence par les théologiens.

Plus loin, l'auteur souligne le caractère athée du darwinisme et met en évidence les convictions intimes de Darwin dans le problème de la religion. En analysant la correspondance du grand naturaliste, l'auteur étudie le processus de l'émancipation de Darwin à l'égard de la conception religieuse et la manière conséquente dont il luttait contre l'invocation des forces surnaturelles dans l'explication de la nature vivante. Bien que Darwin n'ait pas déclaré ouvertement qu'il était athée, mais ait préféré se caractériser comme étant agnostique, il n'a pas réussi à masquer le fond athée de sa conception biologique et l'incompatibilité de celle-ci avec la religion.

Après un exposé succinct des principes méthodologiques de la connaissance scientifique formulés et appliqués par Darwin, l'auteur examine amplement le caractère dialectique de la conception darwiniste, caractère souligné par les classiques du marxisme-léninisme. L'auteur s'élève ensuite contre ceux qui caractérisent le darwinisme comme étant un évolutionnisme plat, et soutient que Darwin a démontré par des moyens scientifiques le développement et la transformation qualitative des espèces de plantes et d'animaux. Le fait que Darwin a exagéré le developpement

lent au détriment des mutations brusques, la continuité au détriment de la discontinuité et le particulier au détriment du général, n'annule pas l'essence dialectique du darwinisme. Ces exagérations ont été déterminées par la nécessité de la lutte contre les conceptions fixistes et idéalistes, qui absolutisent la discontinuité, les mutations brusques et le général (l'espèce).

Après avoir critiqué certains ouvrages antidarwinistes actuels, l'auteur expose, dans la dernière partie de l'article, quelques considérations sur l'influence du darwinisme à l'égard de la science et de la philosophie en Roumanie. Le darwinisme a pénétré dans notre pays pendant la période de création des universités et de l'Académie roumaine, c'est-à-dire à l'époque où se formaient les bases même de la science roumaine. L'absence de traditions religieuses dans les universités et à l'Academie — à l'inverse de ce qui se passait en Occident, où les universités restèrent longtemps sous le contrôle idéologique des facultés de théologie — a favorisé la pénétration du darwinisme dans notre pays. Ce fait a conduit à la formation d'un courant matérialiste dans les sciences biologiques et a influencé les conceptions philosophiques de certains penseurs progressistes tels que Vasile Conta, Ştefan Michăilescu et Dimitrescu-Iaşi.

DISCUȚII

PERIODIZAREA ISTORIEI FILOZOFIEI DIN ROMÎNIA

PROBLEME ALE ISTORIEI FILOZOFIEI DIN ROMÎNIA

DE

PETRU LUCACIU

1. MATERIALISMUL DIALECTIC ȘI ISTORIC — O REVOLUȚIE ÎN FILOZOFIE

Sîntem la a doua discuție amplă cu privire la periodizarea istoriei gîndirii filozofice din Romînia. Prima discuție a avut loc în iulie 1957. Pe atunci s-a discutat o schemă de proiect mai mult pentru a se ajunge la o unitate de vederi asupra marilor perioade și etape decît pentru a stabili mai îndeaproape, cu motivarea necesară, curentele, școlile, sistemele etc. Cum se știe, prima dezbatere și-a atins scopul : schema generală a fost adoptată cu unele modificări. Această schemă generală, cu unele modificări, se reflectă în *proiectul de periodizare* publicat în *Cercetări filozofice*[1] cu scopul de a fi supus din nou discuției.

Față de schema ce cuprindea marile perioade, asupra căreia s-a căzut de acord în linii generale în 1957, a ridicat obiecții numai S. Ghiță, care, în articolul său *Contribuții la periodizarea istoriei filozofiei și a ideilor social-politice din Romînia*[2], nu este destul de clar cu privire la împărțirea întregii dezvoltări a filozofiei din țara noastră în *două* perioade mari și distincte : perioada premarxistă și perioada marxistă. El propune să ne oprim la împărțirea în *trei* perioade : feudală, burgheză și marxistă.

După cîte știm nici în 1957 nu s-a clarificat suficient împărțirea în două mari perioade. Pe atunci Mircea Florian pornind de la criterii strict cronologice arăta că împărțirea dihotomică și trihotomică este un fapt

---

[1] *Cercetări filozofice*, anul IV, nr. 5, 1957, p. 175—189.
[2] *Ibidem*, anul V, nr. 2, 1958, p. 151—160.

arbitrar, voind să convingă că împărțirea, propusă în proiectul de schemă — etapa premarxistă și marxistă a filozofiei din Romînia — ar fi ceva relativ, arbitrar[1].

Nu sîntem și nu putem fi de acord nici cu poziția unuia nici cu a celuilalt.

Atunci cînd Fr. Engels a făcut bilanțul dezvoltării filozofiei, marcînd faptul că o dată cu Feuerbach se încheie filozofia clasică germană, el sublinia cu maximum de claritate în ce constă caracterul obiectiv al cotiturii, al saltului revoluționar înfăptuit de marxism în filozofie. Apariția materialismului dialectic și istoric a însemnat sfîrșitul mărginirilor de pînă atunci ale materialismului, sfîrșitul filozofiei naturii, a filozofiei istoriei, alungarea idealismului din știința logicii și din istorie. S-a pus capăt pentru totdeauna filozofiei ca „știință a științelor". Abia o dată cu apariția materialismului dialectic și istoric, filozofia a devenit cu adevărat o știință și anume știința celor mai generale legi ale dezvoltării naturii, societății și gîndirii. Marile probleme care au frămîntat timp de milenii gîndirea filozofică și-au găsit dezlegare și rezolvare în filozofia marxistă.

Nici un alt moment din îndelungata istorie a filozofiei nu are amploarea și adîncimea pe care o are apariția filozofiei marxiste. Nici filozofia lui Aristotel, culmea la care a ajuns gîndirea filozofică în antichitate, nici aceea a lui Hegel, care reprezintă punctul cel mai înalt al filozofiei premarxiste, nu au provocat o asemenea revoluție în filozofie ca materialismul dialectic și istoric.

Trebuie deci să păstrăm împărțirea adoptată în proiect întrucît corespunde faptelor obiective, istoriei reale a filozofiei.

2. ÎN LEGĂTURĂ CU OBIECTUL FILOZOFIEI

Era de așteptat ca dezbaterile asupra periodizării să ridice nu numai problemele particularităților dezvoltării istorice a gîndirii filozofice din Romînia, cum ne invită autorul proiectului publicat, dar și marile probleme ale istoriei filozofiei în general, deoarece viitorul Manual *trebuie să se pronunțe și asupra acestor probleme*. E adevărat însă că, în cursul discuțiilor, lucrurile au fost împinse mult mai departe. Așa se face că sîntem nevoiți să ne oprim și asupra problemei obiectului filozofiei.

Există, ori, mai bine-zis, avem suficiente motive pentru a considera necesară o discuție asupra obiectului filozofiei însăși? Nu cumva prin aceasta se încearcă a se abate atenția de la sarcinile urgente ale elaborării Manualului de istoria filozofiei din Romînia?

Dacă avem în vedere discuțiile de pînă acum, trebuie să recunoaștem că sînt motive suficiente pentru a ne opri în dezbateri și asupra obiectului filozofiei, cu atît mai mult cu cît unii dintre participanți au încercat să „restrîngă" obiectul filozofiei la ontologie și gnoseologie, iar alții au manifestat tendința „extinderii" acestuia pînă aproape de „dizolvarea" lui în ideologie.

[1] De altfel aci se reflectă vechea poziție a lui Mircea Florian față de filozofia marxistă, expusă în *Metafizică și artă*, 1945, p. 36.

Există părerea că discuțiile în jurul acestei chestiuni au fost scolastice și gratuite, că ele ar fi încercat să deplaseze direcția principală a preocupărilor.

Considerăm că lucrurile nu stau tocmai așa. Mai degrabă ar trebui să conchidem că a existat încercarea de a strecura idei străine marxism-leninismului, de a reveni la teze și concluzii proprii filozofiei burgheze. E bine să ne amintim că I. Lungu a emis teza „funcției nespecifice" [1] — ca reflex al unor teze asemănătoare susținute de D. Isac în revista *Tribuna*, — într-un moment istoric cînd se întețiseră atacurile ideologice ale imperialismului împotriva marxism-leninismului și cînd unii revizioniști și oscilanți încercau să impună o discuție asupra caracterului de filozofie al materialismului istoric. Întrucît ideea „funcției nespecifice" conține în sine ruperea metafizică a filozofiei de celelalte forme ale conștiinței sociale, întrucît această idee pornește, conștient sau nu, de la înțelegerea filozofiei în chip purist, punct de vedere propriu filozofiei burgheze, trebuie să conchidem că discutarea și respingerea fermă a acestei teze n-a fost și nu este de loc scolastică, gratuită.

Chiar dacă am face abstracție de sensul istoric concret al acestei teze (deși acest lucru e de neconceput pentru un filozof marxist-leninist) tot nu se poate califica discuția asupra ei drept scolastică și gratuită. Mai de grabă ar fi trebuit ca toți participanții la discuție să accentueze faptul că punerea problemei obiectului filozofiei așa cum o face I. Lungu și cum îl urmează S. Ghiță [2] reprezintă — după părerea noastră — o abordare metafizică, nedialectică, neștiințifică, cu un cuvînt nemarxistă a problemei. Nu este chiar atît de greu de observat că cei doi autori consideră obiectul filozofiei ca ceva dat o dată pentru totdeauna, ca ceva ce nu a suferit nici un fel de schimbări de-a-lungul secolelor! Mai mult încă: se pare că S. Ghiță vrea să transplanteze obiectul filozofiei, așa cum s-a format el în cursul evoluției lui pînă în filozofia marxistă, departe în trecut, în epoca feudală. Pornind de la definiția marxistă a obiectului filozofiei și ignorînd procesul lui istoric de formare, el ne cere să-l regăsim ca atare, mai exact să-l introducem, în epoci istorice mai vechi, ceea ce evident e inacceptabil.

Pe de altă parte, nu putem fi de acord nici cu tendințele de a împinge lucrurile pînă la dizolvarea filozofiei în cultură (I. Banu, V. Bologa, N. Bagdasar, dr. S. Izsák etc.). Aceasta ne-ar duce la reînvierea, nu în teorie ci în practică, a vechii concepții neștiințifice despre filozofie ca „știință a științelor". Tendința spre lărgire neîntemeiată a sferei filozofiei este — după noi — manifestă și în proiect. Dar aceasta se manifestă nu prin faptul că sînt incluse și ideile social-politice, cum vor să ne convingă puriștii, ci prin acela că se scapă din vedere procesul istoric de dezvoltare a obiectului filozofiei.

Neașezînd proiectul de periodizare din acest punct de vedere pe schema inițială, autorul lui s-a găsit în fața unei probleme spinoase — care oameni de cultură trebuie incluși într-o etapă sau alta și care nu,

[1] I. Lungu, *Problemele istoriei științifice a filozofiei*, *Tribuna*, nr. 21/1957, p. 8.
[2] Articolul citat.

unde trebuie să se oprească nomenclatura? — care în modul cum e pusă în proiect nu-și poate găsi rezolvarea mulțumitoare. Poate că aceasta este cauza pentru care majoritatea participanților la discuții, în loc să pornească de la evoluția obiectului filozofiei, clădesc periodizarea pe persoane și cer să se includă un număr mai mare sau mai mic de nume.

De fapt acestea și alte neajunsuri din discuția noastră își au — după părerea noastră — izvorul nu atît în neînțelegerea obiectului filozofiei, cum pretind puriștii, ci în „uitarea", neglijarea evoluției *obiectului istoriei filozofiei*, sau în minimalizarea însemnătății determinării lui în lucrare și în proiectul de periodizare.

3. CARACTERUL DE ȘTIINȚĂ AL ISTORIEI FILOZOFIEI

Este un lucru într-adevăr greu de înțeles de ce participanții la discuții se opresc cu totul în treacăt la obiectul istoriei filozofiei. Autorul proiectului se mulțumește să spună că „Istoria filozofiei este istoria luptelor pasionate pentru descifrarea marilor sensuri ale realității, istoria luptei materialismului împotriva idealismului"[1]. S. Ghiță conchide în treacăt: „În consecință, numai concepțiile și ideile care au avut un anumit nivel de generalitate vor intra în atenția istoricului filozofiei. El va urmări concepțiile filozofice în legătură cu dezvoltarea social-politică, cu clasele și ideologia lor. Deci, obiectul istoriei filozofiei din Romînia (de ce numai din Romînia? — *P.L.*) este studierea apariției și dezvoltării concepției materialiste despre lume, în strînsă legătură cu concepțiile social-politice înaintate și în luptă cu ideile filozofice și social-politice reacționare"[2].

Nu credem că mai este nevoie să se demonstreze că aceste „definiții" sînt cu totul nesatisfăcătoare. Ele nu pun problema principală: evoluția obiectului filozofiei în cursul luptei istorice dintre materialism și idealism, metafizică și dialectică, luptă determinată de luptele de clasă și progresul științelor naturale și sociale. Aceasta se datorește subaprecierii rostului și însemnătății fixării și în *proiectul de periodizare*, printr-o expunere clară, a istoriei filozofiei ca știință.

Este chiar surprinzător că în proiectul de periodizare, ne referim la introducere, nici nu se indică măcar faptul esențial că aci trebuie vorbit despre istoria filozofiei ca știință și criticate vederile idealiste și mecaniciste despre istoria filozofiei. Tocmai aci considerăm că și-ar găsi locul critica temeinică a teoriilor filozofilor burghezi din Romînia cu privire la istoria filozofiei.

Atît autorul proiectului, cît și participanții de pînă acum la discuție nu au ridicat aceste chestiuni de cea mai mare însemnătate, au trecut cu totul ușor peste ceea ce am și dobîndit deja în ultimii ani în privința cercetării obiectului istoriei filozofiei, a istoriei filozofiei ca știință. Sînt destule aspecte de discutat în legătură cu felul în care a rezolvat I. Banu unele probleme, dar în nici un caz nu pot fi negate eforturile sale de a cerceta și chiar a formula unele legi obiective ale istoriei filozofiei.

[1] *Cercetări filozofice*, nr. 5, 1957, p. 176.
[2] Articolul citat, p. 152.

Dacă nu se ține seama de evoluția obiectului filozofiei, de procesul istoric al înaintării către o istorie științifică a filozofiei, de saltul de la istoria neștiințifică la cea științifică a filozofiei, nu se poate argumenta temeinic de ce într-o anumită perioadă istorică în fața filozofiei au stat unele probleme, iar în alta, altele, cum se leagă vechile probleme cu cele noi, care este forma specifică dintr-o perioadă sau alta a luptei filozofice și de ce a îmbrăcat aceasta și nu altă formă etc. Oare o istorie științifică a filozofiei se poate mulțumi cu înregistrarea faptului, să zicem, că într-o anumită epocă lupta dintre materialism și idealism s-a desfășurat sub forma luptei dintre nominalism și realism? Dar de ce a îmbrăcat ea această formă? Nu cumva oare pentru că pe atunci în unele țări europene s-au dat anumite răspunsuri și într-o formă anumită problemei fundamentale a filozofiei, răspunsuri izvorîte din anumite și precise condițiuni materiale și spirituale în care trăia atunci societatea din această parte a lumii? Sau : oare putem noi trece pur descriptiv peste faptul că în Romînia de pe la sfîrșitul secolului al XVIII-lea și prima jumătate a secolului al XIX-lea lupta dintre materialism și idealism s-a dat înainte de toate pe terenul științei istorice, iar nu pe cel al științelor naturii sau al logicii? Nu, evident că nu.

Din păcate, proiectul nu reflectă problema evoluției obiectului filozofiei în lupta de idei din Romînia. Și nu-l reflectă nici măcar în titlurile capitolelor. Iată, de pildă : „Filozofia și gîndirea social-politică în orînduirea feudală", sau „Lupta pe planul gîndirii filozofice, social-politice, în perioada descompunerii orînduirii feudale, a apariției și dezvoltării relațiilor capitaliste și a revoluțiilor burghezo-democratice". Vom remarca mai întîi formularea improprie a acestor titluri în sensul că ele nu exprimă între cine și pe ce teme majore se dă lupta de idei. N-ar fi mai aproape de realitate titluri de felul următor : „Lupta pentru eliberarea gîndirii de dogmatica religioasă și scolastică în epoca feudală", respectiv „Iluminismul și democratismul revoluționar — formele principale ale luptei împotriva dogmatismului religios și a reacțiunii ideologice feudale".

Desigur, nu pretindem că tocmai aceste formulări sînt cele mai corespunzătoare ; considerăm însă că ele reflectă mai îndeaproape (— deși poate nu îndeajuns de exact) problemele majore ale luptei filozofice din țara noastră în anumite etape istorice. Prin exemplele date am căutat să subliniem în ce fel și-ar putea găsi loc în proiectul de periodizare evoluția obiectului filozofiei în cadrul luptelor de idei din Romînia.

S-ar putea obiecta că prin formulările de mai sus se alunecă în „marele păcat" al dizolvării filozofiei în ideologie. Obiecția ni se pare a fi neîntemeiată. Problema raportului dintre filozofie și ideologie este o problemă a raportului dintre condițiile materiale și spirituale istorice determinate, pe de o parte, și anumite idei filozofice pe de altă parte, este problema de ce lupta dintre materialism și idealism s-a dus în epoci diferite pe tărîmuri ideologice diferite și deci, de ce a îmbrăcat o anumită formă istorică. Iar această chestiune se poate rezolva nu prin căutarea abstractă a unor deosebiri și delimitări stricte, așa cum pretind I. Lungu, S. Ghiță și alții, ci prin cercetarea concret-istorică a problematicii fiecărei perioade și etape istorice.

De altfel, socotim că proiectul poate constitui o bază de plecare pentru o periodizare întemeiată din punct de vedere științific, așa după cum socotim că I. Banu a rezolvat just în lucrarea sa *Introducere în istoria filozofiei* multe din problemele care se pun în legătură cu filozofia ca formă distinctă a conștiinței sociale și mai ales cu istoria filozofiei ca știință, cu toate că el însuși nu a fost consecvent cu rezultatele cercetărilor sale.

4. FILOZOFIA DIN ROMÎNIA ȘI FILOZOFIA UNIVERSALĂ

Nu putem decît să regretăm că proiectul și-a propus să dezvăluie *numai* principalele particularități ale dezvoltării istorice a filozofiei din Romînia, neacordînd atenția cuvenită raporturilor dintre dezvoltarea universală a filozofiei și dezvoltarea ei în țara noastră. Din acest punct de vedere sînt binevenite intervențiile care atrag atenția și asupra legăturilor dintre dezvoltarea pe plan mondial a filozofiei și dezvoltarea ei în Romînia, deși o fac în chip unilateral numai sub forma propunerilor de includere în lucrare a unor gînditori, școli și curente care au avut influență asupra dezvoltării gîndirii filozofice din Romînia.

Că gîndirea filozofică din țara noastră s-a dezvoltat în strînsă legătură cu filozofia din alte țări este un fapt cunoscut, dar din păcate prea puțin cercetat. Aici este încă un vast teren de investigații. Pentru ca viitoarele studii asupra acestei probleme să fie cît mai întemeiate, trebuie să se țină seamă de cîteva chestiuni principale. Înainte de toate e necesar să fie respinse tendințele cosmopolite, europo-centriste, occidentaliste ale istoricilor burghezi ai filozofiei din țară și de peste hotare și să se stabilească îndeaproape cînd și în ce fel s-au produs diferitele influențe asupra gîndirii din Romînia.

Considerăm omiterea din proiect a influenței gîndirii revoluționare din Rusia asupra dezvoltării gîndirii din țara noastră, în timp ce este subliniată, în parte, influența filozofiei apusene, drept un tribut plătit concepției europo-centriste, occidentaliste.

Apoi avem datoria patriotică de a înfățișa în chip științific cum a participat gîndirea din țara noastră la lupta filozofică pe plan mondial. Desigur, acest lucru nu poate fi privit numai prin prisma ideilor originale ale gînditorilor noștri, ci și prin felul în care au răspîndit, susținut și apărat concepțiile înaintate, progresiste elaborate în alte țări, deoarece contribuția unui popor la dezvoltarea generală a filozofiei se exprimă nu numai în ideile și sistemele originale ci și în poziția pe care diferiți gînditori au avut-o în lupta pentru victoria materialismului asupra idealismului, a dialecticii asupra metafizicii etc. pe plan universal.

5. ÎMPOTRIVA ÎNCĂLCĂRII PRINCIPIULUI LENINIST ÎN VALORIFICAREA MOȘTENIRII FILOZOFICE

Atitudinea critică față de moștenirea filozofică este un principiu de neînlocuit și de necontestat al cercetătorului marxist-leninist. Pe acest

BIBLIOTECA CENTRALĂ SIBIU

principiu s-au situat majoritatea participanților la discuții. Totuși unii mai continuă să privească, cel puțin cîteva probleme, în chip obiectivist, după părerea noastră.

În cursul discuțiilor noastre s-au manifestat nu numai unele tendințe obiectiviste, ci și încercări de a strecura ideologia burgheză, încercări de a se renunța la principiul leninist în valorificarea moștenirii culturale a trecutului. N. Bagdasar și V. Bologa socot că nu se poate vorbi la Nicolae Iorga și la V. Pârvan despre concepții naționaliste [1]. Dar, este un fapt bine știut de toată lumea că atît Iorga cît și Pârvan au susținut ideologia naționalist-șovină a claselor exploatatoare din Romînia, lucru peste care filozofii marxiști nu vor trece în nici un caz, ci îl vor scoate la iveală supunîndu-l criticii [2].

Apreciem ca o participare pozitivă la discuție intervenția prof. V. Bologa, cu atît mai mult cu cît d-sa are ca preocupare principală istoria medicinii. Totuși, nu putem să nu remarcăm că d-sa propune introducerea unor nume de filozofi burghezi „într-o analiză critică pozitivă sau negativă", nedefinind clar poziția de pe care trebuie apreciată gîndirea lor.

De altfel, părerea noastră este că nu e necesar ca în viitoarea lucrare să fie introduse tot felul de nume de oameni care au susținut într-un fel sau altul diferitele concepții reacționare sau fasciste. Istoria filozofiei din Romînia nu poate și nu trebuie să fie un nomenclator și nici o bibliografie, ci istoria dezvoltării gîndirii filozofice, a luptei dintre materialism și idealism, dintre metafizică și dialectică, al cărei țel este, nu pur descriptiv, ci acela de a ne dezvălui legile dezvoltării gîndirii filozofice. La baza lucrării trebuie să stea principiul leninist al celor două culturi în cultura fiecărui popor în perioadele de existență a claselor sociale antagoniste.

6. MATERIALISMUL ISTORIC ESTE FILOZOFIE

Titlul acestui paragraf poate părea unora surprinzător. Cum adică, s-a susținut la noi de către cineva că materialismul istoric n-ar fi filozofie? Atît de clar și de categoric nu s-a pronunțat nimeni în cadrul discuției. Pe ocolite însă, acest punct de vedere și-a găsit exprimare. În primul rînd în teza „funcției nespecifice" despre care am vorbit mai sus și asupra căruia nu mai revenim. În al doilea rînd, chiar în principiile de periodizare expuse în proiect. E ciudat, dar adevărat. În proiect se scrie: „Dezvoltarea filozofiei este de asemenea condiționată de o serie de forme ale conștiinței sociale și suprastructurii (politica, știința, arta etc.)... Cu deosebire științele naturii exercită o puternică influență asupra filozofiei, descoperirile mari științifice reflectîndu-se cu tărie în filozofie". Și atît! Dar științele sociale, „descoperirile" din științele sociale nu exercită o influență asupra filozofiei, nu se reflectă în filozofie? Oare concluziile științifice ale lui Marx și Engels trase din cercetarea orînduirii capitaliste nu au exercitat o înfluență puternică, hotărîtoare chiar asupra

[1] *Cercetări filozofice*, nr. 2, 1958, p. 144, respectiv 146.

[2] Este desigur regretabil că asemenea vederi au putut apărea în revista noastră de filozofie, fie și în cadrul unei discuții.

filozofiei, nu s-au reflectat în filozofie? Dar concluziile lui V. I. Lenin trase din cercetarea imperialismului, a statului, a revoluției? Dar, spre exemplu, concluziile trase de reprezentanții partidelor comuniste și muncitorești din țările socialiste în Consfătuirea de la Moscova din noiembrie 1957 asupra trecerii de la capitalism la socialism în epoca contemporană? Dar concluziile trase de C.C. al P.C.U.S. cu privire la dezvoltarea U.R.S.S. spre comunism?

Desigur, cercetarea și sintetizarea vieții sociale, a practicii sociale a oamenilor, influențează și se oglindește cu aceeași tărie și forță în dezvoltarea filozofiei ca și descoperirile din științele naturii.

În acest caz este legitimă întrebarea : dece nu se referă „principiile" proiectului și la această problemă? De ce nu este afirmat materialismul istoric cu toată claritatea necesară?

Cam tot așa vede lucrurile S. Ghiță. El arată, ce-i drept, că „toate științele, fie naturale, fie sociale *se apropie*[1] de filozofie prin cele mai generale concluzii și legi pe care le cercetează și studiază". Mai mult : „Cred că dezvoltarea filozofiei trebuie studiată *în legătură*[1] cu dezvoltarea ideilor social-politice, și că acest lucru trebuie să se reflecte atît în periodizare, cît și în manualul de istoria filozofiei". Dar, precum se vede, nu e vorba despre materialismul istoric, ci despre faptul că dezvoltarea științelor (naturale și sociale) este o condiție a dezvoltării filozofiei. De aceea, S. Ghiță *crede* doar că dezvoltarea filozofiei trebuie privită *și în legătură* cu dezvoltarea ideilor social-politice care *se apropie* de filozofie.

Materialismul istoric este o știință filozofică. Lupta filozofică pentru alungarea idealismului din istorie, constituirea materialismului istoric și victoria lui asupra vechii filozofii a istoriei face parte organică, inseparabilă din filozofie și deci și din istoria filozofiei. Așadar, nu pentru că ideile social-politice, *se apropie* de filozofie, trebuie să intre într-o lucrare de istoria filozofiei, ci pentru că a existat filozofia istoriei, pentru că avem materialismul istoric care cercetează legile generale ale dezvoltării societății, sîntem datori să studiem istoria luptei pentru făurirea materialismului istoric, sîntem datori să vorbim de dezvoltarea lui în etapa leninistă a filozofiei marxiste și să respingem orice încercare care tinde să rupă materialismul istoric de materialismul dialectic.

7. DESPRE PRINCIPIILE DE PERIODIZARE DIN PROIECT

În privința principiilor expuse în proiectul de periodizare mai avem de făcut două observații :

I. În proiect se scrie : „Paralel cu dependența față de baza economică există o autonomie relativă a dezvoltării filozofiei față de bază... Ca atare, paralel cu criteriile social-economice, periodizarea filozofiei trebuie să țină seama în mod necesar de criteriile specifice, care uneori pot fi de prim ordin".

a) Care sînt aceste „criterii social-economice" de care trebuie ținut seama la periodizarea istoriei filozofiei? De ce ele nu sînt denumite clar și

[1] Sublinierea *noastră*, — *P. L.*

precis, așa cum fac totdeauna marxiștii pentru a nu se da loc la răstălmăciri?

b) Se afirmă apoi că trebuie ținut seama „în mod necesar de criteriile specifice", lăsîndu-se să se subînțeleagă fie criteriile specifice ale filozofiei, fie cele ale ideologiei în general. Care vor fi fiind aceste „criterii specifice" nu se arată.

c) „*Paralel* cu dependența de bază economică", „*paralel* cu criteriile social-economice" trebuie ținut seama de autonomia relativă, de „criteriile specifice". Cum adică, nu mai este vorba de rolul determinant al bazei, ci despre determinarea *paralelă* și de către bază și de către suprastructură a dezvoltării filozofiei? Se pare că așa reiese din această formulare. Mai mult chiar, autorul avertizează că uneori acele vagi „criterii specifice" pot juca *un rol de prim ordin*, adică ele pot juca un rol determinant în dezvoltarea filozofiei.

Întrucît acestea sînt prezentate drept principii, sîntem datori să spunem că ele reprezintă *lipsă de principii*, indiferent dacă autorul era conștient sau nu de aceasta atunci cînd le-a scris. Iar noi nu putem fi sub nici un motiv de acord cu lipsa de principii, cu nici un fel de concesii în problema principiilor, deoarece concesiile în domeniul principiilor înseamnă concesii făcute ideologiei burgheze.

Pasajele citate mai sus trebuie socotite doar ca exemplu, căci mai sînt în proiect și alte formulări necorespunzătoare asupra cărora nu putem insista aci. De aceea, ori de cîte ori ne exprimăm acordul cu proiectul fără vreo altă mențiune, avem în vedere o atitudine critică față de modul cum este el formulat.

II. Considerăm că principiul unității concrete a istoricului și logicului, principiul unei istorii unitare a gîndirii poporului romîn, principiul caracterului de revoluție al apariției gîndirii marxiste în Romînia, ca și determinarea începutului istoriei filozofiei în Romînia în epoca feudală, fiind —după părerea noastră— juste, opinăm pentru a fi admise. Tratarea ideilor gînditorilor din rîndurile minorităților naționale în paragrafe separate începînd cu epoca ridicării burgheziei, socotim de asemenea că este justă din punct de vedere științific. Tocmai de aceea toți tovarășii din rîndurile naționalităților conlocuitoare care au luat parte pînă acum la dezbateri și-au dat adeziunea la acest punct de vedere.

Propunerea de a se merge cu tratarea separată și în epoca feudală (S. Ghiță, V. Bologa), trebuie luată în considerare în sensul că și în epoca feudală trebuie subliniat faptul că unul sau altul dintre gînditorii despre care se vorbește aparțin uneia sau alteia dintre minoritățile naționale de astăzi.

8. DESPRE PERIODIZAREA PROPRIU-ZISĂ

I. Din proiect lipsește o introducere, deși credem că ea era absolut necesară spre a se clarifica în cadrul ei cîteva probleme esențiale, hotărîtoare: obiectul istoriei filozofiei în general, al istoriei filozofiei din Romînia în particular; istoria filozofiei ca știință; critica concepțiilor idealiste, neștiințifice despre istoria filozofiei etc.

II. Considerăm întru totul îndreptățită împărțirea întregii istorii a filozofiei din Romînia în două perioade mari : dezvoltarea filozofiei pînă la pătrunderea marxismului în Romînia și perioada filozofiei marxist-leniniste.

III. Am subliniat mai sus că titlul propus pentru perioada feudală nu corespunde faptelor și nu spune nimic cu privire la filozofie. Acest titlu, spre a corespunde conținutului pe care-l reprezintă perioada dată socotim că ar trebui să fie formulat cam în felul următor : *Lupta pentru eliberarea gîndirii de dogmatica religioasă și scolastică în epoca feudală.*

În prezentarea condițiilor epocii, proiectul trece cu totul sub tăcere condițiile social-economice, luptele de clasă care au determinat apariția gîndirii filozofice și social-politice pe teritoriul țării noastre. El se mărginește să prezinte *unele* condiții politice și ideologice, pe care le denumește „particularități distincte". Presupunînd că ceea ce prezintă autorul ar fi particularități, se pune întrebarea : particularități, în raport cu ce, cu cine? În realitate, e vorba doar de unele condiții ideologice și politice. Precum se vede, urmărind ca pe o fata morgana particularitățile, autorul proiectului a și „uitat" de primul și cel mai însemnat din principiile expuse de el, ceea ce-l duce la ruperea suprastructurii de bază. Pornind dela tezele marxism-leninismului, autorul ar fi trebuit să dea o schiță, fie cît de sumară, a tabloului istoric din secolele XV—XVIII[1].

După prezentarea condițiilor istorice ar urma să fie tratate curentele de gîndire : umanismul, bizantinismul, cartezianismul și curentul cronicarilor, cu grija continuă de a se sublinia ceea ce reprezintă protestul față de dogmatica religioasă și scolastică. Întregul proces poate fi încheiat prin Dimitrie Cantemir, așa cum de altfel se face în mod just în proiect.

Ne interesează, desigur, faptul că gîndirea din această epocă pornește de la cuceririle gîndirii mondiale, dar sîntem obligați să arătăm cu maximă claritate cum ideile filozofice și social-politice de peste hotare au fertilizat gîndirea de la noi, *ajutînd-o să formuleze și să rezolve din punct de vedere teoretic sarcinile puse de istorie în fața poporului nostru.* Considerăm că numai pe această cale vom putea înțelege de ce lupta dintre materialism și idealism a îmbrăcat în această epocă în țara noastră forma luptei pentru emancipare de sub jugul dogmaticii religioase și a scolasticii ca și în alte părți, dar și faptul că această luptă s-a dat mai ales pe tărîmul științelor

[1] Goana boierilor după supramuncă și străduințele acestora, ca și a domnilor, de a realiza plățile către Poartă pe spinarea țărănimii și a iobagilor ; îndelungatul proces de deposedare și subjugare a țărănimii, duce la intensificarea permanentă a luptelor de clasă. Pe aceasta se grefează luptele dintre boieri și domni pentru putere, lupte care se duc deseori în numele scuturării jugului otoman și realizării unui stat centralizat. Biserica, fiind și la noi cel mai puternic feudal, domină din punct de vedere ideologic. Luptele împotriva jugului turcesc și luptele pentru un stat centralizat, dezvoltarea gîndirii progresiste în occidentul Europei, opusă dogmaticii religioase și scolasticii, influențele culturii chieviene, cultură mai puțin dogmatică și rigidă decît catolicismul, sînt condiții care permit și împing la eliberarea gîndirii din țara noastră de jugul teologic și scolastic, axînd-o în principal pe probleme social-politice. Minunata idee a lui Miron Costin după care nu e vreme de scrieri și gîndire, ci de războaie continue, explică foarte plastic de ce nu s-au dezvoltat mai devreme pe teritoriul țării noastre sisteme filozofice închegate ca în Occident gîndirea fiind axată pe marile probleme social-politice ca expresie a căutării unor răspunsuri la sarcinile istorice care stăteau în mod obiectiv în fața poporului nostru.

sociale, iar nu pe acela al științelor naturii sau logicii. De fapt, tocmai aci se vădește printre altele de ce avem dreptul să tratăm oarecum unitar umanismul și cartezianismul din Transilvania, cu bizantinismul și curentul cronicarilor din Muntenia și Moldova.

IV. Următoarea perioadă a dezvoltării filozofiei și ideilor social-politice de la noi este aceea a ascensiunii burgheziei și a revoluțiilor ei.

După cum am mai arătat, considerăm că titlul formulat în proiect este nesatisfăcător. Pentru a exprima esența perioadei socotim că el ar putea fi formulat astfel : *Iluminismul și democratismul revoluționar—formele principale ale luptei împotriva teologiei și reacțiunii ideologice feudale.*

Putem socoti ca satisfăcătoare indicațiile care se dau în proiect cu privire la evoluția bazei și a suprastructurii care au determinat dezvoltarea gîndirii filozofice de la noi în această perioadă. Ceea ce rămîne de precizat — după părerea noastră — în legătură cu tabloul condițiilor istorice ar fi următoarele : platformele ideologice ale răscoalelor țărănești de la 1784 și de la 1821 fac parte din aceste condiții și ele nu trebuie să intre ca etape sau curente distincte de gîndire teoretică ; printre condițiile și influențele ideologice ale epocii trebuie inclusă și influența mișcării revoluționare din Rusia — curentul democrat - revoluționar, asupra căruia atrage atenția în mod cu totul just și dr. I. Izsák.

În privința etapelor și curentelor mai trebuie adăugat că perioada se încheie, nu cu concepțiile filozofice ale naturaliștilor, ci cu acelea ale democrației revoluționare. Concepțiile filozofice ale naturaliștilor au constituit în mod obiectiv un sprijin dat curentului democrat-revoluționar, iar nu un rezultat al acestuia cum apare în proiect.

În legătură cu problema particularităților democrației revoluționare romînești, nu e cazul să insistăm aici.

S-a propus ca această perioadă să se încheie cu anii 1863—1864, iar nu cu 1860, an care nu reprezintă nimic în istoria poporului nostru. Că anul 1860 nu este reprezentativ din punct de vedere istoric este adevărat, cum adevărat este că în 1863—1864 s-au întîmplat evenimente de cea mai mare însemnătate.

În legătură cu aceasta ni se impun două observații.

Socotim că autorul proiectului a fost inconsecvent cînd a introdus în titlul perioadei anul 1860, deoarece conținutul perioadei se încheie la 1848—1849, chiar dacă reprezentanții de frunte ai acestei epoci și-au desfășurat activitatea practică și teoretică și în anii următori. Perioada de după revoluția de la 1848 reprezintă formarea statului național, în fapt epoca în care, prin lupte și concesii, are loc procesul de formare a coaliției burghezo-moșierești împotriva poporului cu tot ceea ce cuprinde această noțiune : pătrunderea adîncă în economia țării, a capitalismului cu păstrarea puternicelor rămășițe feudale, orientarea spre crearea unei industrii capitaliste în țară, pătrunderea relațiilor capitaliste și în agricultură, dezlănțuirea reacțiunii ideologice față de gîndirea pașoptistă, scuturarea jugului otoman. Este o epocă cu conținut distinct atît față de epoca pașoptistă cît și față de epoca pătrunderii marxismului în Romînia. De aceea, în mod cu totul just, proiectul prezintă lucrurile ca fiind vorba de o nouă perioadă și în dezvoltarea filozofiei.

Pentru considerentele de mai sus, dacă e vorba să ne oprim la o anumită dată, apoi aceea trebuie să fie 1848—1849.

Cu aceasta am ajuns la a doua observație. Credem că problema limitelor perioadelor nu trebuie privită rigid, ci în chip dialectic. Între perioade nu e vorba numai de deosebiri, dar și de o anumită continuitate. Aci, mai mult ca oriunde, trebuie să luptăm împotriva tendințelor metafizice de închistare, izolare și rupere arbitrară a epocilor istorice una de alta; aci, lucrurile trebuie înțelese în sensul unității dialectice a continuității și discontinuității.

V. În legătură cu perioada următoare propunem ca titlul ei să fie altul decît cel dat în proiect. Noi l-am formula astfel: *Lupta materialismului metafizic împotriva concepțiilor idealiste eclectice din perioada înjghebării coaliției burghezo-moșierești*. Acesta ar exprima conținutul specific al luptei dintre materialism și idealism din această perioadă, atît față de perioadele precedente, cît și față de cele ce urmează. El ar constitui și axa expunerii concepțiilor care se înfruntă, deoarece, trebuie să recunoaștem că în proiect filozofia lui T. Maiorescu și a lui V. Conta, de pildă, sînt prezentate ca fiind alături una de alta, iar nu în luptă una cu alta. Amintim de asemenea că filozofia gînditorilor din rîndurile minorităților naționale nu este prezentată de loc din punctul de vedere al luptei dintre materialism și idealism. În plus mai trebuie menționat că în această perioadă este locul filozofiei lui Titu Maiorescu și nu mai e nevoie ca ea să fie reluată în perioada următoare. Aceasta nu va îngreuna de loc prezentarea criticii pe care au adus-o materialiștii, inclusiv marxiștii, filozofiei mentorului „Junimii".

VI. Perioada de la începutul pătrunderii marxismului în Romînia pînă la Marea Revoluție Socialistă din Octombrie este prezentată în chip cu totul necorespunzător cu realitățile. Pe lîngă faptul că aci curentele, școlile, concepțiile sînt prezentate metafizic, unele lîngă altele, iar nu în luptă unele cu altele, se trece cu nespusă ușurință peste ceea ce constituie esența perioadei: lupta îndelungată și grea pentru pătrunderea marxismului în Romînia și răspîndirea lui în mase. Această perioadă trebuie să cuprindă în mod necesar o expunere a conținutului primei etape în dezvoltarea filozofiei marxist-leniniste; lupta marxismului împotriva idealismului în istorie (curentul „critic" din istoriografie), împotriva economiei politice burgheze (Ștefănescu, Missir, Zeletin), împotriva sociologiei subiectiviste reacționaro-fasciste (A. C. Cuza, Paulescu), împotriva filozofiei idealiste, antisocialiste, împotriva idealismului maiorescian etc.; alianța obiectivă dintre marxism și materialism la Victor Babeș, Cantacuzino, Voinov și la raționaliștii atei în lupta împotriva idealismului; sublinierea de către marxism a insuficienței materialismului naturalist și a raționalismului.

Considerăm că numai o asemenea prezentare a situației istorice corespunde faptelor, realității obiective; numai ea poate dezvălui legile luptei dintre materialism și idealism în general și particularitățile acestei lupte în țara noastră.

Este de așteptat ca exponenții principiului periodizării după persoane și sisteme să găsească tot felul de insuficiențe unei asemenea restructurări a întregii perioade de la pătrunderea marxismului pînă la Marea Revoluție Socialistă din Octombrie. S-ar putea auzi, de pildă, obiecția că aceasta înlocuiește criteriul cronologic prin cel logic. Pentru a fi întemeiată obiecția ar trebui să răspundă la întrebarea : ce este de făcut dacă principiul cronologic (adoptat de altfel în proiect) își dovedește aci, în această perioadă, insuficiența ?

În altă ordine de idei, din proiect pentru această perioadă lipsește cu desăvîrșire pătrunderea și răspîndirea marxismului în Transilvania, inclusiv în rîndurile minorităților naționale.

Și, în sfîrșit, tot cu privire la această perioadă s-a pus în discuție problema începutului răspîndirii marxismului în Romînia, mai ales de către R. Pantazi [1]. Critica pe care dînsul o face proiectului în legătură cu datarea începutului pătrunderii marxismului la noi, este îndreptățită. Dar, după părerea noastră, propunerea sa de a ne opri la anii 1883 —1884 nu rezistă criticii, după cum nu rezistă criticii nici alte propuneri care s-au mai făcut. Într-o vreme s-a luat drept punct de plecare pentru răspîndirea marxismului în Romînia apariția *Contemporanului* [2] (1881). Cînd cercetările mai adînci au scos la iveală existența mai multor etape în evoluția ideologică a acestei reviste, s-a socotit că cel mai just este să se vorbească despre începutul răspîndirii marxismului în Romînia cam de pe la 1885, mai exact atunci cînd apare prima lucrare a lui Fr. Engels în limba română [3]. Nu de mult s-a emis părerea că acest început ar trebui stabilit în legătură cu apariția ziarului *Înainte* adică la 1880, deoarece în unul din articolele sale se vorbește despre socialismul științific [4]. Iar, acum, ne aflăm în fața propunerii lui R. Pantazi.

Credem că nici una din aceste păreri nu corespunde faptelor.

În amintirile sale, Zamfir Arbore, vorbind despre situația lui Zubcu-Petrovici în Romînia, scrie : „În 1876 poziținea s-a schimbat întrucîtva. Împrejurul său s-a format un grupuleț de tineri care au început a se interesa de literatură, de știință într-un mod conștient. N. Codreanu le-a dat cartea capitală a lui Karl Marx, scrierile lui Bakunin, ale lui Spencer, Taine, Lefrangais și altele" [5]. Într-o scrisoare către G. Bakalov, doctorul Russel spunea că în anii 1875—1876 Hristo Botev, Zubcu-Codreanu și el însuși „îl studiau pe Marx pagină cu pagină, ca pe un fruct străin și straniu". Există și o însemnare a lui C. Dobrogeanu-Gherea. El scria : „Am cunoscut bine pe Stambulov înaintea războiului ruso-turc. Eram tineri amîndoi, foarte tineri. El era pe atunci un fel de socialist lavrovist, *vperedovet*, eu pe atunci eram deja marxist" (cuvîntul este șters și înlocuit cu : „adică marxisto-poporanist") [6].

[1] *Cercetări filozofice*, nr. 2/1958, p. 148.

[2] *Începutul răspîndirii marxismului în Romînia*, E.S.P.L.P., 1956, p. 16.

[3] Ion Crișan, *Marx și Engels în limba română*, Ed. Acad. R.P.R., 1956, p. 7.

[4] Radu Pantazi, *Începuturile pătrunderii marxismului în Romînia*, în *Cercetări filozofice*, an. II, nr. 1, 1958, p. 106.

[5] Zamfir C. Arbore, *În exil. Din amintirile mele*, Craiova, 1896, p. 218.

[6] Ion Vitner, *C. D. Gherea. Reconstituire biografică*, *Viața românească*, nr. 11, 1956, p. 152.

Acestea sînt pînă astăzi documentele care vorbesc despre *studierea* lucrărilor lui Marx în țara noastră, încă înainte de războiul pentru independență. Din ele rezultă că marea operă marxistă *Capitalul* avea o anumită circulație printre revoluționari, că această lucrare era studiată de către membrii cercurilor și grupurilor de la București și Iași. Oare acest fapt nu înseamnă răspîndirea marxismului în Romînia? Desigur că înseamnă. Obiecția ce s-ar putea aduce că persoanele care se ocupau cu marxismul erau puține, prea puține, sau că aceste persoane însele nu erau pe poziții marxiste — această obiecție este de-a-dreptul neserioasă. Ar fi să se uite că răspîndirea învățăturii lui Marx și Engels a fost *un proces*, iar nu un fapt petrecut peste noapte. Trebuie respinsă și eventuala obiecție cum că pînă prin 1880 nu s-ar fi tipărit la noi nici un extras din lucrările întemeietorilor marxismului. Unele idei ale dascălilor proletariatului și-au găsit loc în publicații. Ne referim deocamdată la extrasele și ideile din ziarul *Basarabia* [1], la studiul psihiatric al doctorului Russel și la mențiunile și citatele din Marx într-un articol din revista *Romînia viitoare* [2]. Spre a ne face o idee despre felul cum se studia marxismul în cercurile revoluționare înainte de 1880, dăm un extras mai larg dintr-o scrisoarea lui Z. Arbore adresată doctorului Russel îndată după interzicerea gazetei *Basarabia*: „Eri în ziua de 5 am trimis pe numele lui Luber pentru d-ta două broșuri *Das Kapital und die Arbeit* (*Capitalul și munca*) a lui Most și *Quintessenz des Sozialismus* (*Chintesența socialismului*) de prof. Scheffel ca să le cercetezi. În curînd îți voi trimite și lucrarea lui Caffiero *Capitalul*, la fel pentru popularizarea lui Marx, cu privire la care lucrare însuși Marx s-a pronunțat lăudabil. Această lucrare o citesc eu însumi în prezent și o găsesc mult mai bine scrisă, decît broșura menționată mai sus a lui Most... Propune cercului, îndeosebi fraților Nădejde, să întreprindă traducerea unora din aceste broșuri, adică aceea a lui Most sau a lui Caffiero. Eu la rîndul meu mă angajez să procur banii pentru tipărirea unei asemenea lucrări în număr de 2000 exemplare..." [3].

De aci rezultă: *a*) popularizarea marxismului era o sarcină precis stabilită în cercurile revoluționare încă înainte de 1880; *b*) se căutau formulele cele mai potrivite pentru realizarea acestei sarcini; *c*) 2000 de exemplare nu erau prea mult pentru țară, căci dacă ar fi fost prea mult membrii cercului nu ar fi riscat pierderea unor sume de bani atît de mari, cînd ei înșiși se zbăteau în greutăți materiale foarte serioase.

Unii fac deosebire între răspîndirea ideilor marxiste și răspîndirea marxismului. Această deosebire este artificială, deoarece răspîndirea ideilor lui Marx și Engels înseamnă de fapt răspîndirea marxismului. Și, cum am văzut, se studia marxismul nu numai după lucrări de popularizare ci și după înseși lucrările întemeietorilor marxismului. Deci, trebuie să vorbim de *începutul* răspîndirii marxismului în a doua parte a deceniului al optulea din secolul trecut.

---

[1] *Basarabia*, nr. 12, 14 și 15 din noiembrie 1879.

[2] *Romînia viitoare*, 1880 în articolul *Naționalizarea solului în Englitera*.

[3] *Documente privind istoria romîniei, Războiul pentru independență*, vol. I, partea I, sub redacția academicianului M. Roller. Ed. Acad. R.P.R., 1954, documentul nr. 624, p. 791

VII. Proiectul suferă de aceleași slăbiciuni esențiale și în prezentarea perioadei dintre cele două războaie mondiale. El trebuie de asemenea refăcut în mod substanțial pornindu-se de la lupta marxismului pe diferite planuri împotriva filozofiei și sociologiei burgheze, reacționare, fasciste.

Nu putem fi de acord cu subaprecierea care se vădește în proiect în privința rolului documentelor P.C.R., a revistelor și ziarelor *Lupta de clasă*, *Korunk*, *Era nouă*, *Scînteia* etc. în lupta dintre marxism și filozofia reacționară, fascistă. Lor trebuie să li se dea o importanță mai mare decît lucrărilor unor persoane.

VIII. De ce este prezentată atît de schematic perioada 1944—1957? Tocmai faptul esențial al luptei filozofiei marxist-leniniste pentru zdrobirea filozofiei reacționare și transformarea celei dintîi în filozofie dominantă, tocmai perioada în care, prin lupta practică și teoretică a partidului, materialismul dialectic și istoric este dezvoltat în mod creator ceea ce reprezintă o contribuție la îmbogățirea filozofiei marxist-leniniste, tocmai această perioadă a victoriei filozofiei marxiste în țara noastră, nu-și găsește oglindirea necesară.

Această perioadă trebuie să oglindească în mod necesar :

Aplicarea și dezvoltarea creatoare a filozofiei marxist-leniniste de către partidul nostru în luptele pentru victoria revoluției populare ; rolul jucat de *Scînteia*, *Romînia liberă*, *Editura P.C.R.* etc. în luptele pentru zdrobirea filozofiei fascisto-reacționare ; victoria obținută de filozofia marxistă în diferitele științe naturale și sociale.

Cunoașterea și folosirea de către partidul nostru a legilor generale ale revoluției și construcției socialiste ; răspîndirea în mase a filozofiei marxist-leniniste ; ajutorul frățesc al filozofilor sovietici pentru promovarea materialismului dialectic și istoric în țara noastră.

Lupta partidului pentru închegarea unui front filozofic marxist în Republica Populară Romînă ; valorificarea tradițiilor progresiste înaintate din gîndirea filozofică și social-politică din Romînia ; contribuția filozofilor din țara noastră la lupta filozofiei marxist-leniniste împotriva filozofiei imperialiste și împotriva revizionismului filozofic ; lupta partidului nostru pentru înfrîngerea recidivelor idealiste, burgheze, pe tărîm filozofic, pentru dezvoltarea și aplicarea creatoare a materialismului dialectic și istoric în Republica Populară Romînă. Materialismul dialectic și istoric —baza teoretică a politicii partidului și guvernului pentru victoria socialismului în patria noastră.

UNELE OBSERVAȚII CU PRIVIRE LA PROIECTUL DE PERIODIZARE A ISTORIEI FILOZOFIEI DIN ROMÎNIA

DE

VALDEMAR POPA

Consider — ca și alți participanți la discuție — că *Proiectul de periodizare a istoriei filozofiei din Romînia*, are în linii generale, un caracter științific, constituind prin aceasta o bună bază de discuții în vederea întocmirii unui *Manual de istoria filozofiei din țara noastră*.

Vreau să fac doar unele observații care vin să precizeze cîteva idei din introducerea la proiect și să completeze caracterizarea unor gînditori sau curente. În legătură cu aceasta mă voi referi și la unele din intervențiile publicate pînă acum.

1. După părerea mea era bine dacă în introducerea la proiect se făcea o precizare mai completă *a scopului și menirii manualului de istoria filozofiei din R.P.R.* Indicația care se face — aceea de a reliefa bogatele tradiții înaintate ale gîndirii filozofice și social-politice din Romînia — este departe de a reda întreaga însemnătate științifică și politică a unei astfel de lucrări.

Poate că tocmai ca urmare a acestei carențe, unii participanți la discuții au pierdut din vedere faptul că istoria filozofiei, deși studiază trecutul, trebuie să fie legată de problemele *actuale* ale luptei ideologice. Cu alte cuvinte, este necesară studierea și descifrarea *trecutului*, cu toată rigurozitatea științifică, dar această cercetare și studiere, trebuie să se facă în lumina *sarcinilor prezentului*. Acesta este, de altfel, modul de a studia al oricărei științe. Practica socială, viața, pune sarcinile cărora trebuie să le răspundă cercetarea. În acest sens, cred că în cadrul unui Manual de istoria gîndirii filozofice și social-politice din Romînia — păstrînd proporțiile — nu trebuie să dăm o prea mare extindere unor perioade îndepărtate în dauna unor perioade mai apropiate de noi — după cum pare că se întîmplă în proiect și după cum înclină să facă unii dintre participanții la discuții. Credem că nu e necesar să fie reînviate și introduse în istoria filozofiei absolut toate „numele" celor care s-au mani-

festat într-un fel sau altul în domeniul culturii, toate acele idei care de mult au fost date uitării și nu mai prezintă nici o importanță.

Mulți dintre participanți, N. Bagdasar, V. Bologa, S. Ghiță, I. Iszak ș.a. au adus o contribuție însemnată la discuțiile de pînă acum prin faptul că au atras atenția asupra diferitelor figuri de gînditori dintr-o perioadă sau alta a căror operă ar trebui să fie cercetată. Dar, a-i cerceta este una și a-i introduce în Manual este alta. Dacă am include absolut toate numele „prospectate" pînă acum ar însemna să pierdem din vedere scopul său politic, militant. Am plăti tribut modului burghez de a trata istoria filozofiei dacă am manifesta teamă față de „omiterea" unui nume sau altuia din cele învestite în trecut cu autoritate de către ideologii regimului burghezo-moșieresc. Au fost mulți scribi ai burgheziei și ai moșierimii care au scris maculatură filozofico-beletristică. Foarte puțini dintre ei au emis însă idei originale. Dintre filozofii idealiști reacționari trebuie să ocupe un loc corespunzător în Manual numai aceia ale căror idei au avut o mai mare influență și circulație în diferitele etape istorice.

Istoria filozofiei — *ca știință a legilor dezvoltării filozofiei* trebuie să rețină numai figurile semnificative pentru un curent sau altul, care caracterizează o tendință sau alta.

În locul unui tratat cu „un pronunțat caracter enciclopedic cum cere tov. Dr. I. Iszak ne trebuie deocamdată un *manual*. Cerința ca această lucrare să fie o bogată „bibliografie", chiar dacă ar fi compatibilă cu o lucrare de istoria filozofiei, ar trebui mult cîntărită pentru o lucrare restrînsă.

2. Deși proiectul se bazează pe principii științifice marxist-leniniste, cred că el face pe alocuri concesii unei optici greșite în explicarea unor fenomene sociale.

În primul rînd, este vorba de teza în care se explică — mai exact se justifică — dezvoltarea mai tîrzie a gîndirii filozofice la poporul romîn. Scoțîndu-se în relief numai faptul că poporul romîn a fost „supus necontenit atacurilor prădalnice ale diferiților năvălitori și cuceritori" (p. 175) se exprimă în mod unilateral numai condiția unei anumite stări de lucruri, trecîndu-se cu vederea peste *cauza fundamentală* a înapoierii noastre în trecut. Această explicație unilaterală dată în proiect și reluată și de tov. S. Ghiță în intervenția sa (p. 153) poate să ducă la concesii față de explicațiile pe care ideologii claselor exploatatoare le-au dat veacuri de-a rîndul acestui fenomen. După părerea mea trebuie să se scoată în relief cu toată tăria răspunderea pe care au avut-o clasele exploatatoare *de la noi* pentru „înapoierea economică" a țării. În acest sens, pe lîngă *condițiile externe* care explică o particularitate, trebuie arătată *cauza internă* care explică fenomenul în general.

În al doilea rînd, în aceeași introducere la proiect se găsește și teza după care „ideile religioase" n-ar fi „jucat niciodată în viața spirituală a poporului romîn rolul pe care l-au jucat în țările catolice ale apusului în Evul Mediu" (p. 179). O astfel de teză, într-o formă atît de generalizată, ar putea da naștere, în cercetarea și interpretarea ulterioară, la o idealizare a rolului religiei în trecutul istoric al poporului romîn. Aici, ca

și mai sus, se rupe particularul de general, — se trece cu vederea peste funcția socială a religiei în general. Cred că și în acest caz trebuie scoasă în evidență în primul rînd, *latura generală* a fenomenului și numai după aceea latura lui particulară care, în cazul de față, constă într-o *contradicție* între *forma ideologică* și adevăratul *conținut social* al acestor idei.

3. În privința caracterizării unor gînditori și curente aș vrea să fac unele completări.

a) Consider ca unilaterale indicațiile pe care proiectul le dă pentru stabilirea locului lui A. D. Xenopol. După aceste indicații s-ar părea că la A. D. Xenopol ar trebui să analizăm doar ideile care au contribuit în mod pozitiv la dezvoltarea gîndirii noastre progresiste și să trecem sub tăcere partea negativă din concepția și opera acestuia. Or, a ignora ideile negative din concepția lui Xenopol înseamnă a ignora unul din izvoarele teoretice ale multora din ideile burgheze reacționare de mai tîrziu și chiar din zilele noastre. Este cu atît mai necesar să fie scoasă în evidență și această latură cu cît în studiile și referirile apărute pînă acum cu privire la opera acestuia, recunoscîndu-se caracterul idealist al concepției sale, se trece totuși pe o poziție apologetică.

Opera teoretică a lui Xenopol este — după părerea mea — expresie și rezultat al impasului insolubil în care a ajuns gîndirea socială burgheză în condițiile cînd pe arena istoriei a apărut și a început să se afirme proletariatul.

Deși nu a fost lipsită de unele elemente care, *pe plan filozofic*, erau înaintate — după cum se indică și în proiect, concepția lui Xenopol asupra istoriei s-a situat de fapt alături de celelalte teorii sociologice burgheze, avînd în general același rol de apărare a orînduirii capitaliste.

Este îndeobște recunoscut că Xenopol a fost un gînditor de talie europeană, o „autoritate" ideologică nu numai în țară la noi ci și în alte țări. Analiza concepției și operei lui teoretice trebuie făcută avîndu-se în vedere cele două coordonate ale condițiilor interne și externe din vremea sa.

Ca reprezentant al păturii industriale a burgheziei de la noi, pătură în plină formare în condițiile cînd pe plan mondial a început declinul acestei clase, Xenopol a nutrit simpatii fierbinți pentru burghezie, atît în lupta acesteia împotriva a tot ce o îngrădea cît și în străduința ei de a înăbuși revendicările proletariatului care se afirma din ce în ce mai viguros.

De aceea socotesc că din punctul de vedere al poziției și funcției sociale a gîndirii sale, putem vorbi la Xenopol de o latură *progresistă* dar și de una *reacționară*. În ceea ce privește *soarta istorică a concepției și operei* lui Xenopol — și prin aceasta vreau să reliefez un principiu metodologic luat insuficient în considerare în proiect — nu trebuie pierdut din vedere că latura progresistă a operei lui Xenopol a fost aproape total trecută sub tăcere sau atacată, pe cînd latura reacționară, balastul de idei retrograde, a fost preluat și amplificat de către mulți dintre acei care s-au îndeletnicit cu consolidarea și apărarea capitalismului.

b) *Curentul poporanist* este în general just caracterizat atît prin rădăcinile sociale cît și prin rolul său reacționar. Este justă și observația

tov. R. Pantazi cu privire la locul în care trebuie trecut acest curent. Caracterul neștiințific al tezelor teoretice din concepția lui C. Stere ca și caracterul reacționar al programului politic diversionist al poporaniștilor este nota esențială și fundamentală a acestui curent.

Totuși, cu tot caracterul său reacționar, poporanismul, crescut pe un *teren real*, pe terenul diferențierii de clasă a țărănimii, a cuprins în el idei eterogene. Exaltînd naționalismul, unii poporaniști au mers pe drumul unei interpretări șovine a specificului național, alții au cultivat antisemitismul. Dar au fost și alții care în mod sincer și-au îndreptat ochii către nevoile poporului. Aceștia s-au numărat printre scriitorii legați de popor care și-au început activitatea în acea perioadă și erau grupați în jurul revistei ieșene *Viața romînească*. Aceștia — sub influența mișcărilor populare de masă — au continuat linia generației de la 1848, a legăturii culturii naționale cu realitatea de la noi și cu literatura populară, în opoziție cu influențele cosmopolite ale claselor culte.

Consider că acest aspect, această notă trebuie avută în vedere cînd va fi criticat poporanismul.

c) În privința filozofiei marxiste în perioada 1880—1917 cred că proiectul dă o caracterizare prea schematică. Cu greu ar putea accepta cineva caracterizarea făcută poziției lui Gherea în filozofie ca fiind *marxistă* fără nici o rezervă. A presupune că Gherea a fost doar în politică un oportunist iar în filozofie un marxist consecvent ar însemna să facem cel puțin greșeala de a rupe ideile sale social-politice de cele filozofice. Or, după cum se știe, Gherea a fost și în filozofie inconsecvent, făcînd concesii unor interpretări revizioniste, de esență burgheză.

Sub forma criticii *subiectivismului poporanist*, ideile materialiste alternează la Gherea cu cele idealiste și materialist vulgare. Combătînd subiectivismul, și îndeosebi voluntarismul, Gherea cade în latura opusă acesteia, a *fetișizării legilor* obiective în fața cărora oamenii ar trebui să rămînă pasivi. Gherea a înțeles doar *latura obiectivă a necesității istorice și n-a înțeles raportul ei cu factorul subiectiv*.

Analizînd cum se cuvine meritele mari ale lui Gherea în critica literară, filozofie, estetică, va trebui să dezvăluim în același timp ***rădăcinile sociale și gnoseologice ale oportunismului*** său în sociologie și politică.

d) Capitolul : *„Lupta marxismului împotriva filozofiei burgheze reacționare în perioada dintre cele două războaie mondiale“* ar trebui să cuprindă și să caracterizeze critic un curent social-politic cum a fost — consider eu — *„țărănismul“*.

Regimul burghezo-moșieresc a cultivat cu ardoare nemaipomenită acest *curent diversionist* sub diferitele lui forme. Aproape că nu era nici un partid politic care guverna sau era în opoziție, nu era discurs electoral sau parlamentar, iar în școală nu era examen de bacalaureat sau de capacitate pentru învățători în care să nu se facă caz de *„dragostea de țărani“*. „Țărănismul“ servea, tuturor partidelor pentru a fura votul țăranilor și a-i menține în robie precum și ca o metodă politică demagogică și diversionistă menită să înșele pe intelectualii cinstiți și să le inoculeze cele mai reacționare și obscurantiste idei.

Rădăcinile „teoretice" ale „țărănismului" le găsim cu deosebire în poporanism precum și într-o oarecare măsură în lucrările scrise la începutul secolului al XX-lea de *G. Garoflid* mare proprietar și arendaș. Acesta, în lucrările sale, căuta să dea o „dezlegare" proprie problemei agrare de la noi. Continuînd teoriile lui Garoflid și preluînd demagogia poporanismului, *V. Madgearu* formulează „țărănismul" ca doctrină social-politică a *burgheziei satelor* de la începutul celui de-al treilea deceniu al secolului al XX-lea. Se știe că și ideologia fascistă din țara noastră avea un oarecare iz *„țăranofil"*; de aceea, nimicirea teoretică a ideologiei fasciste trebuie să însemne și nimicirea acestui curent înrudit cu demagogia fascistă.

ÎNSEMNĂRI PE MARGINEA PROIECTULUI DE PERIODIZARE

DE

OVIDIU BĂDINA

Ne propunem ca în însemnările de faţă să ne referim numai la cîteva din problemele ridicate de *Proiectul de periodizare* şi anume la cele pe care le socotim mai puţin clarificate, propunîndu-ne a aduce unele sugestii şi completări.

În capitolul II al *Proiectului*, se evidenţiază în mod just momentele cele mai importante din dezvoltarea gîndirii filozofice şi social-politice de pe teritoriul patriei noastre „în perioada descompunerii orînduirii feudale, a apariţiei şi dezvoltării relaţiilor capitaliste şi a revoluţiilor burghezo-democratice". Credem însă că mai sînt necesare unele explicaţii ce ar uşura lămurirea unor momente.

Sîntem de acord numai în parte cu explicaţia dată de proiect primei particularităţi a ideologiei democrat-revoluţionare (aceea că această ideologie „este fundamentată nu pe o filozofie materialistă, ci pe una idealistă"). Autorul consideră că „explicaţia principală — (a acestei particularităţi—*O.B.*), constă în înapoierea economică, social-politică din Principate, în lipsa unei suficient de mature dezvoltări a ştiinţelor în Principate, ca şi în aceea că democraţii revoluţionari îşi făuresc concepţia filozofică într-o perioadă cînd idealismul domină cu putere în filozofia europeană". Faptul că în filozofia europeană domina idealismul, nu explică însă de ce ideologii revoluţiei de la 1848 *de la noi* sînt idealişti în probleme de filozofie. Pentru a înţelege această particularitate a gîndirii democraţilor revoluţionari din deceniul al 5-lea, e necesar să se caute explicaţia (după analiza condiţiilor social-economice) *şi în fenomenele ideologice* din ţara noastră, mai ales de după anul 1830. O sumară analiză a învăţămîntului filozofic, şi în special a traducerilor şi încercărilor de scrieri filozofice din deceniile 4 şi 5, ne-ar ajuta să vedem cum condiţiile economice şi social-politice din ţara noastră au favorizat pătrunderea şi dominaţia filozofiei idealiste, care a avut ca adepţi pe majoritatea profesorilor de filozofie originari din Ardeal, şi care au predat şi în Moldova şi în Ţara Romînească.

(De pildă, A. T. Laurian, Petre Cîmpeanu, Eftimie Murgu, — ultimul avînd printre elevi pe Nicolae Bălcescu și pe Ion Ionescu de la Brad).

Considerăm că în locul perioadei a II-a, intitulată în *Proiect: „Lupta pe planul gîndirii filozofice, social-politice, în perioada descompunerii orînduirii feudale, a apariției și dezvoltării relațiilor capitaliste și a revoluțiilor burghezo-democratice* "(a doua jumătate a secolului al XVIII-lea pînă la 1860), (p. 180), ar trebui deosebite două perioade. Prima perioadă ar începe după Dimitrie Cantemir și ar ține pînă la 1830—1840; ea ar cuprinde ideile filozofice și social-politice ce au circulat în condițiile destrămării feudalismului. Aici ar trebui incluși reprezentanții Școlii ardelene : Samuel Micu Clain, Gheorghe Șincai, Petru Maior ; de asemenea cei ce au încercat să alcătuiască în 1795 „Societatea filozoficească" din Ardeal, cît și Ștefan Töke și Gh. Bessenyei. Aceasta pentru Ardeal. În Moldova, în această perioadă apare și se propagă iluminismul prin școlile grecești. Lîngă acesta apar și idei specifice iluminismului francez. În Țara Romînească există idei social-politice înaintate în platforma ideologică a mișcării revoluționare condusă de Tudor Vladimirescu ; idei iluministe se găsesc de asemenea în momentul înființării școlilor naționale, după cum există un învățămînt filozofic și o cultură filozofică, care, la rîndul lor trebuie privite în legătură cu dezvoltarea științelor, în deosebi cu cele ale naturii. Această perioadă se caracterizează printr-o orientare iluministă, care, treptat, se îndreaptă spre ideile filozofice ce aveau circulație în special în Austria și Prusia, și care oglindeau compromisul raționalismului cu empirismul.

A doua perioadă începe cu anii 1830—1840 cînd, datorită noilor schimbări pe care le suferă relațiile economice din țările romînești, mai ales în urma tratatului de la Adrianopol (1829), intelectualitatea din țara noastră are posibilitatea să cunoască de la sursă filozofia franceză a secolului al XVIII-lea și filozofia germană de după 1780. Această orientare cu totul nouă, care se anunțase cu Micu Clain, continuase cu Poteca și cu traducătorii din Condillac, se conturează puternic după 1840.

Acestei perioade — **perioada de formare a filozofiei moderne romînești** — îi aparține Theodor Dimant. Constantin (Dinicu) Golescu, care s-a format la „școala grecească" și care și-a desfășurat activitatea în deceniul al treilea al secolului trecut, face joncțiunea între perioadele despre care discutăm, înclinînd spre cea de-a doua. Prin traduceri filozofice pătrund în provinciile romînești ideile filozofiei moderne franceze și germane.

În momentul acesta de efervescență filozofică, criticismul kantian a cîștigat teren și a avut un rol istoricește pozitiv, în sensul că tăișul său era îndreptat împotriva dogmatismului și a ideologiei feudale în general. În analiza acestui moment nu trebuie uitați profesorii de filozofie ardeleni care au predat și în Moldova și în Țara Romînească. Ne gîndim, printre alții, la A. T. Laurian și la Eftimie Murgu. Orientarea cursurilor de filozofie predate de aceștia, precum și traducerile făcute în acea vreme, definesc climatul în care se formează ideologia democraților revoluționari de la 1848. S-ar putea explica în felul acesta, într-un mod mai temeinic, cum a fost posibil ca ideologii pașoptiști — în frunte cu democratul revoluționar Nicolae Bălcescu, alături de care se află Golescu Arăpilă, Ion

Ionescu de la Brad ș.a. — să se situeze pe poziții înaintate în ideile social-politice, și să fie idealiști — în cea mai mare parte — în concepția filozofică.

În ceea ce privește gîndirea lor filozofică, considerăm că opera unor participanți ai revoluției din 1848 poate fi mai bine valorificată dacă este analizată în special în funcție de lucrările lor, nefiind raportați numai la activitatea în cadrul revoluției din 1848 (așa cum se face în *Proiect*). Ne referim la Ion Ghica și la Ion Eliade Rădulescu, care au o rodnică activitate iluministă înainte de revoluție și care scriu o serie de lucrări cu caracter filozofic și social-politic după înăbușirea revoluției. Acestor gînditori credem că li se poate adăuga Simion Bărnuțiu care a avut o bogată activitate și în domeniul filozofiei, logicii și esteticii[1].

Trecînd la o altă problemă, menționăm că sîntem de acord cu caracterizarea făcută filozofiei lui Maiorescu ca o filozofie idealist-eclectică, „ale cărei rădăcini sociale le reprezintă coaliția burghezo-moșierească"; ne surprinde însă faptul că în *Proiect* se enunță în mod necritic teza că Maiorescu „este primul reprezentant al filozofiei moderne din Romînia".

Nu sîntem de acord cu această teză pentru că, dacă se are în vedere rolul de *răspînditor* al ideilor filozofiei moderne, nu Titu Maiorescu este primul care face aceasta. Trebuie avut în vedere că înainte de Maiorescu există o întreagă perioadă care are ca specific tocmai această acțiune de răspîndire a ideilor filozofiei moderne, de abia la sfîrșitul căreia (anii 1860—1864) apare Titu Maiorescu. Iar dacă se are în vedere „originalitatea filozofică", atunci cu atît mai mult Titu Maiorescu nu poate fi socotit primul reprezentant al filozofiei moderne din Romînia, fapt recunoscut și de istoricii burghezi ai filozofiei românești. Remarcăm că proiectul, referindu-se la filozofia lui Titu Maiorescu, face o afirmație de care — de fapt — s-au ferit chiar și istoricii burghezi ai filozofiei românești[2].

Filozofii marxiști, privind în mod critic filozofia eclectic-idealistă a lui Maiorescu, au arătat rolul nefast ce l-a jucat el în filozofia românească[3]. Astfel, trebuie avut în vedere că el a propagat idealismul și a luptat contra socialismului și a marxismului, atît prin traduceri cît și prin lucrări proprii. Ținînd seama de aceasta, propunem ca în *Manualul de istoria filozofiei*, Maiorescu să fie redus la proporțiile sale reale și caracterizat ca filozof reacționar.

Sîntem de acord cu proiectul cînd apreciază democratismul revoluționar din deceniul al optelea ca diferit de democratismul revoluționar pașoptist, și ca marcînd „un moment de trecere spre gîndirea marxistă". Mai mult decît atît, noi considerăm că se poate vorbi de o perioadă distinctă între anii 1872—1874 și anii 1883—1884, în care ideologia

---

[1] Vezi și comunicarea lui Radu Pantazi, *Locul lui Simion Bărnuț în istoria filozofiei din Romînia*, ținută în februarie 1958 la sesiunea internă a Institutului de filozofie.

[2] Vezi N. Bagdasar, *Istoria filozofiei românești*, 1940, p. 29, Octav Botez, *Titu Maiorescu și locul lui în cultura românească*. Extras din revista *Însemnări ieșene* (1940), nr. 4, p. 10—11, E. Lovinescu, *Titu Maiorescu*, București, 1940, vol. II,p. 160—161, 393, 394, 402, 481, N. Iorga, *O încercare zădarnică de înviere*, București, 1940, p. 3 ș.a.

[3] Vezi C. I. Gulian, *Titu Maiorescu — exponent ideologic al regimului burghezo-moșieresc*, în *Din istoria filozofiei în Romînia*, vol. I, Ed. Acad. R.P.R., 1955, p. 71—92.

cercurilor revoluționare socialiste a pregătit terenul pentru pătrunderea marxismului.

Ținînd seama că în *Proiect*, ca și în articolul *Particularitățile ideologiei democrat-revoluționare din Romînia* [1], nu s-au dat suficiente elemente pentru caracterizarea ideologiei acestor gînditori ce au pregătit climatul pătrunderii marxismului în țara noastră, ținem să facem unele completări, scoțînd în evidență faptul că ei pleacă de la elemente democrat-revoluționare, asimilează o serie de teze socialiste, specifice epocii, și, treptat, se apropie de marxism.

Nicolae Zubcu Codreanu operează cu unele noțiuni folosite și de narodnicii ruși din perioada revoluționară. El vede în țăran națiunea; „...astfel că viitorul țăranului și prin urmare al națiunii — scrie el — este învăluit în nouri întunecoși, triști și grozavi pentru dînsa" [2]. Totodată N. Zubcu Codreanu prin *popor muncitor* înțelege atît pe cei ce muncesc cu brațele, cît și pe „doctori, învățători de școale rurale" [3].

Gîndirea lui a fost puternic influențată de ideile lui Cernîșevski și Dobroliubov. În textele rămase de la N. Zubcu Codreanu se găsesc și idei anarhiste („*Statul*, zic socialiștii, prin vocea lui Enghelson, *este o conspirațiune a minorității* contra imensei majorități a omenirii" subl. ns. — *O.B*), idei lassalliene și proudhoniste [4]. El a militat pentru formarea în Romînia a unui partid socialist [5], a cunoscut o serie de opere marxiste — unele prin intermediul traducerilor ruse (ex. *Capitalul*), altele prin intermediul unor lucrări ce aveau circulație pe atunci — dar nu a ajuns să înțeleagă marxismul.

Dr. Russell, ca și Zubcu Codreanu, a participat la organizarea cercurilor revoluționare premarxiste din Romînia susținînd și el socialismul. El considera socialiști pe: „*Saint-Simon*, *Robert Owen*, *Marx*, *Lassalle*, *Herzen*, *Lizogub*" [6] și credea că socialiștii „sînt acei oameni pe care natura i-a înzestrat cu o mai mare doză de instincte altruiste decît pe oamenii de rînd" (p. 20).

Se vede de la început că el — ca și N. Zubcu Codreanu — nu a izbutit să înțeleagă deosebirea fundamentală dintre marxism, pe de o parte, ideile socialiștilor utopici, ale lassallienilor și narodnicilor ruși, pe de altă parte.

Socialiștii sînt, după Russell, cei care „propovăduiesc *nu împărțirea* averilor, ci numai *reîntoarcerea tuturor instrumentelor mari de muncă* (*pămîntul*, *fabricile*, *drumurile de fier*, etc.) *din proprietatea individuală de*

---

[1] Vezi *Cercetări filozofice*, nr. 1/1958, p. 99—101.

[2] Din scrisoarea lui Zubcu Codreanu scrisă la 31 martie 1877.

[3] *O pagină din socialismul romîn*, p. 39. Vezi și: *Documente privind istoria Romîniei*, vol. I, partea I, ed. 1954, p. 507.

[4] Într-o scrisoare *către un prieten*, scrie: „Îți recomand să consulți în această privință autoritățile științei sociale Dl « Mill, Men, Spencer, Lavelle », care sînt de acord în afirmarea că *proprietatea a venit în urma jafului, tîlhăriei, înșelăciunii*, etc. etc." subl. ns, — *O.B.*). Vezi, *O pagină din socialismul romîn*, p. 36. Vezi și p. 41—42.

[5] *Documente privind istoria Romîniei*, vol. I, partea I, p. 626.

[6] *Un studiu psyhiatric urmat de cîteva comentarii asupra ideilor sănătoase*, de Dr. Russell, Iași, 1880, p. 17. Trimiterile la acest studiu le vom face de acum prin indicarea paginei, citată în paranteză.

astăzi în proprietatea colectivă a grupurilor (colectivităților) de muncitori" (p. 18).

Russell întocmește și un *Program al colectivismului*, unde, alături de teze narodnice, lassalliene, există și teze înaintate, revoluționare. De exemplu, în punctul 1 al programului său se prevedea „Sechestrarea proprietăților private asupra instrumentelor mari de muncă (fie naturale, fie capitale) și trecerea lor în proprietatea colectivă a grupurilor agricole și industriale a muncitorilor". Dar, în același punct al *Programului*, există și teza lassalliană : „Asigurarea muncitorului productul integral al muncii lui" (p. 32), teză combătută la vremea sa de către Marx [1].

El își da seama că e necesar nu numai să se lupte împotriva capitalismului ci și să se construiască ceva în locul lui, și anume „colectivismul", care „este numai o fază a evoluțiunei, care într-un mod fatal, trebuie să urmeze fazei capitalistice a societății" (p. 29).

Într-o serie de documente ale cercurilor revoluționare premergătoare pătrunderii marxismului, există de asemenea idei înaintate, care se apropie din ce în ce mai mult de marxism.

Însușindu-și tezele din lucrarea lui Russell, revoluționarii din epoca premergătoare pătrunderii marxismului susțineau că societatea ce va lua naștere după revoluția socială se va baza pe principiul : „*fiecare consumă atît cît produce* (colectivism)" „... Societatea va trece pe nesimțite printr-un șir nenumărat de forme sociale pentru a ajunge o dată la forma ideală, cînd pămîntul întreg sau părțile lumii întregi nu vor fi decît o singură familie, în care producțiunea și distribuțiunea se va baza pe principiul : *fiecare muncește cît poate și consumă atîta cît are trebuință* (comunism)" [2] scriau ei.

Din *Credo al socialiștilor*, la redactarea căruia credem că a avut o contribuție serioasă Dr. Russell și probabil Constantin Dobrogeanu-Gherea, reiese că la baza ideologiei acestor cercuri revoluționare stătea ideea că numai egalitatea economică între oameni va aduce adevărata libertate socială și politică, va face ca știința și arta să fie „accesibile tuturor, va risipi adînca ignorație și superstițiile maselor poporului, va aduce oarecare egalitate intelectuală și morală între oameni,... va emancipa pe femeie de sub jugul bărbatului", ...va face să fie „posibilă realizarea formelor sociale superioare a vieții, ... omul va deveni deplinul stăpîn al naturii...".

Trebuie remarcat faptul că în partea a II-a a acestui *Credo*, punctul 1 este formulat într-adevăr într-un sprit revoluționar („Egalitatea economică poate fi realizată într-un mod durabil numai prin sechestrarea instrumentelor mari de producțiune ... și trecerea acestor instrumente în proprietatea colectivă a societăților de muncitori") [3], spre deosebire de formularea lui Russell din *Programul colectivismului*, unde, alături de această teză, se susținea și ideea lassalliană amintită.

În privința soluțiilor, ideologii acestor cercuri revoluționare, începînd cu anii 1880—1881 fac distincția între socialismul utopic și „socialismul

[1] Vezi K. Marx, *Critica programului de la Gotha*, Ed. P.M.R., 1948, p. 26—27.
[2] *Documente privitoare la istoria Romîniei*, vol. I, partea I, p. 681—682.
[3] *Ibidem*, p. 679—681.

științific" — cum își intitulau concepția lor — care, după cum am mai arătat, nu era socialismul marxist [1].

Ideologii cercurilor revoluționare premergătoare pătrunderii marxismului în Romînia iubeau poporul și aveau încredere în el. Într-un document, arătîndu-se năzuințele comune ale popoarelor romîn și rus spre libertate socială, se scria : „Față de nobili, «boierii» romîni, poporul are o atitudine dușmănoasă, ceea ce dovedesc între altele, cîntecele populare românești. Țăranii romîni, mai ales cei care trăiesc în munții Valahiei, așteaptă, ca și rușii care trăiesc pe malurile Volgăi, să apară din nou un oarecare romîn — revoluționar — Vladimirescu, care să-i organizeze și să-i conducă împotriva boierilor și «ciocoilor»" [2].

În 1876, Zubcu Codreanu, care cunoștea opera lui Nicolae Bălcescu, descrie starea de mizerie a țăranilor romîni cu aceeași ură față de exploatatori și căldură pentru țărani întîlnită și în *Questions économiques*... a lui Bălcescu [3].

Ideologia lor — o îmbinare de teze democrat-revoluționare specifice narodnicismului primei perioade, cu teze proudhoniste și în special lassalliene, cu elemente înaintate, revoluționare și socialiste — a servit luptei sociale și politice din acea epocă. Ținînd seama de aceste elemente înaintate, putem să înțelegem lupta ce au dus-o N. Zubcu Codreanu, Dr. Russell, C. D. Gherea ș. a. pentru crearea societății „*social democratice romîne*" [4] precum și a unui partid socialist.

Documentele acestor cercuri revoluționare dovedesc legăturile lor cu cercurile din Petersburg [5] și Odesa [6], ca și modul cum, în mare parte, datorită cercurilor revoluționare ruse din Geneva, Paris, Londra etc., cercurile revoluționare din Romînia intră în legătură cu internaționaliștii, cu operele lui Marx, cu marxiștii.

Ideologii acestor cercuri cunosc *Capitalul* lui Marx în traducerea rusă [7] și, în bibliografia ce o folosesc, fac referiri la opera lui Marx [8].

Între 1874 și 1878 circulă pe teritoriul patriei noastre, datorită acestor cercuri revoluționare, un material pătruns de spiritul revoluționar al Comunei din Paris, în care se spune printre altele : „... într-o perioadă revoluționară în care instituțiile societății actuale vor trebui secerate,

---

[1] Utopiștii — scriau revoluționarii romîni din aceste cercuri — credeau că soluțiile lor sînt „aplicabile la orice popor și națiune", reprezentînd prin aceasta niște noțiuni sociale abstracte ; „idealurile, problemele și modul de acțiune a socialismului științific stau în strictă dependență de circumstanțele timpului și locului, se schimbă după epoca, după localitatea, după gradul culturii, civilizațiunii, etc.". (Vezi *Documente*... vol. I, partea I, p. 679).

[2] *Documente*... vol. I, partea I, p. 735.

[3] Pentru N. Zubcu Codreanu, vezi : *Documente*..., vol, I, partea I, p, XII—XIII, iar pentru N. Bălcescu vezi și *Texte privind dezvoltarea gîndirii social-politice în Romînia*, vol. I, Ed. Acad, R.P.R., 1954, p. 185.

[4] *Documente*... vol. I, partea I, p. 636.

[5] *Ibidem*, p. 781—782.

[6] *Ibidem*, p. 752, 760.

[7] *Ibidem*, p. 715, 792. Ei cunoșteau unele din ideile lui Marx și prin intermediul lucrărilor : *Das Kapital und die Arbeit* (*Capitalul și munca*), lucrarea lui Most, și *Quintesenz des Sozialismus*" (*Chintesența socialismului*), de Scheffel, precum și din lucrarea lui Caffiero : *Capitalul*, lucrare apreciată de Karl Marx (*Ibidem*, p. 791).

[8] Dr. Russell, *op. cit.*, p. 21.

dictatura proletariatului va trebui instaurată și menținută pînă cînd nu vor mai exista, în lumea eliberată, decît cetățeni egali între ei ai societății celei noi" [1].

În aceste cercuri revoluționare activează și Constantin Dobrogeanu-Gherea, care la jumătatea celui de al 9-lea deceniu din secolul trecut se va găsi în fruntea celor ce propagau ideile marxiste.

Toate acestea demonstrează că un anumit complex de condiții a favorizat apariția acestei ideologii democrat-revoluționare, care este superioară democratismului revoluționar de la 1848. Ea se deosebește nu numai de cea pașoptistă ci și de democratismul revoluționar al lui Cernîșevski. Democratismul revoluționar din această perioadă, prin condițiile obiective în care s-a format și s-a dezvoltat, a favorizat pătrunderea ideilor marxiste în țara noastră. Ținînd seama de faptele semnalate, precum și de o seamă de alte aspecte pe care nu vom avea posibilitatea să le consemnăm aici, credem că ideologia democrat-revoluționară din această perioadă trebuie să fie socotită ca o etapă, o perioadă nouă în dezvoltarea gîndirii filozofice și social-politice românești, perioadă care deschide etapa pătrunderii și răspîndirii filozofiei marxiste în România și în *Manual* trebuie tratată ca atare. Această perioadă ar cuprinde deceniul dintre anii 1872—1874 și anii 1883—1884, cînd socialiștii ce au rezistat condițiilor inumane în care au luptat, au trecut pe poziții marxiste începînd răspîndirea marxismului.

În legătură cu partea ce se referă la *Filozofia în perioada pătrunderii și afirmării marxismului*, subscriem la observațiile tov. Radu Pantazi, atrăgînd atenția asupra necesității analizei unor aspecte de mare însemnătate pentru noi: pătrunderea, aplicarea și dezvoltarea creatoare a marxism-leninismului, *în toate sectoarele vieții noastre economice, sociale și politice*, în perioada cînd poporul român, condus de partidul de avantgardă al clasei muncitoare, a devenit propriul său conducător.

[1] *Documente...*, vol. I, partea I, p. 451.

Probleme ale teoriei marxist-leniniste în lumina experienţei Marii Revoluţii Socialiste din Octombrie *

Pietrele de hotar care marchează marile cotituri ale istoriei, în neînfrînata ei dezvoltare progresivă, sînt revoluţiile. Gîndirea reacţionară zugrăveşte în culori apocaliptice revoluţia socială, înfăţişînd tumultoasa descătuşare a energiei revoluţionare a maselor drept o izbucnire iraţională care ar periclita destinele filozofiei şi ale întregii culturi. Lucrurile stau exact invers. Revoluţia este triumful „raţiunii" — precis vorbind, triumful necesităţii obiective exprimate pe plan raţional de filozofia clasei revoluţionare. Practica revoluţiei este deci o adevărată sărbătoare pentru unica gîndire ştiinţifică cu putinţă, gîndirea revoluţionară. Revoluţiile determină schimbarea întregului peisaj ideologic al vremii lor. Oricît de depărtate de schemele abstracte ale lui Hegel ar putea părea revoluţia franceză şi epoca napoleoniană, ele au înrîurit totuşi în mod hotărîtor filozofia hegeliană în tot ce are ea mai substanţial sau mai viabil. Marile evenimente filozofice nu coincid, desigur, în mod mecanic cu revoluţiile social-politice. Ele anticipează însă revoluţia, o pregătesc şi se verifică în focul ei, sau răsfrîng consecinţele acesteia.

Dar întotdeauna se constată în epocile presocialiste un fenomen caracteristic: este vorba de neconcordanţa dintre teorie şi practică, dintre ideal filozofic şi înfăptuire nudă. Cum a arătat Marx, revoluţiile anterioare aveau nevoie de iluzii, întrucît masele trebuiau antrenate într-o luptă a cărei roade urma să le culeagă o minoritate exploatatoare. De aceea, perioadei abundînd în iluzii entuziaste, a pregătirii filozofice a revoluţiei burgheze, îi urmează o perioadă de crize ascuţite şi deziluzii pentru gîndirea progresistă, în timp ce burghezia triumfătoare, pierzînd interesul pentru teorie, lasă în seama ideologilor ei specializaţi apologetica mai mult sau mai puţin rafinată a rînduielilor sale. Pregătirea teoretică a revoluţiilor burgheze includea deci în sine elementul *iluzionării*, religioase sau filozofice, a maselor. — Dimpotrivă, pregătirea teoretică de către filozofia marxistă a revoluţiei socialiste se caracterizează prin împrăştierea oricăror iluzii: „Ceea ce nu a putut face vreodată nici o clasă exploatatoare, a putut face clasa muncitoare — anume, a spune adevărul despre sine însăşi" (p. 39). În mod necesar dispare deci discrepanţa dintre motivările ideologice şi motivele reale ale acţiunii revoluţionare. Filozofia marxist leninistă a proletariatului este croită pe măsura aspiraţiilor şi misiunii lui istorice. Descoperirea ade-

* *Oktoberrevolution und Philosophie* (VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften-Berlin, 1958). Culegere de studii apărute în *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, în cinstea celei de a 40-a aniversări a Marii Revoluţii Socialiste din Octombrie (autori: Wolfgang Schubardt, Hermann Ley, Bernd Bittighöfer, Matthäus Klein, Hans Reinhold, Robert Schulz).

vărului științific corespunde intereselor obiective ale clasei muncitoare.

În aceste împrejurări se înțelege de ce marxism-leninismul — spre deosebire de *orice* altă teorie, în *oricare* altă revoluție anterioară — a trecut cu succes deplin proba de foc a Marii Revoluții Socialiste din Octombrie. Mai mult. Verificînd justețea tezelor marxism-leninismului, revoluția a determinat totodată îmbogățirea creatoare a conținutului teoriei cu rezultatele experienței istorice a răsturnării capitalismului și construcției socialiste. De asemenea, revoluția a ridicat marxism-leninismul la rangul de fundament științific al politicii statului socialist.

★

Studiile filozofilor marxiști din R.D.G. discută sub diferite aspecte amintita problemă, mereu actuală: Revoluția din Octombrie și destinele filozofiei. În această ordine de idei prezintă interes studiul lui Wolfgang Schubardt: *Revoluție și filozofie.* Autorul subliniază în primul rînd unitatea organică dintre filozofie și ansamblul teoriei marxist-leniniste. Sub acest unghi, atitudinea revizioniștilor față de moștenirea filozofică a lui Marx este simptomatică: toți resping, minimalizează și denaturează conținutul materialismului dialectic, pentru a lovi în marxism *în ansamblul lui.* Bernstein a rămas în istorie ca unul din denigratorii cei mai înverșunați ai dialecticii, de pe poziții neokantiene. Kautsky subaprecia însemnătatea materialismului dialectic, rupea doctrina economică a lui Marx de bazele ei filozofice, susținînd că metoda dialectică poate fi pusă în acord cu indiferent care concepție despre lume. W. Schubardt precizează că dialectica are nu numai semnificația de metodă ci și o semnificație teoretică, de concepție asupra lumii (weltanschauliche Bedeutung) în cadrul materialismului dialectic. Menționea este bine-venită, ea avertizînd împotriva oricărei despărțiri mecanice între teoria — materialismul filozofic și metoda dialectică marxistă.

Progresul social, progresul științific și materialismul s-au aflat întotdeauna într-o corelație firească. Materialismul spontan al antichității întrunește în sine începuturile științei cu cele ale filozofiei. În epoca modernă, materialismul se manifestă mai întîi sub forma timidă a panteismului și se dezvoltă cu repeziciune îmbrăcînd forme din ce în ce mai consecvente. Rolul materialismului a fost nu numai de a fundamenta teoretic științele naturii ci și de a servi ca instrument al luptei ideologice și politice a burgheziei în ascensiune. În sec. XVII—XVIII, materialismul s-a *radicalizat în măsura radicalizării burgheziei.* Acolo unde eșuează materialismul premarxist este însă în încercarea de a da o explicație materialistă a vieții sociale. Materialismul premarxist — arată Schubardt — identifica *materia* cu natura, nu sezisa materialitatea existenței sociale, considera calitatea mecanică drept esență universală a materiei. Pe această bază nu putea fi înțeleasă nici apariția conștiinței ca rezultat al automișcării materiei.

Abia materialismul marxist surprinde „calitatea particulară a factorului material în societate". Pentru aceasta era necesară însă o noțiune *dialectică* a materiei. „Unirea materialismului cu dialectica a constituit... logic și teoretic, premisa pentru aplicarea și extinderea lui la cercetarea și cunoașterea legilor sociale" (p. 50 — 51). Prin elaborarea materialismului istoric, concepția materialistă despre lume devine [însfîrșit realmente *unitară.*

Materialismul marxist, filozofia proletariatului revoluționar, înțelege rolul practicii social-istorice, putînd astfel dezvălui „caracterul revoluționar al realității" [1] (p. 54).

---

[1] Filozofiile contemplative încercau să-și explice lumea fără să pună problema schimbării ei. Dar, nefiind pusă problema schimbării lumii era imposibilă explicarea ei în mod satisfăcător, pe baza teoriei dezvoltării. Dimpotrivă caracterul revoluționar (aceasta înseamnă partinic proletar) al materialismului dialectic, constituie o premisă necesară caracterului său științific. De aici — noul rol pe care-l joacă materialismul marxist în dezvoltarea socială.

În societățile împărțite în clase antagoniste clasele dominante exploatatoare care — în cadrul cerut și permis de legile respectivei formațiuni social-economice presocialiste — erau determinate să dezvolte știința, promovau pe de altă parte religia. Socialismul — arată Schubardt — înlătură această contradicție istorică a dezvoltării teoretice anterioare. Unitatea dintre știință, materialism și progres social își găsește astfel împlinirea sa superioară în socialism. — Aceasta este, dealtfel, și una din ideile directoare ale studiului semnat de Hermann Ley : *Revoluția din Octombrie și știința*, care demonstrează că toate înfăptuirile istorice ale clasei muncitoare au un riguros fundament științific. Practica social-istorică a verificat integral caracterul științific al previziunilor marxism-leninismului. Victoria Revoluției din Octombrie a constituit de pildă, cea mai bună dovadă a inevitabilității pieirii capitalismului.

Materialismul istoric dezvăluie caracterul *legic* al procesului social. Proletariatul se sprijină pe știință ; ideologii burgheziei teoretizează, dimpotrivă, renunțarea la știință. În particular, ei se ridică împotriva interpretării cauzale a revoluțiilor, și refuză să vadă perspectivele dezvoltării legice a societății. Hermann Ley exemplifică aceasta prin reacționarismul teoriilor de astăzi ale unuia din ideologii care au pregătit în trecut fascizarea Germaniei — Hans Freyer. Pesimismul istoric, paseismul, negarea fără reticențe a oricărei legități, caracterizează „teoria decăderii " a lui Freyer. O trăsătură generală a filozofiilor iraționaliste ale istoriei este cultul elitelor (Nietzsche) respectiv teama de mase (Jaspers, Gabriel Marcel). Deosebit de violent este respins în filozofia burgheză conceptul de *obiectivitate*. Ley face remarca demnă de notat că pentru idealiști ca Jaspers „obiectivitatea reprezintă... numai cunoaștere deductivă" în timp ce de fapt „obiectivitatea este legitatea lumii materiale" (p. 74). Propagarea din ce în ce mai neînfrînată a *iraționalismului* este deci coordonata de bază a *decadenței* filozofiei burgheze [1]

Prin asimilarea marxism-leninismului, lupta proletariatului sub conducerea partidului marxist-leninist capătă un conținut și fundament științific.

Marxism-leninismul devine bunul spiritual a zeci de milioane de oameni. Cunoașterea legității sociale a fost decisivă în 1905 și 1917, după cum astăzi fundamentează științific construcția socialistă. Socialismul ridică știința la o demnitate nebănuită în trecut. În legătură cu aceasta, studiul lui Ley abordează unele probleme mai generale legate de rolul științei și tehnicii în viața socială. Autorul combate tezele de tipul celor ale lui Fritz Selbmann (*Ein Zeitalter stellt sich vor*, Berlin, 1957) care vede în creșterea populației forța motrice a dezvoltării tehnicii. Marxismul arată că ritmul și particularitățile dezvoltării tehnice sînt condiționate în principal de acțiunea legilor economice ale respectivei orînduiri sociale. În socialism dezvoltarea tehnicii deservește interesele fundamentale ale maselor populare ; aplicarea pe scară largă a mașinilor electronice de calcul, de pildă, nu face de prisos munca spirituală a oamenilor, nu o „devalorizează" (Wiener) ci o *eliberează* în vederea unei activități creatoare superioare.

Concepția despre lume a membrilor societății în socialism capătă un fundament științific. Sporește de aceea în importanță lupta împotriva oricăror denaturări idealiste în știință. O semnificație specială prezintă chestiunea determinismului. În comparație cu formele anterioare ale materialismului, filozofia marxistă îmbogățește noțiunea determinismului atît în conținut (prin evidențierea naturii sale dialectice) cît și în sferă (prin descoperirea determinismului societății umane). Intran-

[1] Dacă filozofia burgheză a istoriei neagă știința și rațiunea ea nu face prin aceasta decît să-și proclame deschis *propriul* ei caracter neștiințific și ilogic. Pe retina filozofică a burgheziei se impregnează viziunea haotică a unei realități privite prin ochii împăienjeniți ai muribundului.

sigenţa ideologică faţă de orice teorii şi tendinţe idealiste şi fideiste (Ley se referă la teorii din cele mai variate ca neomalthusianismul, dualismul lui Blondel, la interpretările idealiste în biologie, la psihosomatică etc.), promovarea materialismului dialectic şi istoric constituie condiţia dezvoltării unei conştiinţe ştiinţifice socialiste.

*

Nici o revoluţie anterioară nu a fost pregătită atît de multilateral şi minuţios din punct de vedere politic şi ideologic ca Marea Revoluţie Socialistă din Octombrie. Întreaga teorie marxistă a fost elaborată ca armă a clasei muncitoare pentru atingerea scopului ei final — comunismul. Revoluţia socialistă nu este „un miracol", o apariţie inexplicabilă — sau un fenomen „specific rusesc" cum o prezintă adesea ideologii reacţionari — ci un salt istoric necesar, un rezultat al înfrîngerii burgheziei de către forţe sociale strînse în jurul clasei muncitoare şi conduse de partidul de avangardă al acesteia. Victoria revoluţiei presupune nu numai premise obiective ci şi *subiective*. Este vorba între altele de „. . .pregătirea ideologică a forţelor sociale progresiste în vederea răsturnării revoluţionare a reacţiunii. . ." (p. 123). În studiul : *Sarcini şi probleme ideologice în perioada pregătirii Marii Revoluţii Socialiste din Octombrie*, Bernd Bittighöfer se referă la activitatea lui Lenin şi a partidului comunist bolşevic în etapa pregătirii nemijlocite a Revoluţiei din Octombrie, adică perioada februarie-octombrie 1917, în vederea înarmării ideologice a maselor. Reluînd o problemă dezbătută şi în studiile anterioare, autorul arată că „condiţiile pentru eliberarea burgheziei" (în epoca revoluţiilor burgheze — *n. n.*) „nu sînt identice cu cele necesare eliberării întregii societăţi. În aceasta rezidă temeiul limitei *sociale* a aspiraţiei spre cunoaştere a burgheziei" (p. 127). Aceasta înseamnă că numai învăţătura ştiinţifică fundamentată de Marx, Engels şi Lenin permite o pregătire adecvată a revoluţiei socialiste. Aceasta înseamnă de asemenea că pregătirea ideologică a revoluţiei nu poate fi realizată decît de un partid marxist-leninist. Necesitatea pregătirii ideologice a maselor în vederea revoluţiei decurge din faptul că gîndirea şi experienţa individuală nu poate cuprinde totalitatea fenomenelor sociale ; de asemenea, esenţa lucrurilor este adeseori ascunsă de aparenţa lor fenomenală ; şi mai ales, clasele dominante reacţionare fac tot posibilul pentru a întuneca şi dezarma din punct de vedere ideologic conştiinţa oamenilor muncii. De aici necesitatea pentru oamenii muncii de a se clarifica asupra situaţiei şi sarcinilor lor istorice, prin însuşirea ideologiei marxiste.

Bittighöfer dezvăluie conţinutul analizei ştiinţifice a situaţiei create după revoluţia burghezo-democratică din februarie 1917, analiză efectuată de Lenin. Luptînd împotriva oportunismului şi social-şovinismului, Lenin a pus în faţa partidului sarcina de a lupta pentru transformarea rapidă a revoluţiei burghezo-democratice în revoluţie socialistă. Semnificaţia istorică, însemnătatea uriaşă a activităţii lui Lenin în victoria Revoluţiei din Octombrie nu poate fi înţeleasă de cît de pe poziţiile ştiinţei marxiste. Autorul combate denaturările idealiste subiectiviste în aprecierea rolului uriaş al lui Lenin şi în considerarea cauzelor victoriei Revoluţiei din Octombrie, denaturări care caracterizează, de pildă, ideile lui Hans von Rimscha.

În perioada amintită, activitatea istorică a lui Lenin privind pregătirea ideologică a revoluţiei include două aspecte indisolubil legate : pregătirea ideologică a partidului şi pregătirea maselor însăşi în vederea revoluţiei. Lenin arăta că singura politică justă este politica de principii. Gloriosul partid comunist făurit de Lenin a desfăşurat o muncă politică răbdătoare şi atentă în vederea educării maselor în spiritul principiilor revoluţionare, învăţîndu-le să tragă concluzii juste din propria lor experienţă politică, contopind într-un curent unic lupta pentru socialism, pentru pace, pentru pămînt şi mişcarea de eliberare naţională a popoarelor din fostul imperiu ţarist.

Analizînd sub diferite raporturi conţinutul pregătirii Marii Revoluţii Socialiste

din Octombrie, Bittighöfer se opreşte printre altele la chestiunea formelor de dezvoltare — paşnică sau violentă — a revoluţiei. Într-o primă etapă, pînă la evenimentele din iulie, cînd a luat sfîrşit dualitatea puterii, partidul bolşevic s-a orientat spre dezvoltarea pe cale paşnică a revoluţiei socialiste (această posibilitate, după cum a arătat Lenin, a existat din nou în decursul unui scurt interval, după zdrobirea rebeliunii corniloviste). Dar desfăşurarea luptei de clasă — în special poziţia burgheziei, susţinută de activitatea trădătoare, contrarevoluţionară a conducătorilor menşevici şi socialişti revoluţionari care, deţinînd majoritatea în soviete, pactizau cu guvernul provizoriu — a făcut inevitabilă recurgerea la insurecţia armată. Demascînd încercarea revizioniştilor de a denatura tezele istorice ale congresului XX al P.C.U.S. privitoare la posibilitatea trecerii în mod paşnic la socialism, prin desfăşurarea revoluţiei socialiste, autorul subliniază o idee fundamentală a marxism-leninismului : „Calea paşnică de dezvoltare a revoluţiei socialiste, în orice formă concretă s-ar manifesta, reprezintă calea luptei de clasă..." (p. 160). Învăţămintele experienţei istorice a Marii Revoluţii Socialiste din Octombrie, — conchide autorul — au o valabilitate universală.

★

Bilanţul revoluţiei din octombrie este atît de bogat în roade încît s-ar putea spune că nu a fost epuizat în amănunt nici pînă astăzi. Matthäus Klein constată astfel că însemnătatea specific *etică* a revoluţiei a fost relativ mai puţin adîncită în literatura marxistă, în comparaţie cu alte aspecte. Klein aduce o contribuţie în problema semnalată prin studiul său : *Despre realizările etice ale Marii Revoluţii Socialiste din Octombrie*. Studiul îşi propune punerea în lumină a esenţei *umaniste* a revoluţiei socialiste. Instaurînd cea mai înaltă formă a democraţiei — *dictatura proletariatului* — Revoluţia din Octombrie a pus bazele unei societăţi umane cu adevărat libere în care pe baza relaţiilor de producţie socialiste, apar raporturi, norme şi valori etice superioare, nemaiîntîlnite în istorie. Deci nici din punctul de vedere al consecinţelor ei etice, revoluţia socialistă nu suferă comparaţie cu vreuna din revoluţiile anterioare.

Dezvoltarea moralei socialiste nu decurge însă în mod spontan. Klein subliniază pe drept cuvînt înalta semnificaţie etică a activităţii partidului ca şi a statului dictaturii proletariatului. Premisele moralei socialiste apar încă în capitalism : „*Unirea* şi *solidaritatea* clasei muncitoare sub conducerea partidului ei marxist-leninist... constituie deasemenea şi fundamentul *moral* necesar învingerii egoismului burghez..." (p. 184). După revoluţie, statul socialist îşi exercită funcţia sa cultural-educativă în direcţia punerii în concordanţă a conştiinţei sociale, deci şi a conştiinţei morale — cu noua existenţă socială, socialistă.

Analizînd valorile etice fundamentale ale socialismului, Matthäus Klein dezvăluie conţinutul lor pozitiv în opoziţie cu pseudovalorile moralei burgheze. O problemă fundamentală a oricărei etici — arată Klein — este raportul dintre individ şi societate. Socialismul rezolvă chestiunea înlăturînd în practică opoziţia dintre individ şi societate, conflictul între individ şi stat care brăzdează orînduirile scindate în clase antagoniste. Clasele exploatatoare făceau apologia statului *lor*, prezentîndu-l ca personificarea „intereselor întregii comunităţi", ca temelia, esenţa şi cauza finală a moralităţii abstracte. De fapt însă, „raportul dintre statul exploatatorilor şi masa societăţii este un făţiş şi brutal raport de forţă care nu are *niciun* conţinut şi *nicio* valoare *pozitivă*" (p. 191). Socialismul făureşte unitatea moral politică a întregului popor creînd *o comunitate reală* (wirkliche Gemeinschaft) în care interesele dezvoltării individului concordă în mod obiectiv cu interesele generale ale statului şi societăţii socialiste ; just înţelese, satisfacerea intereselor personalităţii impune subordonarea lor faţă de interesele obşteşti. Spiritul colectivist opus individualismului burghez, principialitatea revoluţionară marxist-leninistă, eroismul civic care se manifestă de pildă în noua morală, socialistă, a muncii, îmbinarea

patriotismului și internaționalismului socialist — definesc fizionomia de o inalterabilă puritate morală a omului sovietic, fiul Marii Revoluții Socialiste din Octombrie.

Socialismul a devenit un sistem mondial care exercită o uriașă forță de atracție asupra tuturor popoarelor lumii. Această forță de atracție este de fapt rezultanta mai multor componente printre care se integrează și covîrșitoarea *superioritate morală* a socialismului. „Socialismul a devenit nu numai o necesitate istorică... el a devenit totodată *un deziderat și un imperativ etic pentru toți oamenii* care doresc pacea și libertatea, fericirea și progresul societății umane" (p. 175).

★

Una din valorile etice supreme ale socialismului este *pacea*. Revoluția victorioasă din Octombrie — un punct culminant al *războiului social*, de clasă — a adus cu sine mesajul *păcii între popoare*. Pacifismul mic-burghez îngustează în sens eticist conținutul problemei menținerii și consolidării păcii. Chestiunea este însă, în primul rînd de ordin economic și social-politic. Imperialismul generează războiul ; pacea este esența inalienabilă a socialismului. Mișcarea partizanilor păcii care își propune țeluri general democratice nu trebuie confundată cu lupta pentru socialism. Dar răspunzînd la alternativa război-pace, popoarele lumii care nu au ajuns încă la socialism vor trebui în ultimă instanță să aleagă între cele două sisteme social-economice dintre care unul, cel capitalist, este personificarea agresivității războinice iar al doilea, cel socialist, promotorul cauzei păcii, promotorul coexistenței pașnice. Rezultatul alegerii lor nu lasă nici un dubiu : este socialismul. Reflectînd asupra rădăcinilor istorice ale coexistenței pașnice, ajungem în mod necesar la tema discutată de Hans Reinhold : *Marea Revoluție Socialistă din Octombrie și problema coexistenței pașnice*. Conținutul fundamental al epocii noastre — epocă inaugurată de Revoluția din 1917 — este trecerea de la capitalism la socialism pe arena mondială. Lenin a arătat că acțiunea legii dezvoltării inegale și în salturi a țărilor capitaliste ajunse în stadiul imperialist — face posibilă și inevitabilă victoria revoluției proletare mai întîi într-o singură țară sau într-un grup de țări, unde sînt verigile cele mai slabe ale lanțului imperialist. „Odată cu victoria Revoluției din Octombrie și rezolvarea contradicției dintre burghezie și proletariat înlăuntrul *unei* țări, — scrie Reinhold — a fost făcut un prim pas către rezolvarea contradicției internaționale între burghezie și proletariat, dar totodată a apărut pe plan internațional o contradicție calitativ nouă — contradicția între *sistemul capitalist* și *sistemul socialist*" (p. 208 — 209). Autorul urmărește, în continuare, evoluția acestei contradicții fundamentale a epocii noastre. Burghezia încearcă rezolvarea acestei contradicții în favoarea ei, pe calea războiului ; dar nu încape îndoială că un război împotriva lagărului socialist se va solda, în eventualitatea declanșării lui, cu prăbușirea totală și definitivă a capitalismului mondial. În ce privește statele socialiste în frunte cu Uniunea Sovietică, principiul fundamental al politicii lor externe este coexistența pașnică între cele două sisteme social-economice.

Declarația consfătuirii de la Moscova a reprezentanților partidelor comuniste și muncitorești din țările socialiste arată că „partidele comuniste consideră lupta pentru pace drept sarcina lor primordială. Împreună cu toate forțele iubitoare de pace ele vor face tot ce le stă în putință pentru a preîntîmpina războiul". Coexistența pașnică nu este o „manevră tactică" cum încearcă să insinueze adepții diplomației dolarului. (H. Reinhold se referă în repetate rînduri, în studiul său, la concepțiile lui Jacob Hommes, criticîndu-le cu ascuțime) ci principiul fundamental permanent pe care se axează politica externă a statelor socialiste față de statele capitaliste. Încă în *Decretul Păcii* emis în prima zi de existență a puterii sovietice este deja conținută în principiu politica de coexistență pașnică.

Condiția principală a menținerii coexistenței pașnice subminate de imperialismul agresiv, o constituie întărirea permanentă a unității și forței gigantice a lagărului socialist.

Pentru aceasta este necesară şi lupta intransigentă împotriva ideologiei burgheze, în toate formele ei. Pe tărîmul ideologiilor adverse nu este posibilă nici o „coexistenţă paşnică". Ţările socialiste nu au nevoie să recurgă la „critica armelor" pentru a dovedi superioritatea absolută a socialismului faţă de sistemul capitalist muribund. Dar marxiştii nu pot renunţa la „arma criticii", adică la lupta ideologică, căci orice slăbire a fermităţii ideologice, orice împăciuitorism faţă de revizionism şi celelalte forme ale ideologiei burgheze ar însemna o ruşinoasă şi dăunătoare concesie făcută imperialismului. „Cel ce doreşte coexistenţa paşnică a ambelor sisteme mondiale nu poate dori coexistenţa paşnică între ideologii !" (p. 231).

★

Volumul filozofilor marxişti germani se încheie cu studiul : *Însemnătatea Marii Revoluţii Socialiste din Octombrie pentru rezolvarea problemei naţionale* (Robert Schulz). Schulz analizează definiţia marxistă a naţiunii formulată de Stalin arătînd însemnătatea şi justeţea acestei definiţii, în opoziţie cu diverse definiţii idealiste neştiinţifice — de felul celei a lui F. Meinecke — care definesc naţiunea ca o comunitate esenţialmente spirituală.

Revoluţia din Octombrie a respins orice tendinţe de „nihilism naţional" ; ea „a deschis era naţiunilor socialiste şi arată naţiunilor calea către viitorul socialist" (p. 426). În etapa actuală a crizei generale a sistemului capitalist, lupta de eliberare a popoarelor cunoaşte un uriaş avînt. Epoca noastră ridică numeroase probleme teoretice care nu-şi pot găsi răspunsul just decît pe baza marxism-leninismului. Se ridică de pildă problema căilor de dezvoltare a minorităţilor naţionale.

Experienţa istorică a arătat că aceste probleme pot fi rezolvate pozitiv numai în condiţiile socialismului. În acest sens, studiul consemnează succint şi experienţa Romîniei democrat-populare. Miezul studiului lui Schulz îl constituie evidenţierea *conţinutului social* al problemei naţionale (teză care-şi găseşte o ilustrare pregnantă şi în chestiunea reunificării naţionale a Germaniei). Clasa muncitoare abordează problema naţională din punctul de vedere al intereselor sale generale de clasă. „Toate mişcările naţionale şi toate măsurile luate trebuiesc judecate din punctul de vedere al progresului social, al misiunii istorice a clasei muncitoare" (p. 251) ; prin urmare — din punctul de vedere al internaţionalismului proletar. Internaţionalismul proletar — arată Schulz — se află într-o unitate armonioasă cu *patriotismul* muncitorilor [1].

O dată cu Revoluţia din Octombrie a început o nouă etapă a internaţionalismului proletar. Atitudinea faţă de Uniunea Sovietică a devenit criteriul hotărîtor de verificare a internaţionalismului. Au apărut noi forme de manifestare şi noi sarcini ale internaţionalismului proletar — principiile sale referindu-se astăzi şi la relaţiile dintre ţările socialiste. În Declaraţia consfătuirii de la Moscova a reprezentanţilor partidelor comuniste şi muncito-

[1] În socialism, acesta este un lucru de la sine înţeles. Dar nici în capitalism lucrurile nu stau altfel ! „Istoria arată că patriotismul este de asemenea un fenomen social istoric, avînd întotdeauna un conţinut istoric şi un caracter de clasă determinat" (p. 255). Proletariatul are perspectiva istorică cea mai largă, el apără *viitorul socialist* al naţiunii respective ; politica lui de clasă este patriotică *tocmai pentru că* respinge lozinca antisocialistă a pseudo „unităţii naţionale" dintre exploataţi şi exploatatori, tocmai pentru că îşi fundează activitatea pe principiile internaţionalismului proletar. Burghezia cosmopolită aruncă comuniştilor învinuirea de trădare a intereselor naţionale, atunci cînd aceştia se ridică pur şi simplu împotriva *statului burghez* reacţionar. Avem de-a face cu un sofism grosolan : criteriul patriotismului este măsluit, identificat fiind cu fidelitatea faţă de *statul burghez*. Trebuie adăugat că şi aşa-zisul „comunism naţional" — varianta revizionistă contemporană a naţionalismului burghez — trădează o dată cu internaţionalismul socialist şi interesele naţionale ale popoarelor ţărilor socialiste. Esenţa naţionalistă *antipatriotică* a „comunismului naţional" constă în încercarea de a submina solidaritatea frăţească şi unitatea ţărilor lagărului socialist — chezăşie a apărării suveranităţii naţionale şi a cuceririlor sociale revoluţionare ale poporului muncitor din fiecare ţară care construieşte socialismul.

rești din țările socialiste se subliniază : „O parte integrantă a relațiilor dintre ele" (țările socialiste) „o constituie ajutorul reciproc frățesc. În acest ajutor reciproc se manifestă efectiv principiul internaționalismului proletar".

★

O concluzie fundamentală care se desprinde din tezaurul experienței istorice a Marii Revoluții Socialiste din Octombrie este necesitatea luptei împotriva ideologiei reformiste și revizioniste, ca o condiție a răsturnării dictaturii burgheziei și a instaurării dictaturii proletariatului. Lupta marxismului revoluționar împotriva revizionismului contemporan formează o sarcină principală a luptei ideologice a epocii noastre. După cum se arată în Declarația consfătuirii de la Moscova a partidelor comuniste și muncitorești din țările socialiste „partidele comuniste și muncitorești consideră că în actualele condiții principalul pericol îl constituie revizionismul, cu alte cuvinte oportunismul de dreapta, ca manifestare a ideologiei burgheze care paralizează energia revoluționară a clasei muncitoare și cere menținerea sau restabilirea capitalismului".

La lectura volumului filozofilor marxiști din R.D.G. — volum interesant în ansamblu, valoros atît prin conținutul său cît și prin modul de tratare a temelor abordate — se resimte însă lipsa unei critici mai largi și mai sistematice a concepțiilor revizioniste. În volum nu și-a găsit locul nici tratarea separată a rezultatului fundamental al victoriei Marii Revoluții Socialiste din Octombrie : instaurarea dictaturii proletariatului sub forma statului sovietic. Sub rezerva acestor sensibile lacune volumul se înscrie ca o realizare meritorie a cercetării marxiste din R.D.G.

S. Vieru

Umanismul marxist *

Profesiunea de credință — „De ce sînt marxist" — pe care Roger Garaudy, cunoscutul militant pe tărîm politic și ideologic, membru al Comitetului Central al Partidului Comunist Francez, o pune în fruntea ultimului său volum justifică prezentarea sub un titlu comun a cinci eseuri polemice[1], pe teme aparent lipsite de legătură. Relatînd căutările sale, de intelectual provenit dintr-un mediu muncitoresc, autorul schițează coordonatele esențiale ale problemelor pe care le va dezvolta în eseuri : strînsa împletire a gîndirii cu munca, legătura dintre transformarea naturii și transformarea omului, dependența dialecticii vieții interioare de dialectica contradicțiilor sociale, datoria intelectualului de a participa activ la schimbarea lumii, — acțiunea practic-revoluționară fiind singura cale de a transforma radical societatea. Încă de aici se desprinde concluzia primului eseu, care va fi, de altfel, a întregii lucrări : marxismul este umanism integral.

★

Pe măsură ce socialismul, devenit astăzi sistem mondial, se întărește, pe măsură ce crește influența teoriei marxiste în toate țările globului, atacurile ideologilor burghezi la adresa marxismului devin din ce în ce mai frecvente.

În acest sens, unul din procedeele la care aceștia recurg deseori constă în inventarea unor contradicții între operele din tinerețe ale lui Marx și marxism. O încercare de acest fel este și aceea de a prezenta categoria de înstrăinare — folosită curent de Marx în manuscrisele din 1844 — drept o categorie fundamentală a marxismului pentru ca, plecînd de

---

* Roger Garaudy, *Humanisme marxiste*, Editions Sociales, Paris, 1957.

[1] *Despre înstrăinare. Dialectica naturii și materialismul. Dialectica și libertatea. Despre intelectuali. Ce este partidul revoluționar.*

aici, să se dea marxismului o interpretare fatalistă, mistică.

Unii teoreticieni[1] socotesc că noțiunea de înstrăinare este neștiințifică și că deci nu își are locul printre categoriile filozofiei marxiste. Nu de mult, tov. Al. Tănase a combătut pe bună dreptate această părere arătînd că „orice examen al lumii burgheze (și nu numai al celei burgheze) din punctul de vedere al umanismului marxist nu se poate lipsi de noțiunea de înstrăinare" [2], și că una din sarcinile cercetătorilor marxiști este clarificarea diferitelor categorii formulate de clasicii marxism-leninismului, printre care și categoria înstrăinării.

Primul eseu, intitulat *Despre înstrăinare*, reprezintă o contribuție în acest sens și este binevenit într-o lucrare despre umanismul marxist.

Autorul începe prin a sublinia că punctul de plecare al învățăturii marxiste este omul sfîșiat de contradicțiile lumii capitaliste, centrul de perspectivă al filozofiei marxiste fiind „reîntoarcerea omului la sine însuși prin reintegrarea tuturor forțelor sale înstrăinate și împrăștiate de către capitalism" [3].

Încercînd să definească înstrăinarea, Roger Garaudy zugrăvește mai întîi înstrăinarea economică — baza și izvorul tuturor celorlalte forme ale înstrăinării. Urmărindu-l îndeaproape pe Marx, autorul face o judicioasă analiză a situației omului în societatea capitalistă, a procesului separării omului de produsele muncii sale care iau, sub formă de marfă, un caracter impersonal, devenind străine și ostile omului.

Garaudy ține să menționeze că nu trebuie identificată categoria „înstrăinării" cu aceea a „fetișismului" folosită de Marx în *Capitalul*. Primul termen e mai larg decît al doilea: există o înstrăinare religioasă, politică, ideologică etc., pe cînd fetișismul mărfii exprimă numai una din formele înstrăinării și anume pe cea economică. Apoi, înstrăinarea se referă la situația omului în societatea capitalistă și la ansamblul iluziilor cărora le dă naștere această situație, în timp ce fetișismul mărfii desemnează unele din iluziile pe care înstrăinarea economică le produce în capul omului. Această precizare este după părerea noastră binevenită. Ar fi fost bine dacă autorul ar fi precizat aici și conținutul categoriei obiectivării.

După analiza înstrăinării omului, Garaudy încearcă să dea răspuns la întrebarea: cum se poate ajunge la recucerirea omului de către sine însuși. Pentru a demonstra lichidarea înstrăinării în comunism, autorul recurge exclusiv la texte din Marx. Credem că această parte a expunerii ar fi cîștigat mult în combativitate dacă s-ar fi bazat nu numai pe texte ci și pe o serie de exemple concrete — aduse pe de o parte din lumea imperialistă măcinată de contradicții, iar pe de altă parte din realitatea reconfortantă a țărilor socialismului.

Constatînd că în decursul ultimilor ani teoria înstrăinării a prilejuit majoritatea interpretărilor denaturante, falsificatoare a marxismului, Roger Garaudy se oprește asupra aceleia a reverendului Bigo. Cartea acestuia (*Marxisme et humanisme*) este viciată de concepția pozitivistă asupra științei și de concepția transcendentală asupra moralei. Economia politică marxistă ar fi după Bigo — ... metafizică; „ea nu e știință" ci „etică". Bigo îl transformă astfel pe Marx într-un moralist, teoria înstrăinării fiind, chipurile, o teorie etică. Marx n-ar fi făcut decît să transpună drama hegeliană a spiritului absolut în dramă istorică și socială.

În sfîrșit, ultima și cea mai spectaculoasă „descoperire" a lui Bigo sună: „Marxismul este o religie". După cum arată pe bună dreptate Garaudy, această „ultimă" costumare a marxismului proiectează din plin lumină asupra scopului pe care și l-a propus exegeza reverendului: el ar vrea să convingă pe cei care au îmbrățișat marxismul să renunțe la această „falsă religie" pentru a o adopta pe cea „adevărată".

---

[1] Vezi de pildă, Maurice Caveing, *Marxisme et christianisme*, *Nouvelle Critique*, nr. 86/1957.

[2] Al. Tănase, *Critica mistificării antimarxiste a înstrăinării*, *Cercetări filozofice*, 2, anul V, 1958, p. 39.

[3] *Humanisme marxiste*, p. 20.

Ansamblului acestei argumentări pozitiviste şi mistice a lui Bigo, Garaudy îi opune o dublă critică de pe poziţiile marxismului — a economiei politice şi a filozofiei burgheze. De altfel, arată Garaudy, critica marxistă a economiei politice burgheze este totodată o critică a pozitivismului în general. Economia politică marxistă ne dă exemplul unei ştiinţe care demonstrează inconsistenţa agnosticismului pozitivist. Dar Marx nu a criticat numai economia politică clasică — prizonieră a înstrăinării, întrucît în spatele relaţiilor dintre obiecte ea nu vedea relaţiile dintre oameni — ci şi filozofia lui Hegel. După cum economia politică clasică descoperise unele dintre contradicţiile reale ale societăţii capitaliste, tot aşa filozofia lui Hegel întrezărise cîteva dintre contradicţiile fundamentale ale situaţiei istorice a omului şi ale gîndirii acestuia. Pentru Marx se punea problema de a desprinde acest sîmbure raţional de înstrăinările şi mistificările care îl acopereau. Filozofia lui Hegel pleca de la postulate burgheze : poziţiile fundamentale ale societăţii de atunci erau considerate fundamente absolute, necesare şi raţionale pentru orice societate. Ridicarea acestui punct de vedere burghez, la rangul de premisă esenţială, constituie însăşi baza înstrăinării şi este de esenţă teologică. Într-adevăr dacă e uşor să creezi conceptul abstract plecînd de la obiecte reale, reciproca este absurdă ; filozoful atribuie conceptului propria lui activitate creatoare şi inversează raporturile reale („actul creator" al gîndirii transcendente marcînd astfel trecerea de la esenţă la fenomen) pentru a face conceptul capabil să producă lucruri concrete. Iluzia speculativă care rezultă din această inversiune este de esenţă teologică căci şi „realitatea" religioasă nu există decît în funcţie de spiritul care o concepe.

Dezvăluind non-sensul mistificărilor teologice, care decurgeau din considerarea materiei drept o formă a înstrăinării, Marx a apelat la Feuerbach, fără a renunţa însă la momentele pozitive de extremă importanţă ale filozofiei lui Hegel. Dar şi Feuerbach suferea de o dublă mărginire, care-l făcea să înţeleagă deformat realitatea : rămînînd un reprezentant al materialismului contemplativ, el ignorează rolul practicii şi, făcînd abstracţie de procesul istoric, consideră înstrăinarea ca un fenomen inerent omenirii în toate epocile. Marx a păstrat bogata contribuţie a lui Feuerbach curăţind-o de zgura mistică. Umanismul marxist şi comunismul marxist reprezintă afirmarea omului autentic.

Numai comunismul deschide larg omului cîmpul dezvoltării definită astfel de Marx : „*Omul îşi însuşeşte esenţa sa multilaterală* într-un mod multilateral, deci ca om complet".

★

Dacă în primul său eseu Roger Garaudy ia poziţie împotriva interpretării antimarxiste a înstrăinării, în *Dialectica naturii şi materialismul*, el se ridică împotriva falsificării idealiste a dialecticii.

„Filozofia burgheză contemporană, scrie el, nutreşte aceeaşi ură faţă de dialectica naturii ca şi faţă de ideea existenţei legilor obiective ale naturii"[1].

Ura faţă de dialectică nu este de altfel un fenomen nou în ideologia burgheză, care a simţit esenţa critică şi revoluţionară a dialecticii materialiste de îndată ce Marx a formulat-o şi a aplicat-o în *Capitalul*. În ultimul timp însă, în ţările capitaliste şi îndeosebi în Franţa, a apărut un număr considerabil de lucrări teoretice cu orientări politice de diferite nuanţe care, pretinzînd că admit dialectica, se străduiesc să demonstreze că „marxiştii contemporani" ar fi denaturat-o. După ei, însuşi Marx ar fi considerat, chipurile, că dialectica nu este nicidecum inerentă naturii ci exclusiv gîndirii umane.

Poziţia acestor ideologi oglindeşte teama burgheziei în de compunere de a recunoaşte necesitatea legilor sociale care o condamnă la pieire, cu observaţia că de data aceasta, siliţi de ecoul larg pe care îl găseşte marxismul în întreaga lume, ei încearcă să camufleze

[1] *Humanisme marxiste*, p. 104.

idealismul şi metafizica lor prin referiri cu totul arbitrare la operele lui Marx.

Garaudy se opreşte la una dintre ultimele variante ale ofensivei împotriva dialecticii — cartea preotului catolic Calvez *La pensée de Karl Marx* prezentată cu insolenţă de presa burgheză drept o „culme a gîndirii marxiste".

Metoda lui Calvez nu se deosebeşte de aceea a altor denigratori moderni ai marxismului: ea se reduce în fond la ticluirea unui aşa-zis „marxism" în care, după cum remarcă ironic Garaudy, există totul ... în afară de esenţial.

Calvez porneşte de la teza că dialectica se reduce la relaţia subiect-obiect, ideie pe care încearcă s-o introducă prin contrabandă în opera lui Marx.

Garaudy demască această încercare, arătînd caracterul ieftin al trucurilor lui Calvez. Opunînd citatelor prezentate trunchiat aceleaşi citate, integrate însă în contextul lor, şi aducînd de asemenea şi alte citate, trecute sub tăcere de către Calvez, Garaudy evidenţiază punctul de vedere cu adevărat marxist în această problemă: dialectica este legea de dezvoltare a naturii, natura şi legile ei au existat înaintea apariţiei omului, dialectica marxistă nu poate fi ruptă de materialismul marxist, amîndouă sînt indisolubil legate.

Eseul dezvoltă pe larg acest punct de vedere, punîndu-l la baza criticii aduse diferitelor „argumente" ale „apărătorilor purităţii dialecticii". Această aşa-zisă apărare a dialecticii este de fapt o stratagemă mai mult sau mai puţin abilă în scopul de a demonstra că dialectica naturii implică existenţa lui dumnezeu. Aşa se explică interesul pe care catolicismul îl manifestă în prezent pentru problema dialecticii, afluenţa de lucrări catolice în care înalte feţe bisericeşti se referă la dialectică. Exemplul lui Calvez însuşi este edificator.

În ţesătura de argumente a filozofiei burgheze contemporane, Garaudy evidenţiază caracterul epigonic şi eclectismul principiilor pe care se sprijină filozofia burgheză în atacurile ei împotriva marxismului. Argumentele la care recurge ea (kantian, fichtean şi hegelian) fac vulnerabil doar materialismul metafizic mecanicist — criticat nu numai de filozofia idealistă clasică germană, ci cu atît mai profund de către Marx şi Engels, cu cît ei au păstrat din filozofia germană elementul viabil şi revoluţionar — dialectica, pe care au pus-o pe baze materialiste.

Dar, după cum arată autorul, argumentele criticilor de azi ai marxismului nu sînt numai pur şi simplu epigonice; ele sînt întemeiate de-a dreptul pe falsificarea unor principii ale filozofiei idealiste germane, în special ale celei hegeliene. Astfel, pretenţia de a reduce întreaga dialectică hegeliană la categoria spiritului şi de a exclude din ea natura este o falsificare a filozofiei hegeliene, o încercare de a reduce idealismul lui Hegel la una din variantele idealismului subiectiv.

Încercarea ideologiei burgheze contemporane de a identifica spiritul cu negativitatea dialectică, reducînd libertatea la o contingenţă a spiritului, opusă necesităţii obiective, este o altă falsificare a hegelianismului pe linia existenţialismului.

Evitînd cu orice preţ să recunoască necesitatea istorică a dispariţiei sale, burghezia nu ezită să atribuie pînă şi atomului capriciile unui „liber arbitru" pentru a justifica astfel concepţia unei „istorii" care „nu ştie încotro se îndreaptă". „Libertatea" atomului, opusă necesităţii, va fi în mod consecvent extrapolată de ideologii burghezi din lumea microobiectelor în domeniul social pentru a introduce „libertatea absolută" a omului.

Analiza acestei pretinse „libertăţi" şi înţelesul pe care materialismul dialectic îl dă libertăţii, sînt expuse de Garaudy în cel de al treilea eseu intitulat *Dialectică şi libertate.*

★

În jurul problemei libertăţii se duce o luptă înverşunată între ideologii burghezi şi ideologii marxişti. Chestiunea nu are numai o importanţă teoretică ci şi o deosebită importanţă practică, politică. Astăzi, cînd masele de milioane din ţările care se mai află încă

sub jugul imperialismului luptă pentru eliberarea lor politică și economică, unul din mijloacele diversioniste ale burgheziei este tocmai falsificarea noțiunii de libertate. Pe de o parte, ea încearcă să convingă masele că libertatea nu se obține prin activitatea revoluționară ci pur și simplu printr-o așazisă „autodesăvîrșire morală"; pe de altă parte burghezia se lansează în calomnii la adresa orînduirii socialiste care pentru prima dată în istorie a asigurat maselor de oameni ai muncii libertatea reală.

Iată de ce filozofii marxiști acordă o deosebită importanță problemei libertății. Se știe de pildă că însuși autorul cărții recenzate și-a ales drept subiect pentru dizertația sa de doctorat studiul libertății și necesității în lumina marxismului.

În eseul de care ne ocupăm, Garaudy dezvoltă și fundamentează ideea enunțată în capitolul precedent: existența dialecticii naturii este pe deplin compatibilă cu libertatea omului. Existențialiștii, — împotriva cărora este îndreptat ascuțișul criticii — confundă dialectica cu problema înstrăinării iar libertatea cu negativitatea, încercînd să fundamenteze necesitatea unei întoarceri la iraționalism. În esență, ei concep dialectica nu ca o „metodă prin care sînt învinse în practică contradicții obiective, ci ca neliniște trăită în fața unor contradicții subiective, ireductibile, de neînvins" [1].

Pe această bază J. P. Sartre susținea că marxismul ar fi ajuns „la un punct mort", o dată cu înlăturarea contradicțiilor antagoniste în societatea socialistă construită în urma Revoluției din Octombrie. Pe aceeași linie se desfășoară și concepția filozofului reacționar Merleau Ponty (care printre altele afirmă că ideea dictaturii proletariatului... constituie o „trădare" a dialecticii (!)[2].

Aceste concepții comune diferitelor nuanțe ale existențialismului se bazează în esență, după cum arată Garaudy, pe următoarele două postulate: nu poate exista dialectică decît dacă contradicția este insolubilă, ea constituind „tragismul" ineluctabil al existenței; nu există dialectică decît în spirit.

Arătînd care sînt consecințele practice ale acestei concepții a lui Sartre, autorul insistă îndeosebi asupra poziției adoptate de filozoful existențialist în timpul contrarevoluției din Ungaria. El demonstrează că tocmai datorită existențialismului lipsit de orice obiectivitate științifică, Sartre nu s-a putut orienta în complexul tragicelor evenimente din Ungaria, nu a știut să vadă în ele una din încercările imperialismului de a reinstaura dictatura burgheziei, de a crea un cap de pod îndreptat împotriva țărilor de democrație populară și Uniunii Sovietice.

Rădăcina filozofică a opoziției lui Sartre față de marxism și a oscilațiilor sale politice, rezidă în concepția sa greșită asupra libertății. Pentru a caracteriza libertatea, Sartre recurge la două noțiuni: noțiunea de „negativitate" ca „putere de desprindere de faptul dat" și noțiunea de „proiect" ca „schițare a unei ordini viitoare".

Arătînd că înțelegerea marxist-leninistă a necesității nu confundă necesitatea nici cu determinismul nici cu cauzalitatea, Garaudy subliniază rolul și semnificația pe care clasicii marxism-leninismului au acordat-o negativității și conchide că obiecțiile lui Sartre în legătură cu aceasta nu privesc de fapt marxismul ci concepția mecanicistă asupra necesității.

Afirmînd că necesitatea este specifică numai spiritului, Sartre ajunge la teologie: „a fi om, înseamnă a tinde să fii dumnezeu".

Pentru a nu cădea în teologism este necesară recunoașterea tezei marxiste că negativitatea nu este numai condiția existenței umane ci a oricărei existențe, de la formele cele mai simple ale mișcării pînă la formele cele mai complexe.

Pe baza analizei unor fapte istorice concrete, Garaudy arată că aplicarea dialecticii

[2] *Humanisme marxiste*, p. 182.

[2] Diversiunea ideologică a lui Merleau Ponty a fost demascată de R. Garaudy și alți activiști pe frontul ideologic marxist din Franța într-o discuție publică de un mare răsunet. (Vezi culegerea referatelor ținute cu această ocazie, publicată sub titlul *Les aventures de l'antimarxisme, Les malheurs de M. Merleau Ponty*, Paris, 1950).

marxiste permite găsirea unor juste explicaţii, în care libera creaţie şi necesitatea se îmbină armonios — acolo unde Sartre vede doar hazard.

Garaudy conchide că ceea ce a împiedicat filozofia lui Sartre să se apropie de marxism a fost în primul rînd considerarea spiritului ca singurul element negativ, respectiv negarea dialecticii naturii; în al doilea rînd acordarea unui rol privilegiat „proiectului" în raport cu situaţia, ceea ce se reduce la înţelegerea inversată a raporturilor reale dintre bază şi suprastructură. La acestea se adaugă faptul că Sartre nu a înţeles că libertatea are o istorie, că ea comportă anumite trepte de dezvoltare. Pentru metafizicianul Sartre, toţi oamenii — concepuţi după modelul atomului — au o „natură" comună care rămîne identică în toate situaţiile. Dimpotrivă, Marx demonstrează că „bogăţia spirituală a individului depinde în întregime de bogăţia raporturilor sale sociale".

Garaudy găseşte că slăbiciunea fundamentală şi eroarea tuturor teoriilor burgheze asupra libertăţii rezidă în spiritul lor abstract, problema libertăţii fiind examinată în afara contextului ei istoric, în afara raporturilor de clasă. În opoziţie cu acestea, marxism-leninismul situează concret problema libertăţii în realitatea claselor sociale şi a luptei de clasă; el leagă astfel problema libertăţii şi necesităţii de sarcinile revoluţionare ale clasei muncitoare şi ale maselor populare în vederea eliberării lor reale, pentru distrugerea capitalismului şi construirea socialismului.

În ultima parte a eseului său, Garaudy răspunde unui articol al economistului Oscar Lange, apărut în octombrie 1956, în care se afirmă că democraţia proletară, concepţia marxist-leninistă asupra libertăţii, ar fi o sinteză între aspiraţiile socialiste şi aspiraţiile democratice burgheze. Fiind realmente democratice în esenţa lor, partidul şi dictatura proletariatului nu au nevoie de nici o „sinteză" cu democraţia burgheză. Dimpotrivă, subliniază autorul, socialismul este incompatibil cu concepţia burgheză asupra libertăţii care confundă libertatea cu individualismul şi proprietatea.

Tezele prezentate de Lange drept „aprofundare creatoare a marxismului", nu fac altceva decît să reia teorii de mult spulberate de clasici şi infirmate de practica revoluţionară. Reluarea lor reprezintă în fond ruptura completă cu marxism-leninismul, adoptarea revizionismului.

Acesta este de altfel drumul pe care merg astăzi renegaţii marxismului, oportuniştii de diferite nuanţe.

★

Încă din cuvîntul introductiv al volumului reieşea că problema intelectualului în societatea burgheză a constituit pentru Roger Garaudy o permanentă preocupare. Din problemă personală — rezolvată prin integrarea în rîndurile luptătorilor activi pentru realizarea idealurilor clasei muncitoare — ea devine, în acest de-al patrulea eseu, o problemă generală de studiu tratată cu competenţă şi sinceritate. Într-adevăr, problema este deosebit de actuală şi importantă [1].

Pătrunşi de adevărul ideilor marxist-leniniste, tot mai mulţi intelectuali din ţările capitaliste îşi dau seama de poziţia lor înjositoare de servitori ai unei clase în descompunere, şi întrevăd perspectivele de dezvoltare pe care le oferă socialismul. Ei sînt însă sub influenţa multor prejudecăţi, au multe rezerve şi ezitări. Burghezia caută să exploateze prejudecăţile lor, să stimuleze tendinţele individualiste, să-i înspăimînte sau să-i corupă.

De aceea, datoria ideologilor marxişti este de a contribui la lămurirea intelectualilor cinstiţi, de a-i aduce alături de clasa muncitoare.

Eseul lui Garaudy îşi propune tocmai un asemenea scop. El este alcătuit din două

[1] Nu de mult, un alt marxist francez a dat o ripostă nenumăratelor lucrări de senzaţie din anii 1954 — 1956 dedicate problemei intelectualului în raport cu comunismul şi destinate ridicării unui baraj între marxism şi intelectuali. Este vorba de lucrarea lui J. Kanapa, *Situation de l'intellectuel*, Editions Sociales, Paris, 1957.

părţi, tratînd situaţia şi respectiv problemele intelectualilor.

Autorul dezvăluie modul în care separarea activităţii manuale de cea spirituală, a făcut din munca intelectuală un privilegiu al clasei conducătoare, constituind totodată rădăcina socială a idealismului.

În capitalism însă, intelectualii nu se mai identifică cu clasa conducătoare, ei devin servitorii acesteia.

Constatînd că datorită unor condiţii obiective din ce în ce mai mulţi intelectuali vin în rîndul partidului comunist francez, autorul se întreabă care sînt factorii subiectivi care împiedică totuşi desfăşurarea şi mai amplă a mişcării de integrare a intelectualilor în lupta clasei muncitoare.

El stabileşte că, în afară de cauze comune tuturor claselor mijlocii, există şi motive specifice intelectualilor, care provin din faptul că însăşi situaţia lor dă naştere unor iluzii între care : abstractizarea ca sursă a iluziilor idealiste şi individualismul — izvor al tuturor ezitărilor intelectualului.

Chiar atunci cînd intelectualul s-a încadrat în partidul clasei muncitoare, rămăşiţele individualismului îl pot urmări mult timp ducînd uneori la izbucniri de indisciplină, neînţelegere a unor cerinţe concrete ale luptei de clasă, critici împotriva „mijloacelor" acestei lupte, sau a „tonului" polemicilor.

Din situaţia intelectualilor izvorăsc o serie de probleme specifice, asupra cărora autorul se opreşte în partea a doua a eseului său.

Garaudy demonstrează că în fond punctul de vedere iniţial al intelectualului în societatea burgheză, nu poate fi decît burghez. Intelectualul poate însă trece de la acest punct de vedere la acela al clasei muncitoare. Autorul arată felul în care se poate face această trecere precum şi urmările ei filozofice. Dacă pînă acum trecerea de la o şcoală filozofică la alta nu presupunea decît schimbarea unei anumite optici teoretice, trecerea de la punctul de vedere burghez la cel proletar, presupune lupta şi deci adoptarea unei poziţii politice, a unei poziţii de clasă, de partid.

Partinitatea marxistă în filozofie şi în ştiinţe, departe de a duce la subiectivism, stimulează dimpotrivă înţelegerea ştiinţifică a fenomenelor. Ea presupune în primul rînd o alegere politică : a servi clasei muncitoare în îndeplinirea misiunii sale istorice.

Adoptînd punctul de vedere al proletariatului, intelectualul trebuie să acţioneze în mod corespunzător pe baza analizei ştiinţifice şi revoluţionare a raporturilor de clasă.

Pe plan ştiinţific, partinitatea ne pune în gardă împotriva infiltrării concepţiilor filozofice burgheze în ştiinţă, împotriva idealismului obiectiv şi pozitivismului, împotriva iraţionalismului şi subiectivismului agnostic. Garaudy demască absurditatea afirmaţiei după care partinitatea ar dăuna libertăţii de creaţie a artistului sau a intelectualului în general. Rolul conducător al partidului stimulează creaţia artistică, dînd operei de artă profunzime şi coeziune, după cum perspectiva dă artistului posibilitatea abordării juste a faptelor pe care vrea să le oglindească. Argumentaţia autorului ar fi cîştigat mult aici dacă nu s-ar fi bazat exclusiv pe expunerea părerilor teoretice ale artiştilor revoluţionari ci ar fi fost ilustrată şi prin cîteva exemple culese din operele lor artistice.

Analiza pe care Garaudy o face acestor probleme, constituie un sprijin valoros în vasta acţiune ce se desfăşoară în lupta împotriva ideologiei burgheze.

★

Garaudy îşi încheie armonios lucrarea cu un eseu despre partidul revoluţionar al clasei muncitoare, instrumentul eliberării întregii societăţi.

Autorul combate în primul rînd ideea revizioniştilor contemporani că ar fi posibilă construirea socialismului fără partid muncitoresc şi fără dictatura proletariatului, idee care a fost emisă încă de Proudhon. Combaterea ideilor proudhoniste contribuie la demascarea pretenţiilor „înnoitoare" „creatoare", ale revizionismului contemporan care în realitate nu face decît să scuture de praf şi să prezinte drept noi, tot felul de concepţii

antimarxiste de mult învechite și nu o dată înfrînte. Partidul clasei muncitoare luptă pentru instaurarea dictaturii proletariatului iar știința marxist-leninistă îi permite să descopere mijloacele cele mai adecvate în vederea instaurării puterii clasei muncitoare. Proletariatul devine clasă conștientă de misiunea sa istorică numai prin partid.

În continuare, Garaudy spulberă argumentele acelora care, afirmînd că în prezent „condițiile" ar fi schimbate, cer înlăturarea centralismului democratic. Adevărul este că pentru a justifica o asemenea cerere de modificare fundamentală a structurii partidului, ar trebui demonstrată schimbarea fundamentală a condițiilor obiective în care partidul și-a dus lupta. Or, această demonstrație nu poate fi făcută. Cei care cer astăzi „liberalizarea" partidului nu fac în fond altceva decît să reia una din formele oportunismului în problemele organizatorice combătut încă de Lenin.

Garaudy arată că centralismul democratic nu exclude ci dimpotrivă implică schimbul de păreri între membrii partidului. Partidul se dezvoltă învingînd contradicțiile. Numai că aceste contradicții nu se situează toate pe același plan. Există contradicții externe, acelea care opun partidul — dușmanului de clasă, și care se exprimă prin lupta de clasă sub toate formele ei: economică, politică, teoretică. Lupta ideologică — de altfel — continuă și în interiorul partidului, ori de cîte ori ideologia burgheză pătrunde aici sub forma unei fracțiuni. Există însă și alte contradicții — interne, neantagoniste, de natură cu totul deosebită de cele de mai sus, ca de pildă opoziția dintre unele idei juste și altele greșite. Și acestea din urmă trebuie învinse, dar prin alte mijloace și metode, — prin critică și autocritică.

Este justă și deosebit de importantă sublinierea de către autor a faptului că rezolvarea eventualelor contradicții neantagoniste trebuie să țină seama în primul rînd de interesele generale ale luptei împotriva dușmanului, să fie subordonată acestora. Cine, în numele unei pretinse „libertăți de critică" sau al „democrației" uită această necesitate, face, conștient sau nu, jocul dușmanului de clasă.

Acest ultim eseu reprezintă fără îndoială un aport pozitiv la critica unora dintre ideile revizioniste în problemele privitoare la construcția de partid, la centralismul democratic și „libertatea de critică" etc. Autorul nu insistă însă în suficientă măsură asupra ideilor revizioniste și lichidatoriste care și-au făcut loc în sînul unor partide muncitorești, pentru a demasca antimarxismul lor, pentru a accentua faptul subliniat la consfătuirea de la Moscova a reprezentanților partidelor comuniste și muncitorești din țările socialiste că în momentul de față revizionismul reprezintă principalul pericol în mișcarea muncitorească internațională.

★

Deși conține un număr de 5 eseuri pe teme diferite, cartea lui Garaudy are un caracter unitar. Fiecare eseu contribuie la închegarea unei imagini clare asupra felului în care s-a constituit umanismul marxist și a trăsăturilor care-l caracterizează, ca umanism integral, ca unic umanism real.

Garaudy demască încercările ideologilor burgheziei de a decreta comunismul drept o teorie utopică, o teorie care ar considera omul numai ca producător de bunuri materiale și ar nega însemnătatea lumii interioare, spirituale, a oamenilor.

Socotind înstrăinarea drept unul din principalele procese prin care omul se dezumanizează în orînduirile bazate pe exploatarea omului de către om, Garaudy acordă un rol important în critica acestor concepții reacționare, lămuririi multilaterale a noțiunii de înstrăinare în accepțiunea ei marxistă, accentuînd asupra caracterului istoric-concret al acestei noțiuni. El insistă asupra problemelor privitoare la libertatea omului, demonstrînd că numai socialismul îl eliberează pe om de toate servituțile, transformîndu-l în făuritorul conștient și liber al propriei sale istorii.

In acest scop este necesară cunoașterea legilor de dezvoltare ale naturii și societății; autorul insistă asupra rolului dialecticii materialiste în această cunoaștere și combate încercările de interpretare idealistă a dialecticii.

El se opreşte apoi asupra problemei intelectualului în sînul societăţii burgheze, — una din problemele ce oglindesc puterea de atracţie exercitată de umanismul marxist asupra acestei pături a societăţii care a contribuit în mod substanţial de-a lungul istoriei, prin cei mai iluştri reprezentanţi ai săi, la constituirea patrimoniului umanist pe care comunismul îl absoarbe şi-l ridică pe o treaptă superioară. Combătînd ideologia burgheză şi revizionistă, autorul subliniază cu tărie că instrumentul prin care umanismul marxist poate fi realizat, este partidul de tip nou, conducătorul proletariatului şi al tuturor oamenilor muncii în lupta pentru doborîrea regimului capitalist şi pentru construirea socialismului.

Florica Neagoe

Un muncitor care a ajuns prin sine însuşi la materialismul dialectic *

În a doua jumătate a secolului al XIX-lea clasa muncitoare germană s-a situat în fruntea mişcării muncitoreşti din lumea întreagă.

Apărută mai tîrziu pe arena internaţională, clasa muncitoare germană nu numai că s-a putut folosi de experienţa mişcărilor muncitoreşti din ţările mai avansate cum au fost Anglia şi Franţa, dar a beneficiat, spre deosebire de acestea, şi de avantajul de a fi devenit moştenitoarea spiritului teoretic german pe care, o dată cu ultimul reprezentant al filozofiei clasice germane, „clasele culte" din Germania îl pierduseră. O vie ilustrare a înaltului simţ teoretic al clasei muncitoare germane, care, după cum sublinia Engels, făcea din ea moştenitoarea filozofiei clasice germane, îl constituie scrierile lui Joseph Dietzgen.

Lenin rezumă în următoarele cuvinte importanţa pe care o reprezintă J. Dietzgen pentru filozofie şi pentru mişcarea muncitorească: „Iată în ce constă importanţa lui Dietzgen : un muncitor care a ajuns prin sine însuşi la materialismul dialectic, adică la filozofia lui Marx" [1]. Faptul că Dietzgen ajunge oarecum independent la materialismul dialectic are o dublă semnificaţie. Prin aceasta, se dovedeşte o dată mai mult că filozofia lui Marx este nn produs necesar al dezvoltării istorice a ştiinţei şi filozofiei, un rezultat la care au ajuns nu numai Marx şi Engels, dezvoltînd de pe poziţiile clasei muncitoare cele mai înaintate tradiţii ale ştiinţei, dar în parte şi un muncitor care reuşeşte să-şi însuşească unele din cuceririle ştiinţei şi filozofiei. Calea urmată de Dietzgen are o importanţă deosebită şi dacă este privită prin prisma necesităţii de a ridica nivelul conştiinţei clasei muncitoare : ea constituie un îndemn, un exemplu puternic pentru proletariat, o chemare de a deveni conştient de misiunea sa istorică, de a se înarma cu teoria revoluţionară, de a-şi însuşi materialismul dialectic — baza filozofică a activităţii sale practice de eliberare de sub exploatare şi de construire a unei societăţi noi.

Joseph Dietzgen este muncitor tăbăcar cu oarecare stare la început, trecut în cele din urmă în rîndurile proletariatului datorită concurenţei marii industrii. Înzestrat cu un viu simţ teoretic, Dietzgen se arată de tînăr preocupat de problemele filozofiei. În ciuda împrejurărilor nefavorabile care l-au împiedicat să-şi ducă la bun sfîrşit instrucţia sistematică, el reuşeşte să-şi smulgă, cu greu, timpul necesar studiului, după ce lucra mai multe ore pe zi în atelierul tatălui său. Potrivit propriei lui mărturisiri, Dietzgen ajunge la filozofie pornind de la problemele politice pe care i le pune revoluţia din 1848 din Germania la care, ia parte activă. La început, asupra sa exercita o înrîurire puternică Feuerbach. Începînd din anul 1852, Marx şi Engels au asupra lui o influenţă hotărîtoare. După ce face cunoştinţă cu *Manifestul Partidului Comunist* şi urmăreşte îndeaproape activitatea publicistică a întemeietorilor marxis-

* Joseph Dietzgen, *Scrieri alese*, Ed. de stat pentru literatură politică, Bucureşti, 1958.

[1] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 19, p. 61.

mului, Dietzgen este cîştigat definitiv de cauza comuniştilor în rîndurile cărora intră, aderînd la *Liga comuniştilor*. Tot restul vieţii, Dietzgen şi-l închină luptei clasei muncitoare pentru eliberarea ei de sub robia capitalului. Fie că se găseşte în Rusia ori în America, mînat de nevoile existenţei, fie în patria sa, Dietzgen militează neobosit pentru ridicarea conştiinţei clasei muncitoare, pentru înarmarea ei teoretică.

Rodul meditaţiilor lui Dietzgen îl constituie apariţia unei serii de lucrări şi articole ale căror teme se înscriu în cea mai mare parte în sfera teoriei cunoaşterii. Prima lucrare de proporţii mai mari care cuprinde unele idei originale cu privire la esenţa gîndirii, este *Esenţa muncii cerebrale a omului. De un muncitor manual* (1869). Lucrarea cunoscută în manuscris de Marx şi Engels aduce autorului aprecierea întemeietorilor marxismului dar totodată şi unele observaţii critice privind unele concluzii, repetări şi unele inconsecvenţe. Sfera problemelor gnoseologice de care este preocupat Dietzgen se lărgeşte în *Excursiile unui socialist în domeniul teoriei cunoaşterii* (1887) şi *Achizitul filozofiei* (1887), ultima oferind o sinteză a ideilor dezvoltate de cercetătorul german.

Se impune de la început precizarea că dacă Dietzgen a ajuns la unele teze ale materialismului dialectic independent de Marx sau Hegel, el nu face totuşi în lucrările sale o expunere închegată şi completă a materialismului dialectic. Marx şi Engels au apreciat la Dietzgen unele idei sclipitoare pe care le-au calificat admirabile, mai ales ţinînd seama că sînt ale unui muncitor, dar totodată au semnalat confuziile manifestate de acesta, în bună parte datorită lipsei unei pregătiri filozofice sistematice. Lenin avertiza pe bună dreptate că citindu-l pe Dietzgen nu trebuie să se uite că acesta nu a făcut întotdeauna o expunere exactă a teoriei lui Marx şi Engels, singurii de la care se poate învăţa filozofie [1]. Meritul principal al lui Dietzgen în domeniul filozofiei rămîne aşadar acela de a fi ajuns prin forţele proprii la bazele materialismului dialectic.

În culegerea de care ne ocupăm au fost incluse două dintre cele mai semnificative lucrări ale gînditorului german, lucrări care ne oferă o imagine cuprinzătoare asupra concepţiei sale dialectice, precum şi o serie de articole care pun în lumină poziţia lui Dietzgen faţă de Marx şi Engels.

Analiza lucrărilor incluse în culegere, *Esenţa muncii cerebrale a omului. De un muncitor manual* şi *Achizitul filozofiei*, ne duce la concluzia că J. Dietzgen ajunge la problemele dialectice pornind de la analiza naturii şi esenţei gîndirii. Încă din prima lucrare, Dietzgen se arată preocupat de a stabili natura gîndirii, de a rezolva problema raportului dintre gîndire şi materie. Situîndu-se pe o poziţie materialistă, filozoful german dovedeşte că gîndirea este o parte a naturii, un produs al materiei : „...Natura intelectului uman este de aceeaşi specie, de acelaşi fel sau de acelaşi gen, cu întreaga natură" (p. 132), „Materia e bariera spiritului, el nu o poate depăşi" (p. 50). Lucrarea este concepută ca o replică materialist-dialectică dată idealismului de diferite nuanţe. În mod direct este criticat idealismul german, de aceea ea ne apare ca un răspuns la problemele ridicate de filozofia germană de la Kant pînă la Hegel. Subtitlul cărţii e concludent în această privinţă : lucrarea lui Dietzgen este în acelaşi timp *O nouă critică a raţiunii pure şi practice*, o critică a idealismului de pe poziţii materialist-dialectice. Autorul *Esenţei muncii cerebrale a omului* denunţă în mod consecvent în paginile lucrării mitul „raţiunii pure" situată „în afara experienţei", dovedind netemeinicia pretenţiilor autorilor de sisteme speculative de a realiza în sistemele lor cunoaşterea totală, pretenţia de a trece dincolo de experienţă, spre o cunoaştere „pură". „În esenţă — scrie Dietzgen — lucrarea noastră se limitează a dovedi că raţiunea *pură* este o absurditate..." (p. 98).

Dietzgen înţelege să combată filozofia speculativă prin formularea unei soluţii pozitive de pe poziţii materialiste la problema naturii şi esenţei gîndirii. Pentru Dietzgen care

[1] Vezi, articolul lui Lenin, *La 25 de ani de la moartea lui Joseph Dietzgen*, în *Opere*, vol. 19, p. 62.

afirmă că „nu există decît o singură lume... această lume este totalitatea existenței" (p. 211), gîndirea nu poate fi decît o funcțiune a creierului. Răspunsul său în problema naturii gîndirii, în deplin acord cu rezultatele științei, subliniază caracterul secund al gîndirii față de materie și totodată evită simplificările materialismului vulgar. Unele confuzii survin însă în explicațiile lui Dietzgen. Ele trebuie neapărat amintite, întrucît au fost speculate de adversarii materialismului dialectic. Dietzgen acordă atributul de materialitate, senzorialitate și gîndirii, idealului, ceea ce duce la ștergerea deosebirii dintre materialism și idealism. Dușmanii materialismului au speculat această greșeală al lui Dietzgen încercînd să-l apropie de machism. Demascînd reaua credință a celor ce se legau tocmai de confuziile lui Dietzgen, de abaterile sale de la linia generală materialistă, Lenin sublinia pe baza analizei *poziției lui Dietzgen în problema fundamentală* a filozofiei că această poziție aparține în proporție de 9/10 materialismului. Totodată Lenin a semnalat și supus criticii gravele confuzii manifestate de Dietzgen care au dat apă la moara dușmanilor marxismului [1].

Urmărind în lucrarea sa stabilirea esenței gîndirii și sub raport gnoseologic, Dietzgen va rezolva în mod materialist și cel de-al doilea aspect al problemei fundamentale a filozofiei. El subliniază de repetate ori că specificul gîndirii este cunoașterea generalului prin particular, cunoașterea abstractă pornind de la analiza concretă a lucrurilor. El evidențiază cu claritate dependența „facultății de cunoaștere *de premise materiale și senzoriale*" (p. 182), insistă asupra legăturii dialectice dintre general și particular, abstract și concret, asupra necesității de a cuprinde lucrurile „practic și teoretic, cu mintea și cu simțurile" (p. 44). Supunînd unei critici ascuțite idealismul, Dietzgen demonstrează convingător că generalul nu poate avea o existență în sine ci există numai prin obiectele particulare, legat de concret, după cum însăși activitatea gîndirii este precedată de activitatea practică : „Analiza practică, scrie Dietzgen, e premisa celei teoretice" (p. 48).

Pornind de la preocuparea de a se documenta și de a consemna bunurile cîștigate de filozofie, cuceririle acesteia, Dietzgen dezvoltă în cea de-a doua scriere inclusă în culegerea recenzată, noi idei dialectice fără însă a face nici de data aceasta o expunere sistematică a științei legilor celor mai generale ale dezvoltării și fără a evita unele confuzii și greșeli. *Achizitul filozofiei* vădește un progres al gîndirii lui Dietzgen, o lărgire a orizontului filozofic al gînditorului german, dovedește o cunoaștere mai aprofundată a filozofiei hegeliene. Acest ultim fapt ne duce la concluzia că Dietzgen, la sugestia lui Marx care într-o scrisoare către Engels consemna acest minus al culturii filozofice a lui Dietzgen — slaba cunoaștere a lui Hegel —, a acordat *mai multă atenție filozofiei hegeliene* și în special dialecticii. Critica filozofiei lui Hegel conținută în lucrare, ca și aprecierile elogioase la adresa dialecticii aceluiași gînditor, vin să întărească această concluzie.

Împrejurarea că Dietzgen ajunge la dialectică pornind de la analiza procesului gîndirii ca și aceea că nu a avut parte de o temeinică pregătire științifică, nu au făcut totuși ca gînditorul german să privească dialectica doar ca o știință a gîndirii. Dimpotrivă, situîndu-se pe poziții materialiste, Dietzgen vede în dialectică o știință care reflectă în legile sale legăturile întregului univers : „Filozofia care ne-a lăsat moștenire dialectica logică sau logica dialectică trebuie să ne dea informații nu numai despre gîndire, dar în același timp și despre originalul ale cărui imagini ni le dă gîndirea" (p. 171). Tezele dialectice expuse de Dietzgen privesc prin urmare nu numai cunoașterea ci universul întreg. El amintește de nenumărate ori că printre cuceririle filozofiei se numără și ideea unității materiale a lumii, ideea transformării și dezvoltării universului, a interdependenței fenomenelor, a naturii duble, contradictorii a lucrurilor și fenomenelor lumii : „Înlăuntrul acestei lumi totul se transformă", „totul se dezvoltă"

[1] Vezi, V. I. Lenin, *Materialism și empiriocriticism*, cap. IV, § 8 : Cum a putut J. Dietzgen să placă filozofilor reacționari ?

(p. 136), „întreaga lume se mişcă şi formează o conexiune" (p. 192), „dialectica ne învaţă ... că lucrurile ... au natura contradictorie de a fi în acelaşi timp identice şi totuşi diferite" (p. 171). Toate aceste idei, chiar dacă nu au caracterul unei expuneri sistematice şi complete a dialecticii, ne dezvăluie o veritabilă gîndire dialectică, o minte ce reuşeşte să ajungă la tezele de bază ale dialecticii.

Totuşi domeniul preferat al lui Dietzgen rămîne acela al logicii dialectice. Obiectul logicii dialectice privit în opoziţie cu obiectul logicii formale, analiza categoriilor filozofice cum ar fi cauza şi efectul, generalul şi particularul şi altele, sînt teme permanente pe care gînditorul german le îmbogăţeşte mereu, asupra cărora revine cu noi consideraţii, sau cel puţin cu formulări mai adecvate, fără a reuşi să evite şi unele repetări care întretăind şirul ideilor, fac dificilă pentru cititor urmărirea gîndirii autorului.

Militînd pentru o logică dialectică, materialistă, în care vede una din principalele cuceriri ale filozofiei, Dietzgen o priveşte pe aceasta în opoziţie cu vechea logică. Dar nu în sensul că el ar nega orice valabilitatea acesteia din urmă, ci urmărind doar să evidenţieze aplicabilitatea limitată „la uzul casnic" a legilor logicii formale. El se ridică de fapt împotriva concepţiei metafizice de care era dominată vechea logică a „identităţii lucrurilor", care privea lucrurile şi fenomenele ca pe nişte „ţurţuri înghеţaţi", după expresia plastică a lui Dietzgen. El sezisează ca o caracteristică esenţială a logicii dialectice examinarea lucrurilor în curgerea, în devenirea lor, şi evidenţierea naturii lor contradictorii. „Identitatea lucrurilor e în indisolubilă legătură cu contrariul lor, cu schimbarea", afirmă Dietzgen. Avînd în vedere caracterul contradictoriu al fenomenelor, el cere ştiinţei : „ştiinţele trebuie să ne înfăţişeze obiectele sub acest aspect contradictoriu, căci toate lucrurile conţin efectiv această contradicţie" (p. 192). Analizînd cuceririle filozofiei, gînditorul german cere depăşirea vechii logici, dezvoltarea ei într-o logică dialectică : „Vechea logică cu cele patru principii ale ei fiind deci prea mărginită, trebuie creată prin dezvoltarea ei, dialectica, care este achiziţul filozofiei" (p. 174).

Militînd în acelaşi timp pentru o dialectică materialistă, Dietzgen ocupă o poziţie critică faţă de forma mistificată în care e prezentată dialectica în filozofia lui Hegel, apreciind totodată „lumina" răspîndită de logica hegeliană. Dezvăluind raportul real dintre gîndire şi existenţă, Dietzgen denunţă iluzia de care sînt stăpîniţi în general filozofii idealişti cînd afirmă „că procesul de gîndire ar fi adevăratul proces şi adevăratul original, iar natura sau universul material numai un fenomen secundar" (p. 192). Stabilirea raportului just între gîndire şi existenţă îi permite lui Dietzgen să înlăture mistificarea hegeliană şi să vadă în dialectică o ştiinţă a legilor materiei, universului : „Ceea ce nu a realizat însă Hegel şi ceea ce e adausul nostru este înţelegerea faptului că fluiditatea şi mobilitatea categoriilor gîndirii... nu sînt decît un exemplu al mobilităţii necesare şi al interpătrunderi tuturor gîndurilor şi noţiunilor, care ele înseşi nu sînt, nu trebuie şi nu vor să fie decît un exemplu şi o imagine a vieţii universale" (p. 192).

Expunerea *Achiziţiului filozofiei*, a ceea ce a rămas ca o cucerire pozitivă din cercetarea filozofică de-a lungul veacurilor, aşa cum este făcută de Dietzgen în lucrările recenzate este, după cum am menţionat, incompletă şi în plus nu este lipsită de unele confuzii şi erori. Nu numai că Dietzgen nu tratează pe larg toate problemele materialismului dialectic, dar comite şi unele greşeli, abateri spre idealism. Dietzgen vede de-a dreptul greşit problema calităţii, a salturilor calitative, susţinînd că între lucruri există numai deosebire relativă. Luptînd împotriva metafizicii care priveşte lucrurile izolat, rupte unele de altele, Dietzgen cade în extrema cealaltă combătută de materialismul dialectic marxist, nu vede deosebirea calitativă care există între obiectele şi fenomenele naturii. În teoria cunoaşterii, el insistă prea mult asupra relativităţii cunoştinţelor noastre, făcînd concesii agnosticis-

mului. Exagerată şi greşită este şi tendinţa manifestată constant în lucrările lui Dietzgen de a pune deasupra tuturor categoriilor filozofice, categoriile general-particular ca şi încercarea de a rezolva toate problemele spinoase ale filozofiei prin raportarea la aceste două categorii, prin încadrarea forţată a tuturor fenomenelor într-una sau alta din ele. Realitatea este că legăturile din natură sînt foarte complexe şi de aceea nu pot fi reduse la un singur gen de relaţii, ele fiind exprimate de totalitatea legilor şi categoriilor dialecticii materialiste. În ceea ce priveşte categoriile general-particular, acestea sînt, la rîndul lor, subordonate problemei fundamentale a filozofiei. *În centrul oricărei filozofii stă nu* problema raportului dintre general şi particular ci problema raportului dintre materie şi gîndire, care este problema fundamentală a filozofiei. Aceste greşeli şi inconsecvenţe trebuie menţionate şi pentru faptul că revizionişti, de felul lui Eugen Dietzgen fiul gînditorului de care ne ocupăm au încercat, denaturînd realitatea, să-l înfăţişeze pe Dietzgen ca întemeietor al materialismului dialectic, au preluat şi adîncit greşelile şi confuziile sale. Nu numai că faptele desmint afirmaţiile de genul celor făcute de Eugen Dietzgen, că analiza operei lui Joseph Dietzgen dovedeşte netemeinicia celor susţinute de ei, dar împotriva lor se ridică afirmaţiile lui Joseph Dietzgen însuşi. Acesta nu a pretins niciodată că el ar fi fost întemeietorul vreunei filozofii, ci dimpotrivă a recunoscut întotdeauna că e doar un discipol al lui Marx, pe care l-a numit după cum aminteşte şi V. I. Lenin „capul curentului". J. Dietzgen a recunoscut întotdeauna că asupra sa au exercitat o puternică influenţă operele şi activitatea lui Marx şi Engels şi a vorbit întotdeauna în termeni elogioşi despre întemeietorii marxismului. Dietzgen a studiat operele lui Marx şi în special *Capitalul* şi s-a ridicat în apărarea marxismului de atacurile ideologiei burgheze, după cum o demonstrează şi scrisoarea deschisă către Heinrich von Sybel inclusă în culegerea de care ne ocupăm.

Prin contribuţia sa la lupta pentru ridicarea conştiinţei clasei muncitoare, prin scrierile sale filozofice şi articolele politice, Joseph Dietzgen rămîne, după cum subliniază Lenin, unul dintre cei mai remarcabili scriitori-filozofi social-democraţi ai Germaniei.

N. Gogoneaţă

Problema determinismului în psihologie în lumina materialismului dialectic *

Problema centrală a oricărei filozofii, raportul dintre conştiinţă şi existenţă, implică şi problema esenţei omului, a locului şi rolului acestuia în ansamblul fenomenelor lumii. În aceasta constă explicaţia interesului acordat acestei probleme, interes de o viabilitate sporită în perioadele de răscruce din viaţa omenirii. Literatura filozofică contemporană este ilustrativă în această privinţă. Hotărîtor în dezvoltarea şi folosirea ştiinţifică a implicaţiilor psihologice, etice, sociologice, pe care le cuprinde problema raportului dintre existenţă şi conştiinţă, rămîne punctul de vedere materialist în abordare şi analiză. De aceea, o luare de atitudine consecvent ştiinţifică de pe poziţiile *materialismului dialectic* se impunea cu necesitate. Acestei sarcini îi corespunde şi cartea lui S. A. Rubinstein: *Existenţă şi conştiinţă*, care analizează problema *naturii psihicului şi a locului său în interacţiunea generală a fenomenelor lumii materiale.*

Chiar de la primele pagini apare o trăsătură esenţială a modului de a pune problemele, şi anume precizarea riguroasă a planu-

* S. A. Rubinstein, *Existenţă şi conştiinţă. Despre locul psihicului în interacţiunea generală a fenomenelor lumii materiale.* Ed. Acad. de Ştiinţe a U.R.S.S., Moscova, 1957.

rilor de analiză şi a interdependenţei lor. Autorul îşi propune să explice legătura strînsă dintre două aspecte fundamentale : unul gnoseologic, privind interacţiunea dintre fenomenele psihice şi realitatea obiectivă, şi un aspect legat de ştiinţele naturii, privind interacţiunea dintre fenomenele psihice şi creier. Puntea de legătură dintre aceste două aspecte o constituie *teoria leninistă a reflectării*.

Premisa rezolvării problemelor naturii psihicului, autorul o vede în înţelegerea materialist-dialectică a determinismului şi în extinderea acestuia la analiza activităţii psihice a creierului. Spre deosebire de materialiştii mecanicişti, care înţeleg prin determinism acţiunea unilaterală a unui obiect asupra altuia, deci o influenţă receptată în mod pasiv, Rubinstein consideră drept esenţial în înţelegerea materialist-dialectică a determinismului faptul că determinismul exprimă *interacţiunea* fenomenelor lumii materiale. Valoroasă apare încercarea autorului de a explica esenţa interacţiunii prin reflectare. Influenţa unui obiect asupra altuia se refractă prin prisma naturii interne a obiectului influenţat, care condiţionează şi integrează rezultatul influenţei externe. Dat fiind că în toate cazurile de interacţiune acţiunea unui obiect — a cauzei externe — se refractă înlăuntrul condiţiilor interne ale celui de-al doilea obiect, rezultă că orice interacţiune reprezintă o reflectare. Recunoaşterea universalităţii interacţiunii, înseamnă deci recunoaşterea reflectării drept însuşire universală a materiei. Concluzia logică ce poate fi desprinsă din punctul de vedere dialectic expus de autor în interpretarea determinismului, constă în sublinierea faptului că complexitatea mereu crescîndă a formelor de interacţiune (determinată la rîndul ei de complexitatea progresivă a structurii şi a formelor de mişcare ale materiei) are drept rezultat diferenţierea calitativă a reflectării. Cunoaşterea apare deci ca o formă specifică, superioară, de reflectare. În felul acesta s-a realizat integrarea psihicului pe plan ontologic în unitatea materială a lumii, exprimată în interacţiunea fenomenelor „... psihicul — e una din formele de activitate ale uneia din formele lumii materiale" (p. 318). Opoziţia dintre psihic şi material e legată de raporturile gnoseologice, apare deci pe *plan gnoseologic*. „... materialul apare ca realitate obiectivă, iar psihicul, ca elementul subiectiv şi ideal ; în această calitate, psihicul şi materialul se opun unul altuia" (idem).

Specificul cunoaşterii ca proces de reflectare e tratat de autor pe plan psihologic prin urmărirea şi explicarea interacţiunii dintre subiect şi obiect, deci prin extinderea determinismului asupra activităţii psihice. Pornind de la teza unităţii dintre organism şi mediu, realizată prin intermediul activităţii reflexe a creierului, Rubinstein arată importanţa descoperirii legităţii activităţii nervoase pentru studierea fenomenelor psihice. Sprijinindu-se pe tezele materialiste ale lui Secenov şi Pavlov, autorul dă o rezolvare ştiinţifică raportului fiziologic-psihologic ; combătînd cu argumente concludente atît dualismul cît şi părerile unor psihologi materialişti ce duc la consecinţe dualiste. Rubinstein ia poziţie împotriva acelor psihologi care, considerînd fiziologicul drept bază materială a fenomenelor psihice, rup legile fiziologice de cele psihice. „Este foarte răspîndită şi totuşi viciată formula după care legile fiziologice ale activităţii nervoase superioare se referă numai la baza materială a fenomenelor psihice, fără a se extinde asupra acestora din urmă, iar legile psihologice se referă la fenomene psihice, pretins separate de baza lor fiziologică, de o natură străină, şi deasupra căreia „se suprastructurează" aceste fenomene.

Această formulă este extrem de dăunătoare şi periculoasă deoarece, caracterizînd legile fiziologice ale activităţii nervoase superioare ca „bază" a psihologiei, prin înfăţişarea sa exterioară ea pare apropiată de adevărata înţelegere a raportului dintre legile fiziologice ale învăţăturii activităţii nervoase superioare şi psihologiei. Totodată, după sensul ei lăuntric orientarea sa reală, această teză exprimă un dualism ascuţit" (p. 224—225). Pentru Rubinstein, fiziologicul nu există izolat şi paralel cu psihicul, ci activitatea reflexă a creierului e simultan nervoasă şi psihică.

În explicarea poziţiei sale în această problemă, autorul porneşte de la teza după care unitatea materială a lumii constă şi în extinderea legilor celor mai generale, care acţionează în sferele inferioare ale existenţei, asupra domeniilor superioare, fără ca prin aceasta să se excludă existenţa legilor speciale ale fiecărei forme de existenţă a materiei. Legile fiziologice ale activităţii nervoase superioare, extinse asupra fenomenelor psihice, capătă o formă specifică, care se exprimă în legile psihologiei. Deci în activitatea reflexă a creierului există o strînsă corelaţie între psihic şi fiziologic, corelaţie exprimată în unitatea legilor generale, comune celor două domenii.

Trecînd la analiza procesului cunoaşterii ca reflectare a obiectului de către subiect, Rubinstein subliniază de la început deosebirea fundamentală dintre teoria reflectării susţinută de materialismul dialectic, pe de o parte, şi ideile expuse în „Bildtheorie" şi cele ale dualiştilor şi moniştilor idealişti, pe de altă parte.

Clasificînd variantele dualismului în două categorii (1/ pentru „realismul reprezentativ" în gnoseologie şi „introspecţionism" în psihologie, imaginea se opune lucrului, închizîndu-se în lumea interioară a conştiinţei, 2/ Berkeley, machiştii, neorealiştii, pragmatiştii şi alţii, aşează imaginea în locul obiectului material), Rubinstein combate subiectivismul cu argumentul legăturii indestructibile dintre imagine şi obiect, pe de o parte, şi dintre imagine şi procesul oglindirii, pe de altă parte : imaginea e forma ideală a obiectului reflectat, şi se formează printr-un şir coordonat de analize şi sinteze, simultane cu procesele fiziologice nervoase. Astfel, „imaginea e legată de activitatea de reflectare nu numai prin origine, ci şi prin esenţă" (cf. p. 38—39). Acelaşi lucru se poate spune şi despre gîndire. În acest fel autorul a demonstrat unitatea dintre existenţă şi conştiinţă, unitate care are drept bază *obiectul*. Tocmai în aceasta constă *monismul materialist*, fundamental opus *monismului idealist* („spiritualist" — Klages, E. Cassirer, pentru care corpul e expresia simbolică a esenţei sale spirituale ; „neutru" — machiştii, Wundt, Titchener, James, care identifică conştiinţa cu experienţa). Pe de altă parte, în această explicaţie e concentrat răspunsul ştiinţific la problema spontaneităţii sau receptivităţii, respectiv a caracterului activ sau pasiv, manifestat de subiect în raportul său cu obiectul. Autorul respinge în acest fel atît concepţia subiectului pasiv, prezentă încă la Aristotel şi susţinută de Descartes şi materialiştii mecanicişti în general, cît şi concepţia kantiană a fuziunii raţionalului şi empiricului cu origini străine, în experienţa subiectului ordonator. Punctul de vedere unilateral, susţinut de Descartes cît şi cel kantian, neştiinţific şi idealist, e înlocuit cu considerarea unităţii raţionalului şi senzorialului pe baza esenţei lor comune, manifestate diferenţiat într-un proces de interacţiune unic. Unitatea dintre cele două trepte ale cunoaşterii, constă, după autor, în dinamica analizei şi sintezei, existente atît la nivelul cunoaşterii senzoriale, cît şi la cel al cunoaşterii raţionale. Cunoaşterea începe la nivelul senzorial, o dată cu senzaţia şi percepţia şi continuă pe planul gîndirii. Pe ambele planuri se cunoaşte „şi generalul şi individualul, şi necesarul şi întîmplătorul, şi esenţa şi fenomenul" (pe plan senzorial esenţa se cunoaşte în măsura în care se descoperă la suprafaţa fenomenului — *n. n.*). Deosebirea calitativă constă în diferenţa formelor şi rezultatelor activităţii analitico-sintetice, desfăşurate de-a lungul celor două trepte ale cunoaşterii. Pe planul cunoaşterii senzoriale, comparaţia e forma concretă a interdependenţei dintre analiză şi sinteză, avînd ca rezultat generalizarea empirică a elementelor comune obiectelor, diferenţiate prin abstracţie după criteriul intensităţii excitanţilor, fără garanţia identităţii dintre general şi esenţial. Pe planul gîndirii, generalizarea prin analiză şi sinteză după criteriul diferenţei dintre esenţial şi neesenţial, duce la cunoaşterea relaţiilor interne dintre lucruri, fenomene, procese, deci a lumii în esenţialitatea ei. Analizînd procesul formării, dinamica şi caracterul istoric al percepţiei, gîndirea ca proces etc., Rubinstein explică primul aspect al determinismului şi anume rolul determinant al obiectului asupra formării

subiectului. Interacţiunea nu este însă epuizată la acest nivel. Caracterul activ al subiectului, al individului uman, nu se reduce numai la prelucrarea şi integrarea influenţelor externe, ci se manifestă deplin abia atunci cînd subiectul se întoarce asupra obiectului cunoscîndu-l şi supunîndu-l.

Problema includerii fenomenelor psihice în interacţiunea fenomenelor lumii materiale cuprinde deci şi un al doilea aspect şi anume analiza rolului fenomenelor psihice în determinarea comportamentului. Ridicînd această problemă, autorul atinge de fapt, fără s-o numească, problema finalităţii activităţii psihice, a activităţii şi comportamentului omului în general. Ţinînd seama de elementele explicit date, cît şi de cele implicate în decursul analizei interacţiunii dintre subiect şi obiect, considerăm că rezerva manifestată de autor în abordarea directă, adîncită, a problemei finalităţii e nemotivată. Există elemente care ar putea duce la concluzii legate de rezolvarea unor probleme de bază privind finalitatea. De pildă, în ce priveşte sfera de aplicabilitate a noţiunii de finalitate. Punctul de plecare în rezolvarea acestei probleme este sugerat în afirmaţia autorului că, în comportarea instinctivă a animalului, orice mişcare spontană e produsul analizei, sintezei, diferenţierii şi generalizării semnalelor. Dacă se consideră răspunsul la excitanţii mediului ambiant, dat pe baza unei atitudini *selective*, conştiente sau nu, drept finalitate, atunci e necesar să se explice în ce constă caracterul final al instinctului şi al actului reflex în general, pentru stabilirea punctului de demarcaţie între *mecanism* şi *act final*. Un asemenea punct, trebuie stabilit la interferenţa dintre biologic şi psihologic, în măsura în care nu confundăm finalitatea cu interacţiunea şi mai precis, cu reflectarea în sensul precizat de autor.

Valoroase pentru demonstrarea finalităţii pe planul gîndirii teoretice, sînt consideraţiile referitoare la independenţa relativă a ideilor ştiinţifice. Subliniind că „fiecare idee ştiinţifică e *şi* construcţia gîndirii *şi* oglindirea realităţii" (p. 45), Rubistein subliniază determinarea ideilor de către realitatea obiectivă exterioară, fără să nege independenţa lor relativă. Ideile încadrate într-un sistem îşi au locul lor bine determinat în structura logică a sistemului respectiv, devenind ele însile *obiect* al gîndirii. Inclusă într-un sistem de gîndire ştiinţifică, o idee e determinată deci mijlocit, în ultimă instanţă, de realitatea obiectivă şi nemijlocit de logica sistemului din care face parte. De aici putem deduce că posibilităţile de dezvoltare ale unei idei incluse într-un sistem teoretic nu sînt nelimitate, ci sînt date de limitele locurilor pe care le poate ocupa schimbîndu-şi calitatea în sistemul dat, sau de direcţiile de depăşire ale sistemului într-un sistem nou, indicate de linia logică de dezvoltare a implicaţiilor existente. Scopul gîndirii teoretice, departe de a fi proiectat în zborul fanteziei arbitrare, se subordonează determinismului sistemului dat. Pe lîngă un determinism material, exterior, credem că se poate vorbi, în cazul gîndirii ştiinţifice, de un determinism ideal. Determinismul ideal ca bază nemijlocită de dezvoltare creatoare a teoriilor ştiinţifice, nu înseamnă cîtuşi de puţin, rupere de realitate, deci speculaţie sterilă : prin geneză, activitatea de gîndire e legată indisolubil de realitatea externă, de practica social-istorică ; prin activitate şi produs, trece în sfera matematicii, fizicii etc cu caracter relativ independent.

Finalitatea apare în mod evident mai ales sub aspectul reglării activităţii de către procesele psihice. După autor, rolul regulator al proceselor psihice apare în două forme : 1) stimulator şi 2) efector. Arătînd că ideile, principiile, căpătînd forţă de stimulent, devin totodată baza ideală şi justificarea activităţii, Rubinstein explică pe plan psihologic teza hegeliană care afirmă că „Ideea subiectivă este înainte de toate *impuls*", idee subliniată de Lenin în *Caiete filozofice*, cu cuvintele „Scopul cunoaşterii este la început subiectiv". Determinismul reflectat constituie baza reîntoarcerii active asupra obiectului, integrează subiectul în înlănţuirea generală a fenomenelor lumii. Dezvoltînd această idee, ajungem la demonstrarea legăturii determinism-finalitate :

finalitatea = autodeterminare. Aceasta este definiția ce decurge logic, fără să fie stabilită de autor. Ideea ca scop determină acțiunea prin intermediul căreia devine realitate concretă. Pe plan psihic intervine aici relația dintre gîndire, voință și afecte în stabilirea scopului și a mijloacelor lui de realizare, în conformitate cu valoarea pe care o reprezintă pentru individ. Deși autorul pomenește în treacăt de atitudinea apreciativă a omului în fața realității, nu se oprește mai mult asupra analizei categoriei de valoare. Or, tocmai noțiunea de valoare are afinitate directă cu problema determinării scopului ultim în conformitate cu natura umană, a activității practice în general. Deși s-ar părea că e o problemă ce privește în exclusivitate sau în primul rînd etica, problema valorii poate fi și este abordată și din punct de vedere psihologic. În general filozofii burghezi, urmărind să rupă omul de misiunea lui de militant social, reduc esența umană la biologic, definesc valoarea după criteriul necesităților biologice. Aceasta e implicată în lucrări ce au drept temă activitatea finală a omului, stabilirea scopului ultim al existenței sale. K. Goldstein, C. Bühler, F. Reichmann ș.a. consideră ca scop ultim fie menținerea echilibrului biologic, fie autorealizarea sau autoactualizarea biologică, fie unitatea lor. Aceasta înseamnă de fapt ignorarea voită a esenței sociale a omului, coborîrea lui la treapta existenței animale cu orizontul mărginit la efectuarea acțiunilor necesare pentru satisfacerea trebuințelor elementare. Concepțiile pragmatiștilor, existențialiștilor, emergetiștilor, deși pornesc de la afirmații deosebite, au o trăsătură comună: tendința de a semăna totală dezorientare și confuzie în precizarea atitudinii omului față de fenomenele naturale și sociale. Atît pragmatiștii care ignorînd legitatea istorică în formarea omului, consideră posibilitățile lui nelimitate virtual, cît și existențialiștii care afirmă prin Sartre că „Omul este condamnat în fiecare moment să inventeze omul", dizolvă esența umană în trăiri pur subiective, introducînd indeterminismul în precizarea valorilor și orientarea activității practice.

În cartea lui Rubinstein există premisele unei rezolvări științifice a problemei finalității activității umane, izvorîtă din însăși legitatea esenței sale sociale. Omul apare ca rezultat al determinismului istorico-social, trecutul, prezentul și viitorul fiind concentrate în evaluarea acțiunilor sale, conform cu normele sociale și interesele individuale. Pe baza acestei concepții putem defini determinismul drept istorism, iar valoarea ca expresia formei lui concrete într-un moment istoric dat.

★

Am indicat pe scurt firul roșu care străbate întreaga lucrare recenzată și anume evidențierea determinismului psihic pentru integrarea fenomenelor psihice în unitatea lumii materiale. Demne de comentat sînt alte multe probleme tratate în cartea *Existență și conștiință*, cum ar fi problema raportului dintre ideal și material, subiectiv și obiectiv, a relației dintre psihic și logic, problema condițiilor de viață determinante, problema personalității etc. Prin tematică, lucrarea lui Rubinstein e deosebit de interesantă, lămurind și punînd probleme atît psihologilor cît și filozofilor. Traducerea ei ar îmbogăți literatura noastră de specialitate cu o lucrare valoroasă, care tratează în mod creator, menținîndu-se consecvent pe pozițiile materialismului dialectic, una dintre problemele filozofice spinoase, mult disputate și speculate de filozofii idealiști.

L. Miroș

Probleme ale educației estetice *

Cartea cercetătoarei sovietice N. A. Dmitrieva: *Despre educația estetică*, prezintă un du-blu interes, prin cuprinsul și caracterul ei, pentru publicul nostru. Întîi, un interes teoretico-științific vizînd problemele de estetică și teoria artei; apoi, un interes practic, îndrumător, în

* N. A. Dmitrieva, *Despre educația estetică*, Ed. Cartea rusă, 1958.

unele probleme ale educației estetice, ale cultivării și lărgirii gustului estetic al maselor largi în receptarea operelor de artă plastică. De fapt aceste două laturi, nedespărțite în viață, apar nedespărțite în cuprinsul lucrării, autoarea dovedind o înțelegere vie a necesității de a trata problemele practice ale educației estetice în lumina concepției marxiste despre artă, care se sprijină la rîndul ei pe observația vie și generalizarea fenomenului estetic din viața oamenilor. Deși autoarea ne anunță în prefață că observațiile cu caracter general, filozofic, le va concentra în prima parte, aceste observații nu lipsesc din toată lucrarea, cum nu lipsesc nici interesante referiri practice în partea preliminară teoretică. Lucrarea, cuprinzînd patru capitole, dezvăluie o atitudine plină de optimism și încredere în posibilitatea educării estetice a maselor largi ale poporului, cărora numai socialismul le oferă toate condițiile însușirii formelor superioare ale culturii. Interesul și pasiunea ce animă tratarea chestiunilor ridicate de autoare privind educația estetică a oamenilor sovietici sînt semnificative pentru spiritul umanist al oamenilor de știință sovietici.

În prezenta recenzie ne vom opri mai mult asupra indicațiilor și considerațiilor de ordin estetic pe care le dezvoltă autoarea în capitolele cărții, relevîndu-le importanța și, acolo unde e cazul, originalitatea, noutatea în cadrul esteticii marxiste.

Capitolul prim al lucrării : *Omul e artist din fire,* cu subdiviziunile : *Factorul estetic în muncă și știință, Estetica și etica* (p. 13—68), tratează depre originea, esența și rolul factorului estetic în viața omului, despre modul și gradul lui de participare în acele domenii care nu sînt legate nemijlocit de artă (producție materială, știință, morală).

Ideea centrală și călăuzitoare a cărții, idee care străbate ca o lumină toate capitolele și problemele abordate de autoare, e că „factorul estetic se manifestă multilateral și în toate domeniile vieții sociale a omului. La baza lui, — consideră autoarea, dezvoltînd unele indicații ale lui Marx, — se află năzuința către creație în conformitate cu legile frumosului, către statornicirea unor relații și interdependențe armonioase în toate domeniile vieții, care să permită dezvoltarea maximă a tuturor forțelor vitale ce sălășluiesc în natură și în om" (p. 187). Arta nu e decît o parte, forma superioară și concentrată, a însușirii estetice a lumii ; simțul și atitudinea estetică se manifestă însă și în afara artei, fiind un atribut fundamental și universal al omului. În interpretarea autoarei, simțul estetic nu mai apare ca manifestare de moment și în legătură doar cu arta și frumosul natural ci ca atitudine și năzuință permanentă a omului indiferent de domeniul specific în care își desfășoară activitatea.

Originea simțului estetic, explică Dmitrieva, stă în „înseși principiile și trăsăturile fundamentale ale activității de producție a omului", în capacitatea omului de a crea „universal" pe baza legităților naturale obiective, descoperite în cadrul procesului muncii.

Vorbind de apariția primelor ornamente pe uneltele utile ale primitivilor (crestături, cercuri etc.), autoarea le găsește o semnificație interesantă : „Prin ele, omul își formulează parcă noțiunile de simetrie și ritm" descoperite în procesul obiectiv al muncii. „În desenul pe care l-a creat, el s-a priceput să abstractizeze aceste calități". Sîntem departe, în interpretarea autoarei, de teoria idealistă a lui Worringer (*Abstraktion und Einfühlung*), care vedea în geometrismul abstract al artei primitive o formă de reacție compensatorie, de eliberare de sub forțele haotice ale naturii. Dimpotrivă, tocmai prin muncă omul descoperă calitățile și elementele de armonie ale naturii, pe care le exprimă artistic, desigur și ca năzuință estetică. „Desenul «inutil» ca atare, conchide autoarea, se dovedește a fi o expresie generalizată a numeroase proprietăți utile, din rîndul celor mai deosebite obiecte și fenomene" (p. 22). „Dezvoltarea, repetarea, ritmicitatea, proporționalitatea, unitatea în diversitate — tot ceea ce omul oglindește indirect în încercările sale artistice, în special în ornamentică, toate acestea le aplică nemijlocit, practic, în munca lui, în procedeele sale de valorificare a naturii" (p. 24).

Subliniind interdependența dintre artă și practica muncii, autoarea formulează ideea că „procedeele însușirii estetice își au rădăcinile în acelea de transformare prin muncă și la rîndul lor își exercită înrîurirea asupra acestora din urmă, îmbogățindu-le" (p. 24).

Interesante sînt de asemenea la Dmitrieva și considerațiile asupra manifestării *factorului estetic în știință*. Autoarea încearcă să demonstreze că simțul estetic al omului e prezent în cunoașterea științifică rațională a savanților, intrînd ca moment, ca un stimul intern ce orientează cunoașterea. Prin intervenția simțului estetic creator, spiritul omului formulează ipoteze îndrăznețe ("ipoteze estetice"), rodnice pentru știință. „Conștiința estetică — spune autoarea — nu se reduce la simpla înțelegere și apreciere; ea este un *simț viu*, nemijlocit, un simț ce se transformă în năzuință, în vis volițional despre armonie, în luptă pentru armonie, în dorință de a oglindi, de a întruchipa și concretiza, adică în creație". Exemplificîndu-și ideea, autoarea se referă la cuceririle științifice ale anticilor și ale gîndirii populare. „Oamenii lumii antice datorau înaltului lor simț estetic nu numai înfăptuirile artei lor ci și relativele succese ale filozofiei și științei lor. Ipoteza lui Democrit cu privire la atomi și aforismele dialectice ale lui Heraclit au reprezentat în anumită măsură ipoteze estetice" (p.37). Prin natura sa creatoare, practică și activă „conștiința estetică și-a manifestat deosebit de pregnant rolul ei de factor al progresului, inclusiv al progresului științific".

Autoarea își sprijină teza despre rolul factorului estetic în știință pe principiul că „legile apropierii estetice a realității își au rădăcina tocmai în legile generale ale cunoașterii și transformării realității". „În această privință — susține autoarea — nu există nici o deosebire principială" între cunoașterea științifică și cea artistică.

Credem că autoarea are dreptate afirmînd prezența simțului estetic în activitatea omului de știință. Se impune însă o precizare, pe care autoarea o lasă în suspensie în capitol, și care nu ni se pare lipsită de importanță pentru estetica marxistă.

Sub raport psihic nu se poate nega rolul „simțului estetic", al fanteziei inventive, creatoare în procesul cunoașterii științifice. Totuși e un fapt evident pentru oricine că știința și arta nu se confundă între ele, că savantul nu poate fi numit poet, sau invers (afară de cazul particular cînd e *și* poet *și* savant). Părerea noastră e că diferența între artă și știință e o diferență reală și explicația ei trebuie fundată nu pe deosebirea de facultăți și funcții psihice speciale (rațiune, fantezie sentiment), comune oamenilor ca atare, ci pe atitudinea specifică în fața existenței, atitudine concretizată la artist în opera de artă, la savant în opera științifică, fiecare din ele cu trăsături proprii, distinctive. Arta — așa cum arată Marx, delimitînd-o tocmai de știință, — e produsul unei atitudini „practic spirituale" specifice în fața lumii — știința produsul unei atitudini obiective de reflectare în concepte și teorii abstracte. În procesul real al celor două căi de cunoaștere (artistică și științifică), pot interveni momente și facultăți diverse, dispoziția și orientarea lor finală rămînînd însă dominată și determinată de atitudinea specifică, artistică sau științifică. În felul acesta se poate admite și prezența „simțului estetic" în știință și a gîndirii abstracte în artă, fără a dizolva granița reală evidentă ce le desparte.

Observația ce se poate face autoarei în această privință este că, dînd un sens prea larg simțului estetic subiectiv, cuprinde în el și ceea ce în știință operează ca intuiție, orientată spre scopul ce definește reflectarea științifică. Filozofii greci, la care se referă autoarea au descoperit adevăruri obiective nu întrucît au fost mari poeți, ci întrucît alături de atitudinea estetică au dovedit o clară și puternică atitudine teoretică în fața lumii, deși e știut că îmbinarea celor două atitudini era foarte frecventă la ei. Nu numai simțul estetic caută „unitatea firească în natură", ci și cunoașterea teoretică. Atributul „unității în diversitate" poate caracteriza și teoria, nu numai frumosul. Cu atît

mai mult, în epoca modernă se impune diferențierea celor două atitudini. Este evident de pildă, că o teorie despre legile muzicii, nu poate fi socotită produsul aceleiași atitudini spirituale care creează melodia sau compoziția muzicală.

În subcapitolul *Estetica și etica*, autoarea își dezvoltă convingător, cu numeroase referiri și exemplificări, considerațiile despre importanța și rolul factorului estetic în manifestările morale ale omului. Atitudinea estetică intervine activ în practica și aprecierea comportării morale a omului în societate. Referindu-se la „armonia dintre individ și colectivitate" la „frumusețea relațiilor reciproce dintre oameni". Dmitrieva arată că această armonie n-a putut fi realizată în societățile împărțite în clase antagoniste, în care exploatarea nemiloasă a unei părți a societății de către alta, făcea imposibilă afirmarea și înflorirea esenței umane. Totuși, chiar în aceste condiții, idealul realizării armoniei în viață, spre care năzuiau masele asuprite și majoritatea marilor artiști, s-a manifestat prin condamnarea estetică a înstrăinării omului, sau prin plăsmuirea de imagini ale unei vieți de armonie. Tocmai prezența năzuinței spre frumos, a simțului estetic sănătos și nobil — explică Dmitrieva — a stat la baza numeroaselor creații artistice de mare ținută etică. Reprezentînd o năzuință prin excelență umană și umanizantă, simțul estetic autentic și sănătos se afirmă în strînsă unitate cu eticul, cu năzuința spre armonie și dreptate socială. Eticul apare, după Dmitrieva, nedespărțit de aspirația profundă a omului către frumos. Fără a pierde din vedere complexitatea și relativitatea istorică a raportului etic-estetic, autoarea evidențiază elementele de obiectivitate și universalitate ce „stăruiesc în cele mai adînci straturi ale conștiinței umane". Frumosul — spune ea — este înțeles în mod diferit, dar nimeni nu vede frumosul în încălcarea legilor naturale, afară doar de clasele în decadență, care și-au pierdut o dată cu umanitatea din ele și simțul normal pentru frumos. Respingînd concepțiile și practicile estetice burgheze, autoarea le opune umanismul societății sovietice, în care personalitatea omului e formată și educată în spiritul unui ideal înalt etic-estetic. „Comunismul — scrie autoarea — nu introduce în viață frumosul împotriva tendințelor dezvoltării sociale, ci tocmai în conformitate cu aceste tendințe. Frumusețea relațiilor omenești nu mai este învăluită într-un vis utopic și nu se reduce numai la relațiile intime de dragoste și prietenie : această frumusețe se extinde asupra domeniului mult mai vast al relațiilor tovărășești, al colaborării în muncă, nu numai între diferiți oameni sau între grupuri diferite, ci între popoare întregi" (p. 54).

Dacă în această problemă a raportului etic-estetic în viața socială și în artă s-ar putea face unele observații teoretice, ele privesc afirmația că simțul estetic la marii artiști din trecut i-ar fi dus implicit la o condamnare etică a urîtului moral în viață. Urîtul moral e condamnat de artist — e drept — însă de pe poziții etice, pe baza întregii sale concepții despre lume, nu numai din simplă atitudine estetică. Artistul sporește valoarea estetică a operei sale, afirmîndu-și într-însa un înalt ideal etic. O valoare etică autentică e întotdeauna frumoasă, nu însă orice atitudine estetică poate fi și morală.

Cu capitolul *Despre perceperea creatoare a artei* (p. 69—108), autoarea trece la cercetarea propriu-zisă a chestiunilor de educație estetică în legătură cu artele plastice. Întîi, cum era și firesc, se stabilesc principiile și tezele generale în lumina cărora devine limpede influența și rolul activ al artei în cadrul societății și vieții oamenilor. Și în aceste probleme, considerațiile autoarei aruncă o nouă lumină asupra unor chestiuni de estetică marxistă, cum este cea a receptării artei sau a valorii estetice.

Formulînd ideea de „percepere creatoare" a artei, autoarea stabilește un principiu general al receptării artistice : „Influența artei, efectul ei educativ, este rezultatul a cel puțin două componente : al imaginii artistice care are un conținut extrem de bogat, și al lumii interioare a omului care o percepe. „După părerea noastră, — continuă autoarea — despre per-

ceperea creatoare a artei se poate vorbi cînd cititorul, auditorul sau privitorul fac o legătură între conţinutul operei percepute şi conţinutul lumii lor lăuntrice, stabilesc o corelaţie între acest conţinut şi cerinţele, aspiraţiile ce se nasc în ei pe baza propriei lor experienţe de viaţă" (77). Forţa şi influenţa artei nu se reduc şi nu sfîrşesc la emoţia trezită de perceperea imaginii artistice dintr-o operă. Imaginea artistică, un produs special al însuşirii estetice a realităţii, are darul de a trezi în spectator simţul estetic, atitudinea estetică în faţa lumii, atitudine activă, creatoare, răscolitoare de energii adînci ale spiritului; operele mari au capacitatea „nu numai de a *cuprinde* idei ci şi de a *genera* idei" — afirmă Dmitrieva. Perceperea creatoare a artei porneşte de la operă, de la imaginea artistică, dar o dată trezită, ea se deschide spre viaţă, spre realitate, şi se manifestă ca o forţă activă în cadrul realităţii. „Creaţia Verei Muhina inspiră sentimente mari, generează asociaţii infinit de variate. Avem în faţă numai figuri izolate, „fără mediu", cu foarte puţine atribute. Dar dincolo de ele, undeva, la periferia conştiinţei, apar tablourile luptei neobosite pe care au dus-o oamenii sovietici pe cîmpurile de bătaie şi pe şantierele industriale, în laboratoarele ştiinţifice şi la congresele internaţionale ..." (p. 99). Valorile închise în imaginea artistică (adevăr, frumos, etic) se dezvăluie într-un proces social-istoric de lungă durată confirmînd forţa estetică, potenţială, a imaginii. Dmitrieva arată însă, precizîndu-şi ideea, că asemenea creaţiei, perceperea creatoare e strîns legată de o anumită poziţie socială. „Nu în orice spectator o operă de artă, chiar cea mai puternică şi pasionată poate trezi un ecou creator: pentru aceasta este nevoie de anumită corespondenţă între patosul de idei al operei şi lumea spirituală a privitorului. Iar starea acestei lumi lăuntrice este determinată în primul rînd de factorul social. Ideologia socială de clasă, este mai puternică decît receptivitatea estetică" (p. 81).

Juste ni se par de asemenea şi observaţiile autoarei din acest capitol despre raportul conţinut - formă în artă, observaţii pe care nu e rău să le repetăm şi unor critici de artă de la noi. „Cînd unii critici — observă ironic autoarea — afirmă despre o lucrare că este valoroasă, dar că «lasă de dorit în ce priveşte măiestria artistică», cuvintele lor sună ca o contradicţie stranie şi absurdă ... Conţinutul artei nu apare îmbrăcat într-un înveliş estetic, ci este el însuşi estetic ..." (p. 100).

Şi mai departe, despre forma artistică: „Expresivitatea formei artistice — capacitatea de a exprima mult prin imagini individuale — asigură viabilitatea acestei imagini în artă". „Lupta pentru un înalt nivel estetic al artei înseamnă totodată o luptă pentru forţa ei de înrîurire ideologică-educativă; aceste două lucruri nu pot fi despărţite, deoarece însuşi conţinutul artei este estetic, iar frumuseţea formei înseamnă realizarea acestui conţinut" (p. 107).

Ţinem să arătăm aici că toate aceste idei şi consideraţii interesînd estetica marxistă sînt ilustrate în carte prin numeroase exemplificări şi analize faptice, luate din arta rusă şi sovietică. De altfel, un merit al cărţii îl fac tocmai bogatele exemplificări, analizele şi interpretările personale ale autoarei, subordonate toate problemei centrale a cărţii: influenţa şi educaţia estetică.

Capitolul *Estetica în viaţa de toate zilele* (p. 109—141) relevă o capacitate deosebită de a privi manifestarea fenomenului estetic în faptele concrete şi mărunte ale vieţii omului, acolo unde în mod obişnuit conştiinţa alunecă la suprafaţă, neluînd în seamă semnificaţiile adînci ale lucrurilor.

Nu lipsesc nici din acest capitol ideile şi consideraţiile generale, filozofice; ba putem spune că ele prezintă interes deosebit prin poziţia teoretică pe care o afirmă în estetică. Aşa de pildă, lămurind raportul dintre estetic şi util în creaţia obiectelor cu destinaţie utilă, autoarea dezvăluie rădăcina socială şi gnoseologică a concepţiei idealiste despre frumos: „Faptul că în societatea împărţită în clase antagoniste creaţia artistică, din cauza diviziunii muncii, este ruptă de izvoarele ei de muncă şi în aparenţă se opune muncii utile ca atare, a stat la baza concepţiei după

care arta ar fi străină «prozaismului demn de dispreț» al vieții, străină «interesului practic» etc. Teoriile idealiste despre artă au pornit de la anumite premise obiective, existente în realitate, dar au fost absolutizate în mod unilateral" (p. 112).

Revenind la problemele de educație estetică, autoarea arată că justa orientare, îndrumare și cultivare a gustului estetic în socialism nu poate și nu trebuie să neglijeze lucrurile mărunte din ambianța zilnică, „fleacurile" care lasă, neobservat, o amprentă puternică în conștiința oamenilor. Vorbind de valoarea estetică a obiectelor din viața de toate zilele, Dmitrieva stabilește o relație importantă între funcțiunea lor estetică și cea ideologică generală, între stilul artistic și stilul general al vieții sociale. „A vorbi de imagine artistică în legătură cu un fotoliu, o anumită masă, sau un vas—înseamnă a face o apreciere trasă de păr; dar mobilierul unui apartament în ansamblul lui poate fi perceput ca o imagine analoagă cu o imagine arhitecturală". Semnificația și funcțiunea artistică a obiectelor se revelează prin întreg, prin ansamblul lor. „Femeile sovietice își petrec cea mai mare parte a timpului în muncă, în mișcare; croiala rochiilor corespunde acestei mișcări, ele sînt cît se poate de practice, elegante în simplitatea lor. Nici crinolinele nici trenele nici pălăriile prea mari, nici un fel de podoabe voluminoase nu s-ar potrivi îmbrăcămintii moderne". Și autoarea conchide, în privința stilului de viață manifestat în artele aplicate : „Din sinteza concepțiilor individuale, diferite, asupra lumii, dar unite prin același spirit, se cristalizează stilul. De aici și concluzia că stilul nu se poate repeta în mod absolut, deoarece schimbarea perceperii sociale a lumii duce inevitabil la schimbarea stilului. Stilul este oglinda epocii, este sinteza formelor ei" (p. 138).

Stilul artistic al epocii și societății sovietice nu poate copia fastul și formele încărcate, rupte de funcția utilă, din unele epoci ale trecutului. „Dimpotrivă — scrie autoarea — perioadele istorice de care ne simțim mai apropiați sufletește au creat un stil de înaltă simplitate. Așa a fost de pildă, în Grecia democrată, unde atît arhitectura, cît și ceramica și îmbrăcămintea — totul, pînă și coafura femeilor — se caracteriza printr-o excepțională simplitate, plină de distincție, printr-un vădit utilitarism, printr-o structură armonioasă care nu cădea nicăieri în pedantism arid, și degaja un farmec nestînjenit, ca niște forme vii, organice" (p. 139).

Bogate sînt în acest capitol, închinat „esteticii în viața de toate zilele", criticile, observațiile și sugestiile autoarei privind artele aplicate, educația gustului estetic la omul sovietic, problemele tehnice și organizatorice chiar, pe care acest domeniu le ridică. Interesul și dragostea cu care autoarea se apleacă asupra celor mai mărunte fapte ale vieții omului sovietic, privind educația estetică te face să te gîndești fără să vrei la atitudinea de dispreț a esteticienilor burghezi contemporani față de problemele de educație a maselor pe care le numesc „vulg" și le consideră incapabile de înțelegere. Cartea autoarei sovietice e încă o dovadă că în socialism arta și cultura devin bunuri ale maselor largi ale poporului, așa cum prevăzuse de mult Lenin.

Capitolul *Popularizarea artelor plastice*, care încheie studiul autoarei, se ocupă în mod special cu formele practice în care se efectuează contactul dintre artă și public. Exemplele criticile, sugestiile pe care autoarea le aduce trădează o cunoaștere vie și largă a faptelor și problemelor de artă în viața sovietică. Nimic nu-i este necunoscut autoarei în acest domeniu, începînd cu primele elemente de educație artistică la copii pînă la problemele mari de creație și organizare ale Uniunii artiștilor plastici. Acest capitol, ca și întreaga carte, dovedește cît de necesară și rodnică este o cunoaștere vie, concretă a problemelor generale ale vieții sociale, rezolvarea acestor probleme, prin cercetarea și analiza concretă a realității. Din acest punct de vedere, cartea *Despre educația estetică* poate constitui un imbold și un exemplu pentru cercetătorii romîni, nu numai în problemele de artă dar și în alte domenii ale activității ideologice.

M. Ciurdariu

Un studiu marxist despre categoriile materialismului dialectic*

În opoziție cu atitudinea nihilistă față de categorii a iraționalismului și pozitivismului contemporan, cercetătorii marxiști acordă o atenție deosebită problemei categoriilor filozofice. În cadrul dezabaterilor pe tema categoriilor se integrează și lucrarea recenzată care, deși urmărește scopuri de popularizare, constituie totuși un studiu bine documentat asupra aspectelor esențiale ale teoriei generale a categoriilor și contribuie la lămurirea unor chestiuni importante și foarte dificile.

Înlănțuirea problemelor primului capitol urmărește formularea unei definiții cît mai cuprinzătoare a categoriilor, indicînd izvorul, unitatea și funcția lor complexă cum și raportul lor dialectic față de legi. Autorul cercetează legătura categoriilor cu practica și face o analiză succintă a conceptului marxist de practică, în măsura necesară pentru lămurirea originii și formării categoriilor.

Contribuția proprie cea mai de seamă a acestui capitol este definiția multilaterală dată categoriilor filozofice, la care se ajunge, pornindu-se de la indicațiile clasice ale lui Lenin, printr-o interesantă și bogată argumentare (p. 10). Definiția evidențiază caracterul mixt al categoriilor care „îndeplinesc în același timp funcții ontologice, gnoseologice, logice și metodologice" (p. 11). Categoriile deci pot fi numai „cu precădere" ontologice, gnoseologice sau logico-metodologice, sensul *primordial* rămînînd însă cel ontologic. Autorul precizează în cursul argumentării raportul dintre categoriile științelor speciale și categoriile filozofice și rolul acestora din urmă în activitatea de cunoaștere.

Recunoscînd utilitatea unui studiu separat al categoriilor gnoseologice, autorul susține necesitatea elaborării unei teorii generale unitare a categoriilor materialismului dialectic, precizînd totodată și particularitățile categoriilor materialismului istoric (aceasta însă numai din punctul de vedere al teoriei generale a categoriilor).

Tot în scopul înțelegerii definiției și specificului categoriilor, autorul susține cu multă competență distincția dintre categorii și legi. Categoriile și legile au ca element comun „reflectarea esențialului, a generalului și necesarului în existența lucrurilor și mișcarea fenomenelor" (p. 13). Autorul consideră greșită părerea că între categorii și legi nu ar exista nici o deosebire principială. El face următoarea distincție : categoriile sînt noțiuni extrem de generale ce exprimă proprietățile sau relațiile esențiale ale unor grupuri largi de obiecte ; legile reprezintă raporturi determinate între fenomene,— formulate cu ajutorul categoriilor — iar raporturile dintre numeroase categorii filozofice constituie „legi dialectice" ; legile se exprimă logic prin judecăți, iar categoriile (inclusiv cele relaționale) prin noțiuni. Aceasta nu exclude faptul că orice categorie stă în conexiune cu celelalte și cu totalitatea legilor dialectice, după cum orice lege stă în conexiune cu toate legile și cu totalitatea categoriilor (vezi analiza de la p. 17—18 asupra categoriilor de esență și fenomen).

Problematica primului capitol este foarte bogată în analize, explicații, precizări și distincții. Se puteau evita însă unele formulări. Astfel analogia de la p. 5 „Noțiunile sînt un fel de cărămizi ale gîndirii", de care autorul se servește pentru a sublinia rolul noțiunii ca formă a gîndirii, ar putea, eventual, sugera o înțelegere mecanicistă a gîndirii, făcînd să se piardă din vedere procesualitatea formelor ei. Încă nu destul de clară rămîne distincția făcută între *principalele* legi dialectice, și așa-numitele „legi dialectice", cum ar fi „cauza precede cu necesitate efectul" sau „conținutul determină forma" etc.

Considerăm că, deși în economia lucrării nu era posibilă o prezentare amănunțită a punctului de vedere marxist în problema practicii, autorul ar fi trebuit să scoată mai mult în evidență caracterul procesual al cunoașterii și natura ei social-istorică. În general ar fi

* Radu Tomoiagă, *Materialismul dialectic despre categorii*, Editura politică, Buc., 1958.

trebuit să fie prezentată mai complet dialectica cunoașterii axată pe analiza conceptului de practică, căreia ar fi trebuit să i se dezvăluie complexitatea (nu doar aspectul de practică de producție cum apare în mai multe locuri în lucrare). De asemenea, trebuia subliniat caracterul conștient al practicii umane și împletirea strînsă dintre cunoaștere și acțiune. Pe de altă parte nu trebuia uitat pericolul includerii activității intelectuale în practică. Activitatea de reflectare a obiectului de către subiect se petrece în strînsă legătură dar nu se include în acțiunea reală materială asupra obiectului. Trebuia combătută în acest moment mistificarea hegeliană și mai ales dezvăluită inconsistența accepției pragmatiste a practicii. În sfîrșit, nu se arată în ce constă rolul activ al gîndirii în cunoaștere — problemă fără de care nu putem elucida pînă la capăt geneza categoriilor.

Capitolul II al lucrării urmărește principalele momente istorice ale luptei dintre materialism și idealism, dialectică și metafizică în problema categoriilor. Se impune o precizare : între altele autorul afirmă că „materialiștii recunosc caracterul obiectiv al categoriilor ca produse ale practicii social-istorice" (p. 19) A doua parte a propoziției pare însă greu de susținut deoarece materialismul *premarxist* nu excelează de loc printr-o înțelegere a practicii social-istorice, ci din contră o înțelege ca o experiență limitată.

Schița istoricului categoriilor începe cu Aristotel care a dat prima lor sistematizare, continuă prin a aprecia contribuția gîndirii antice grecești și din Orient, conturează pozițiile celor două părți adverse din „vestita ceartă în jurul universalelor" și analizează contribuția adusă de materialismul modern la elaborarea teoriei categoriilor. Sînt evidențiate în continuare meritele și limitele teoriei kantiene a categoriilor, insistîndu-se asupra formalismului idealist și asupra faptului că Immanuel Kant nu a înțeles caracterul istoric al cunoașterii. Elaborarea dialectică a categoriilor a dat-o Hegel, care a subliniat „importanța conținutului" criticînd formalismul kantian. Aceasta însă, de pe poziția idealismului obiectiv dialectic. Așa se face că în hegelianism categoriile logice apar ca producătoare a obiectului și a științei. Tot Hegel a arătat importanța principiului coincidenței logicului cu istoricul și rolul practicii în cunoaștere, practică pe care însă el a înțeles-o doar ca „abstract-spirituală".

Operele clasicilor marxism-leninismului au marcat o cotitură hotărîtoare în dezvoltarea teoriei categoriilor, prin elaborarea teoriei materialist-dialectice a categoriilor, ale cărei aspecte esențiale autorul le va relua în capitolul III. Autorul insistă asupra conținutului obiectiv al categoriilor și asupra faptului că acestea sînt supuse acțiunii legilor dialecticii, ceea ce le dă mobilitatea, elasticitatea, interdependența, corelativitatea etc. Autorul subliniază totodată restructurarea în marxism a vechilor categorii și revoluția săvîrșită de marxism în sociologie.

În încheierea capitolului este prezentată orientarea „antinoțională și anticategorială" a pozitivismului contemporan, criticîndu-se negarea pozitivistă a conținutului obiectiv al categoriilor.

Privit în ansamblu, istoricul categoriilor sesizează momentele principale din dezvoltarea teoriei categoriilor în filozofia premarxistă. Nu combate însă în măsură suficientă diversele poziții din filozofia burgheză contemporană în problema categoriilor și mai ales nu evidențiază în deajuns impasul la care au ajuns acestea. Autorul uită rezonanțele în contemporaneitate ale unor vechi teze ce apar în neorealism, neonominalism, personalism, existențialism etc., ceea ce impune necesitatea combaterii acestor poziții. Neglijează de asemenea reluarea criticismului kantian și hegelianismului, care a dus la un adevărat lux de analiză abstractă sp culativă și nici măcar nu menționează critic mișcarea filozofică idealistă din țara noastră, împotriva căreia au luat atitudine și în trecut gînditori înaintați. Vorbind despre mărginirile materialismului premarxist în problema de față, autorul se limitează la a spune că acesta „nu și-a dat seama prea bine de rolul activ al gîndirii în procesul cunoașterii" (p. 25); dar în ce

constă acest rol activ al gîndirii nu se vede aici (așa cum nu s-a văzut nici în paragraful despre practică) și mai ales nu sînt evidențiate rădăcinile istorice, sociale și teoretice, ale limitelor vechiului materialism. La fel stau lucrurile în cadrul prezentării filozofiei clasice germane; autorul se mărginește a arăta insuficiențele ei teoretice dar nu și rădăcinile acestora. Într-o asemenea perspectivă de abordare a problemelor, apare inexplicabil fenomenul extinderii deosebite a analizei numai a unor categorii și nu și a altora.

Capitolul III dezbate problema centrală a lucrării: natura dialectică a categoriilor, corelația, subordonarea și sistematizarea lor. Autorul dezvăluie principalele aspecte ale dialecticii categoriilor care, enumerate pe scurt, sînt următoarele: necesitatea respectării obiectivității categoriilor; înțelegerea mobilității și elasticității lor; caracterul istoric al noțiunilor și categoriilor; relativitatea categoriilor (opusă relativismului sofistic care neagă caracterul obiectiv al relativității); interdependența categoriilor; coincidența parțială și relativă a numeroase categorii; în sfîrșit contradicția care caracterizează corelația categoriilor perechi și care dă autorului prilejul unei interesante analize a principalelor raporturi dintre categoriile perechi, raporturi ce au valoare de legi dialectice. În continuare sînt redate sintetic tezele de bază ale materialismului dialectic cu privire la corelația între conexiunea lucrurilor și conexiunea categoriilor (vezi p. 48—49). Cu acest prilej este evidențiată necesitatea unei analize a obiectului în perspectiva sa temporal-istorică (p. 51) și este precizat sensul „strict univoc" al oricărei categorii. Autorul respinge teza lui Tugarinov asupra plurivocității categoriilor pe considerentul, suficient de argumentat, că „comportă pericolul înlocuirii dialecticii prin relativism" și insistă asupra indicației clasicilor marxismului de a folosi categoriile în contexte determinate și în sensuri strict definite (p. 53—54, nota 1).

În partea a doua a capitolului se ridică problema sistemului materialist dialectic al categoriilor, care „este problema ordinii, corelației și subordonării categoriilor materialismului dialectic, în ansamblul lor" (p. 50). Considerînd vastitatea și dificultatea problemei, autorul arată că ea nu poate fi rezolvată decît prin eforturile unite ale filozofilor marxiști, pe baza indicațiilor clasicilor și folosind experiența științifică și istorico-socială. După enumerarea principalelor condiții ale sistemului categoriilor (vezi p. 60—61) se iau în discuție principiile de bază ale sistematizării categoriilor. Autorul adoptă un punct de vedere nou după ce, în prealabil, clarificase disputa dintre Rosenthal și Tugarinov. (Rosenthal preconizează menținerea schemei hegeliene corectată materialist și construirea sistemului categoriilor numai pe principiul coincidenței logicului și istoricului; Tugarinov înlocuiește schema hegeliană prin schema materialistă proprie „obiect—proprietate—relație" și prezintă principiul obiectivității ca unic și primordial). Subliniind că între principiul obiectivității și principiul coincidenței logicului cu istoricul nu există incompatibilitate, autorul arată că ele se completează reciproc: cele două principii nu se exclud și se impune primordialitatea principiului obiectivității deoarece logicul este o reflectare a istoricului, iar istoricul este un atribut al obiectivității. În continuare autorul se pronunță pentru menținerea, în linii mari, a schemei hegeliene.

Capitolul III este în genere bine realizat, bucurîndu-se de o serioasă documentare și o bogată argumentare. Autorul prinde aci aspectele esențiale ale dialecticii categoriilor, ia poziție proprie față de problemele în litigiu (mai ales în chestiunea principiilor de bază ale sistematizării categoriilor). Pe de altă parte, el supune criticii scolastica idealismului bergsonian făcînd apel la experiența istoriei științelor și evidențiază necesitatea luptei mpotriva denaturărilor metafizice. Tratează însă metafizica sub aspectele ei extrem de generale, fără a lua o atitudine critică față de acțiunea de răstălmăcire idealistă și metafizică a cuceririlor științei contemporane. Credem, de asemenea, că accentuează prea mult unele „greutăți care țin de însăși natura

cunoașterii" (p. 59) și care ar împiedica universalizarea concepției dialectice a categoriilor. Fără a neglija asemenea dificultăți nu trebuie uitat faptul că primordiale în explicarea persistenței metafizicii sînt totuși rădăcinile de clasă. Cu toată argumentarea interesantă prin care autorul pledează pentru menținerea schemei categoriale hegeliene sîntem de părere că această schemă nu se poate menține. Indiferent de rezultatele finale ale muncii de reconsiderare critică a sistemului categorial hegelian, — schema hegeliană, rezultat al unei elaborări abstracte a categoriilor, axată pe autodezvoltarea Ideii absolute ne apare ca fiind structural viciată de idealism. Schema hegeliană este schema categoriilor idealismului dialectic al cărui epilog este metafizica, reîntoarcerea la vechiul procedeu al închiderii într-un sistem de adevăruri absolute. Astfel Ideea absolută își încheie autodezvoltarea la nivelul conștiinței de sine, sistemul categorial pe care ea îl desfășoară apare ca complet definitiv, ceea ce este imposibil de susținut în condițiile admiterii caracterului infinit, inepuizabil, al cunoașterii. Dificultatea problemei nu-i scapă nici autorului. Într-adevăr, sistemul marxist al categoriilor (mai clar spus, sistematizarea lor) poate fi elaborat numai pe baza unei îndelungate munci de sintetizare a experienței științifice și istorico-sociale și prin studierea monografică a principalelor categorii filozofice, studiere care să cuprindă totodată și o analiză concret-istorică a acestora, urmînd îndeaproape marele exemplu dat de clasicii marxism-leninismului.

Lucrarea se încheie cu evidențierea importanței studiului categoriilor pentru metodologia generală, pentru filozofie și știință și pentru activitatea practică a partidelor comuniste și muncitorești. Autorul subliniază aci importanța categoriilor ca principiu de investigație științifică și filozofică, și rolul lor în mișcarea gîndirii „de la abstract la concret". De asemenea, este valoroasă indicația necesității aplicării concret-istorice a categoriilor și indicația autorului care arată că, deoarece orice sistem filozofic este un sistem de categorii, critica oricărui sistem trebuie axată pe analiza principalelor lui categorii, o indicație prețioasă pentru metodologia istoriei filozofiei. În continuare este subliniată importanța teoriei materialist-dialectice a categoriilor pentru politica științifică a partidelor leniniste. În acest sens se fac referiri concludente la experiența mișcării muncitorești internaționale și din Romînia. În legătură însă cu aprecierile referitoare la Declarația Consfătuirii reprezentanților partidelor comuniste și muncitorești din țările socialiste care s-a ținut la Moscova, lucrarea nu reliefează în suficientă măsură tezele Declarației care arată că revizionismul contemporan constituie primejdia principală în mișcarea muncitorească. Se face resimțită lipsa unor referiri la unele aspecte ale luptei ideologice din țara noastră în perioada actuală.

Paragraful consacrat importanței categoriilor pentru filozofie, deși dă unele indicații prețioase, rămîne la nivelul unei tratări abstracte, fără a susține tezele prin analiza critică a unor concepții filozofice. La fel paragraful despre importanța categoriilor pentru activitatea oamenilor de știință. Acest paragraf conține totodată și o exagerare a rolului oamenilor de știință în înrădăcinarea concepției materialist-dialectice în științele speciale, diminuînd rolul filozofilor în analiza concretă a categoriilor.

Cu toate lipsurile semnalate lucrarea se prezintă ca o lucrare de sinteză asupra unei problematici vaste și destul de dificilă, în structura căreia autorul a reușit să realizeze modalitatea generală a tratării temei categoriilor, dezbaterea aspectelor ei esențiale.

Al. Boboc

În căutarea sensului științei moderne*

Cartea epistemologului francez prof. Gaston Bachelard intitulată: *Materialismul rațional* atrage atenția cititorului marxist prin multiple aspecte. Efortul constant a autorului de a urmări funcția și lărgimea momentului rațional al investigației științifice moderne — în speță al *chimiei* contemporane — conduce la o serie de concluzii pline de interes. În recenzia de față ne vom opri mai pe larg asupra unor astfel de concluzii, arătînd totodată și limitele concepției lui Bachelard care îl împiedică să ajungă pînă la rezolvarea deplină a importantelor probleme filozofice legate de științele naturii, pe care el însuși le-a ridicat.

In ochii filozofilor idealiști ar părea nejust să caracterizăm *global* poziția unui autor pentru care nuanța este aproape un principiu de filozofare, un punct de pornire și de sprijin al delimitării pe care și-o impune față de curentele filozofice „tradiționale". Dar jocul nuanțelor — și acest joc nu este decît expresia unor cauze mai profunde, privind impasul gîndirii burgheze idealiste — îl poartă pe autor la idealism, la negarea tezelor principale ale materialismului. Privind opera lui Bachelard în ansamblul ei, constatăm de fapt dominația idealismului. Trebue de aceea, să nu acordăm o semnificație esențială nuanțelor prin mijlocirea cărora autorul își caută o poziție „între" idealism și materialism. După cum a arătat Lenin, pentru filozofia de catedră aceste nuanțe pot să pară importante, dar pentru delimitarea pozițiilor materialiste de cele idealiste ele nu au nici o însemnătate. Cartea de care ne ocupăm prezintă însă anumite aspecte particulare a căror semnalare este instructivă, cu condiția de a nu exagera semnificația lor parțial-pozitivă. Autorul cărții se consideră aici plasat între idealism și materialismul „masiv" pe care noi îl identificăm — grosso modo — cu materialismul metafizic, mecanicist. Poziția sa ar fi aceea a unui nou personaj care ar întrerupe necontenit — aducînd în discuție poziția științei actuale — dialogul imaginat de Berkeley între Hylas și Phylonous. Dar această poziție „intermediară" în lucrarea pe care o recenzăm este — lucru destul de rar în filozofia burgheză contemporană — în bună parte dictată de un fel de jenă față de superficialitatea construcțiilor idealiste. Am greși însă dacă am spune că este vorba în esență de adoptarea unei poziții materialiste consecvente. Lucrarea aceasta este într-un anumit fel o răfuire cu materialismul „masiv", „global", „naiv" — cu oarecare aproximație, să spunem metafizic — și în același timp o căutare spontană a unor soluții dialectice, materialiste. Concepția autorului este însă sensibil opusă materialismului dialectic, deoarece în gîndirea sa se poate descifra un fel de neîncredere în eficiența științifică a generalităților filozofice constituite, caracteristică pozitivismului.

Însuși titlul lucrării ne-ar putea induce în eroare: cuvîntul „materialism" desemnează — în cuprinsul lucrării — nu atît concepția generală, cu ansamblul complex de probleme — ontologice și gnoseologice — pe care l-ar presupune, ci doctrina științifică concretă a materiei. Pentru a înțelege bine sensul dat de autor noțiunii de materie trebuie să arătăm că acesta distinge, de exemplu, în cazul focului o „instanță obiectivă" — focul ca obiect întîlnit în natură — cu flăcări, fum, etc.; apoi o „instanță materială" — procesul de oxidare a unei substanțe chimice precis determinate — carbonul, de exemplu; și în sfîrșit o „instanță cosmologică" — focul ca principiu constitutiv al universului alături de alte principii (apă, aer, pămînt). Știința modernă este „materialistă" —, adică explică realitatea pornind de la studiul „instanței materiale" a acesteia. Conceptul de materie este definit, așadar, nu prin raportul clasic — obiectiv-subiectiv — ci prin însuși procesul concret de cunoaștere științifică, dominat de o

* Gaston Bachelard, *Le matérialisme rationnel*, Presses Universitaires de France, Paris, 1953.

rațională progresivă ce elimină treptat iraționalitățile „tradiționale" ale substanței. Pentru Gaston Bachelard independența reală de subiect a materiei nu ar fi determinantă pentru constituirea unui „materialism". Problema unității materiale a lumii care a preocupat secole de-a rîndul filozofia, n-ar putea fi pusă, în această perspectivă, ca o „problemă inițială" ci ca o problemă terminală (p. 35). Această poziție este, incontestabil, confuză și inconsecventă. Deocamdată, pentru a încheia încercarea de a determina poziția filozofică pe care se plasează lucrarea recenzată (care, fără îndoială ocupă un loc aparte în evoluția gîndirii autorului), trebuie să remarcăm luciditatea cu care Bachelard caracterizează atitudinea filozofilor idealiști contemporani față de materialism. Prima frază a cărții sună astfel: „De îndată ce urmărești evoluția cunoștințelor științifice asupra materiei în perioada contemporană ești surprins că materialismul mai poate fi considerat încă de către filozofi ca o filozofie simplă și chiar ca o filozofie simplistă" (p. 1). Împotriva acestui mod de a vedea al filozofilor (idealiști de bună seamă, *n. n.*) Gaston Bachelard consideră că „materialismul științific ... este pe cale de a deveni filozofia cea mai complexă și cea mai variabilă" (p. 1). Am arătat mai înainte rezervele serioase care trebuie făcute în privința noțiunii de materialism la Gaston Bachelard. Cu aceasta chiar, critica adusă idealismului și pozitivismului își lovește ținta, rămînînd valabilă.

Clasicii marxism-leninismului au arătat de nenumărate ori că idealismul modern își îndreaptă atacurile împotriva unui materialism vechi, metafizic, ignorînd evoluția materialismului care își găsește expresia în unica concepție științifică despre lume — materialismul dialectic și istoric. Același lucru ajunge să-l constate, în felul său, și filozoful francez: „Vom insista îndelung — scrie Bachelard — asupra ineficacității unui materialism masiv, a unui materialism *imobilizat* Subtilnierea noastră — *S.P.* Tocmai acest materialism masiv, ingenuu, perimat servește drept țintă criticilor facile ale filozofiei idealiste. Astfel, sînt numeroși filozofii care-și încearcă puterile împotriva unei fantome demodate" (p. 3). În definitiv, „filozoful idealist nu-și îndreaptă loviturile decît împotriva propriilor sale noțiuni, împotriva ideilor desuete pe care și le face despre materie" (p. 4). Justețea acestor observații se impune de la sine.

Lecția fundamentală a chimiei contemporane, pe care, după cum vom vedea mai amănunțit, o evidențiază consecvent Gaston Bachelard, privește pătrunderea din ce în ce mai profundă a raționalismului în „realismul naiv al chimiei". Cunoașterea chimică modernă este o cunoaștere *reală*, structurată, ordonată și pe deplin obiectivă a materiei. Pentru autor, investigația științifică saturată de raționalism, este garanția însăși a obiectivității materiei. Luată în sensul ei strict, această afirmație are un caracter idealist — obiectivitatea materiei constînd în existența sa de sine stătătoare, în afară și independent de cunoașterea noastră, și nu în raționalitatea acestei cunoașteri. Dar autorul nu neagă existența reală a obiectelor materiale; el distinge însă materialismul înnăscut, ieșit din însăși existența noastră de fiecare zi, care face parte integrantă din ființa noastră, și „materialismul instruit" al științei care garantează realitatea materială a obiectului cercetat. „Obiectul" este într-un fel, dacă înțelegem bine gîndirea autorului, ceea ce în materialismul dialectic am numi „fenomenul" și uneori chiar și „aparența" obiectului. Știința trece de acest aspect, de multe ori luptînd împotriva ideilor și imaginilor greșite pe care le sugerează, dezvăluind *materialitatea* — adică fondul lăuntric, esența obiectului.

Materialismul înnăscut este sursa contemplativității, materialismul științific este izvorul acțiunii practice. „Dacă începi astfel filozofia cu o noțiune de obiect căpătată fără considerarea materiei, dacă rupi de la început solidaritatea obiect-materie, ești condamnat să rămîi pe axa unei filozofii a contemplării, vei rămîne primul subiect care a acceptat să fie, subiectul contemplativ". Analiza științifică a materiei neagă în același timp idealismul, pentru care singură forma este inteli-

gibilă și reală, materia fiind în raport cu aceasta iraționalul, pînă la urmă nimicul.

Garanția dată de știință obiectivității materiei se bazează pe constituirea a ceea ce autorul numește un „intermaterialism" (p. 29) și pe caracterul eminamente social al cunoașterii științifice. Prin intermaterialism, autorul înțelege metoda științifică de a urmări raporturile și acțiunile materiale dintre substanțe precis determinate, și nu raporturile obiectului cu subiectul sau raporturile dintre senzațiile observatorului. Astfel, trecerea de la alchimie — care opera cu „mijloace caracteristice așa de sărace cum sînt senzațiile de cald, rece, umed, uscat, ușor și greu" — la chimie, care „abordează un intermaterialism sistematic" reprezintă o „revoluție epistemologică" inversă „revoluției copernicane" a lui Kant (p. 57). Oprindu-se la aceste exteriorizări superficiale ale obiectelor — pe care ulterior le convertește în veritabile principii, alchimia, după Bachelard, este „un idealism al materiei", o „deviație idealistă" (p. 59). Așadar, garanția rațională a obiectivității substanțelor materiale nu privește raportul fundamental obiect-subiect, problema de bază a oricărei filozofii, ci existența concretă determinată a speciilor materiale. Dar faptul că aceste specii materiale concrete sînt cunoscute prin procedeele riguroase ale științei, le conferă, după autor, un „statut de realitate" pe care nu-l au în „materialismul imaginar". Este intuită aici, — dar într-un mod extrem de impropriu — deosebirea *calitativă* pe care materialismul modern, dialectic, o capătă față de materialismul naiv, prin îmbogățirea conținutului său în procesul istoric al cunoașterii, lucru care a fost sezisat în profunzime, încă de mult, de Engels și apoi de Lenin. Dacă nu este permis în mod absolut să legăm materialismul de diversele forme ale concepției despre structura materiei, de pildă, de cea atomistă, nu mai puțin adevărat este faptul că fizica și chimia modernă au transformat ipoteza, mai curînd presimțirea atomistă într-o *certitudine* absolută, ceea ce reprezintă o contribuție hotărîtoare la înțelegerea materialistă a naturii. Acest lucru este analizat cu pătrundere în cartea de care ne ocupăm, nereținîndu-se însă din păcate spiritul științific care domină *orice* concepție materialistă istoric justificată. După părerea autorului „realismul este adesea o profesiune de credință care nu-și găsește obiectul său real. Atomismul și-a dobîndit obiectul său real prin lucrările fizicii contemporane" (p. 183). În acest fel, unitatea materială a lumii probată științific reprezintă *altceva* decît unitatea ipotetică, speculativă, apărată de materialismul anterior. În acest sens, după cum arătam la început, pentru Bachelard, problema unității materiale a lumii este o problemă „terminală", *numai* o concluzie, un rezultat și nu și o premisă. Acest fel de a pune problema este inconsecvent, profund eronat, și exprimă tendința — tipic pozitivistă — de a șterge granițele nete dintre materialism și idealism ca concepții filozofice fundamentale, opuse, granițe care există independent de formele istorice și de discontinuitățile pe care le putem întîlni în procesul concret al cunoașterii. Sublinierea forței pe care o capătă materialismul și ideea unității materiale a lumii prin cunoașterea științifică concretă a materiei, rămîne totuși perfect justificată.

Socotim că este pozitivă și recunoașterea sudurii dintre raționalism și materialism. O serie de curente filozofice burgheze actuale neagă posibilitatea cunoașterii raționale a materiei. Cunoașterea științifică n-ar fi o cunoaștere reală a materiei, materia însăși ar fi o noțiune „metafizică". Știința ar avea de a face doar cu sistematizarea informațiilor experimentatorului, cu indicațiile aparatului de măsurat, cu operații de măsurare etc. Împotriva acestor concepții, filozoful francez arată că știința modernă, în special chimia și fizica, ne obligă să recunoaștem caracterul rațional al conceptului de materie, faptul că cunoașterea științifică dezvăluie tocmai materialitatea lucrurilor. Dacă, „filozofii" (premarxiști sau nemarxiști, am adăuga noi), au considerat materia, fie ca un principiu de generalitate esențială (ajungînd însă la un cantitativism abstract absolut, ca Descartes) fie ca „rădăcina oricărei individuații" marcînd

linia unui calitativism intuiţionist, — chimia realizează unitatea acestor două determinări. Aspectul general al materiei întemeiază posibilitatea cunoaşterii raţionale a acesteia, iar latura particulară, caracteristică, individualizantă, poate fi determinată cu stricteţe pe baze experimentale şi nu neagă momentul general. Ori cîte accidente individuale ar interveni în determinarea unei substanţe, linia generalităţii se menţine, astfel că „ceara nu va fi niciodată confundată cu gudronul şi nici hidromelul cu panaceul lui Berkeley" (p. 63). O vastă gamă de experienţe „intermaterialiste" permite elaborarea unei idei clare despre lumea materială astfel încît, arată autorul, „se poate cu siguranţă vorbi de o *claritate materială* capabilă să rivalizeze cu *claritatea geometrică*" (p. 63). Această claritate, şi în definitiv modalitatea raţională a chimiei se sprijină după părerea autorului pe conceptul de „omogenitate a substanţei", care constituie „un punct de pornire pentru un studiu al materiei". În legătură cu această „omogenitate", autorul studiază problema purităţii substanţei, care constituie, pe planul cunoaşterii chimice, unul din momentele esenţiale. Este pregnant sugerată natura *dialectică* a activităţii prin care se realizează substanţe de puritate practică absolută. Momentul raţional, teoretic, se împleteşte indisolubil cu un progres continuu de experimentare într-un cadru istoric şi social bine determinat. G. Bachelard ia în considerare rolul activităţii practice în cunoaşterea ştiinţifică, sub forma activităţii şi tehnicii experimentale. Dar la Bachelard activitatea experimentală capătă un sens operaţionalist, evident mai ales în lucrarea sa mai veche *La philosophie du non*. Procedeele tehnice, operaţiile de experimentare ar crea — după Bachelard — însuşi substanţele. La Bachelard, realitatea obiectivă pe care o cercetează ştiinţa, devine de fapt, un ansamblu de procedee tehnice.

Materialismul dialectic subliniază importanţa activităţii şi tehnicii experimentale în cunoaştere, luînd-o totodată în cadrul larg al practicii social-istorice a omenirii. Materialismul dialectic respinge însă operaţionalismul, fie el individual, sau social, ca în cazul lui Bachelard. Un corp chimic pur, deşi nu se găseşte în natură ca atare, nu este literalmente un produs al unei operaţii de purificare, un simplu ansamblu convergent de astfel de operaţii. Garanţia de puritate este într-adevăr un fapt uman realizat printr-o acţiune dialectică complicată ce se dezvoltă social şi istoric. Dar într-un flacon care conţine, să zicem, sodiu chimic pur, nu am închis un „complex de operaţii" şi procedee, ci atomi materiali de un anumit tip. Aceştia sînt obiectul de studiu sau eventual reactivul chimic. Interesul firesc pe care îl prezintă analiza acestui moment important al cunoaşterii în domeniul chimiei este sensibil diminuat de perspectiva falsă, operaţionalistă în care este condusă.

Caracterul social al ştiinţei contemporane, pe care autorul îl consideră „un caracter fundamental" al acesteia (p. 175), este determinat ca un veritabil moment gnoseologic. A nu lua în seamă caracterul social al ştiinţei, scrie Bachelard, „înseamnă a cădea într-o utopie gnoseologică, utopia unui individualism al cunoaşterii" (p. 2) . Raţionalismul materiei nu este posibil fără o *tehnică* bine definită, fără investigaţie experimentală. Acest moment tehnic, experimental este indisolubil legat de momentul raţional teoretic, în aşa fel încît „o bună analiză materială este solidară cu o bună sinteză a noţiunilor" (p. 8). Rolul tehnicii în cunoaşterea ştiinţifică modernă este foarte amplu analizat sub aspectele cele mai diverse. Nu ne putem opri acum decît asupra a două dintre acestea. În primul rînd, remarcăm un anume aspect pe care îl capătă problema inducţiei ştiinţifice în perspectiva efortului social, tehnic, al cunoaşterii. Autorul observă, de pildă, că sistemul elementelor chimice este un sistem încheiat. Ordonarea raţională a elementelor — iniţiată de Mendeleev — exclude orice dubiu asupra caracterului elementar al uneia sau alteia dintre substanţe, exclude caracterul „doar pragmatic" al chimiei. Nu mai este astăzi posibilă ipoteza că ar mai putea exista elemente în afara ordinei stabilite, că viitoarele experienţe

n-ar putea dezvălui şi altceva, că de pildă clorul ar fi o substanţă compusă. Autorul analizează şi problema creării de noi elemente pe baza tehnicii nucleare, care nu a infirmat situaţia descrisă mai sus, ci reprezintă dimpotrivă o realizare care porneşte tocmai de la această bază. Pentru a explica aceasta, prof. Bachelard consideră că trebuie să ne referim la „densitatea experienţelor, densitate de experienţă incomparabil mai mare (în prezent—*n. n.*) decît în perioada precedentă" (p. 85). Această densitate de experienţe creşte din ce în ce mai repede deoarece „timpul ştiinţe i merge din ce în ce mai repede" (p. 86). Accelerarea ritmului dezvoltării constatată în ultimul timp, nu numai pentru cadrul îngust al ştiinţei, ci pentru întreaga viaţă socială, este, credem, în ordinea cunoaşterii, un moment care ar putea pune într-o nouă lumină problema raportului dialectic dintre adevărul relativ şi absolut, problema apropierii „asimptotice" de acesta din urmă.

Îmbinarea continuă „a gîndirii abstracte şi a experienţei concrete" — preocupare prezentă în decursul întregii lucrări nuanţează materialist raţionalismul gînditorului francez. Astfel, într-o chestiune atît de importantă pentru filozofie cum este problema originii vieţii, autorul consideră că „materialismul trebuie să pornească de la materia inertă şi nu de la materia vie. Numai cu această condiţie se va putea pune în termeni precişi problema vieţii în raporturile sale cu materia" (p. 68). Idealismul este în mod deschis criticat ca o doctrină inadecvată cunoaşterii ştiinţifice (p. 76). Caracterul social al cunoaşterii, tehnica şi experienţele ştiinţifice „intermaterialiste" sînt probe ale imposibilităţii idealismului în ştiinţă. Poziţia „intermediară" între materialismul metafizic şi idealism pe care şi-o atribuie în mod iluzoriu autorul nu este însă de loc o poziţie adecvată unei critici complete a idealismului. Ea însăşi plăteşte tribut idealismului. Remarcăm de altfel şi unele afirmaţii energetiste tipic idealiste. La p. 177, vorbind despre energie, autorul scrie: „Existenţa este energie — şi energia este existenţă. Materia este energie ... Energia este suportul tuturor lucrurilor, nu există nimic în spatele energiei ... Energia joacă de acum înainte rolul lucrului în sine". Energia este deci ruptă de masă, respectiv mişcarea de materie, ceea ce înseamnă însă, în mod inevitabil, că materia „dispare", mişcarea fiind atribuită exclusiv senzaţiilor noastre — poziţie idealistă crasă. Numai peste cîteva pagini, autorul vorbeşte însă despre dialectica raportului dintre materie şi energie, despre raportul dintre energie şi materie, postîndu-se deci în netă contradicţie cu afirmaţiile energetiste de mai sus.

O problemă care ar merita o dezbatere mai largă — dar care ar implica critica întregii opere a autorului — este aceea a locului şi rolului pe care îl joacă *dialectica în raţionalismul* lui Gaston Bachelard. Cunoaşterea ştiinţifică impune recunoaşterea dialecticii — atît cea a procesului cognitiv cît şi, în primul rînd, dialectica realităţii obiective însăşi. Profunzimea observaţiilor clasicilor marxism-leninismului despre legătura dintre dialectică şi ştiinţă, despre faptul că ştiinţa generează spontan dialectica materialistă, se dezvăluie cu tot mai multă claritate. Lucrarea filozofului Gaston Bachelard este, am putea spune, sensibilă la ecoul dialectic care vibrează în ştiinţele contemporane. Fie că este vorba de dialectica abstractului şi concretului în cunoaştere, sau de depăşirea dialectică a teoriilor ştiinţifice, de dialectica radiaţiei şi materiei în fizică, „dialectică care este, fără îndoială, unul din caracterele cele mai izbitoare ale materialismului contemporan", sau de dialectica materiei inerte şi a vieţii, cartea înregistrează frămîntarea dialectică a ştiinţei contemporane. Neîmpărtăşind însă metoda dialectică *marxistă*, consecvent *materialistă*, elaborată sistematic, plătind adesea şi un greu tribut diferitelor concepţii idealiste, autorul se limitează, după părerea noastră, la o „dialectică" fragmentară, dominată, într-un anumit sens, de imprevizibil, aşa cum se naşte din activitatea ştiinţifică particulară concretă, — depărtîndu-se totuşi în mod obiectiv şi de „dialectica" neohegeliană idealistă contemporană. Or, pentru materialismul dialectic marxist

legătura cu cercetarea concretă a științei în desfășurarea ei (nu numai cu rezultatele, cu datele finite ale științei) este o condiție *sine qua non* a progresului metodei dialectice, a cunoașterii filozofice în genere ; înțelegerea profundă a dialecticii științelor, în specificitatea ei, nu se poate realiza decît pe baza unei metode dialectice amplu elaborate.

Această metodă nu rămîne un simplu deziderat. Ea există — deși prof. G. Bachelard, prizonier al orizontului ideologic burghez, ignoră eficacitatea ei. Este vorba de materialismul dialectic, strălucit confirmat de întregul mers al dezvoltării științelor naturii.

Stelian Popescu

Optica scriitorului

În numărul 6 al revistei *Luceafărul* I. D. Bălan semnează articolul *Optica scriitorului* în care își propune să reliefeze rolul hotărîtor al opticei marxist-leniniste în crearea unor opere de artă valoroase, care să răspundă marilor probleme ale timpului nostru.

Fiind cea mai înaintată concepție despre lume și societate, marxismul înarmează pe scriitori cu cunoașterea legilor de dezvoltare a lumii, le oferă unghiul de vedere cel mai favorabil unei juste interpretări a trecutului, le deschide perspectiva viitorului, ajutîndu-i astfel la rezolvarea judicioasă a conflictului artistic.

Importanța concepției ideologice, a idealului înaintat pentru care militează artistul prin eroii săi, se reflectă în creșterea valorii artistice a operei, care mobilizează masele largi de cititori la luptă pentru înfăptuirea practică a acestui ideal.

Autorul articolului „Optica scriitorului" motivîndu-și adeziunea pentru „unghiul optic" oferit de filozofia marxist-leninistă, subliniază rolul partinității proletare în crearea operei de artă.

Exemplul scriitorilor Mihail Sadoveanu, Zaharia Stancu, Marin Preda care reconstituind trecutul și apreciind dezvoltarea viitoare de pe poziția marxism-leninismului au creat astfel de eroi vii ca Nicoară Potcoavă, Darie, Ilie Moromete este o ilustrare concretă a forței și rodniciei unei arte pătrunse de spiritul militant al marxism-leninismului.

Articolul „Optica scriitorului" arată importanța caracterului progresist al ideilor care constituie conținutul operei de artă, dar nu pune în lumină modul în care trebuie să se realizeze partinitatea în artă, elementele sale specifice.

Partinitatea în literatură este și trebuie să fie, nu partinitatea în general ci o partinitate realizată artistic după legile frumosului.

Căci putem fi însuflețiți de idealul epocii, însă atîta vreme cît nu l-am întruchipat în imagini tipice reușite, ideile rămîn din punct de vedere artistic intenții bune dar prost realizate, care nu însuflețesc și nu mobilizează.

Partinitatea în artă se manifestă deci în principal în sfera conținutului de idei care transfigurat în imagini tipice devine conținut artistic. Convingerile și emoțiile creatorului de artă, atitudinea sa față de viață, se contopesc cu năzuințele și idealurile cele mai înaintate ale epocii noastre, fiind continuu fertilizate și îmbogățite de ideologia științifică a clasei muncitoare. Avînd în vedere rolul educativ și instructiv al revistei pentru tinerii scriitori, credem că în articolele de acest gen ar trebui să se insiste mai mult asupra unor asemenea probleme pentru a dezvălui mai pregnant faptul că principiul partinității nu reprezintă condiția exterioară, ci este implicat în însăși intimitatea procesului de creație artistică.

Autorul arată necesitatea atitudinii conștiente a scriitorilor față de fenomenele pe

care le reflectă analizarea anumitor aspecte ale vieții, prin prisma filozofiei marxiste, dar scapă din vedere concluzia esențială a acestor considerații — conducerea de către partid a artei.

Demonstrarea necesității conducerii de către partid a artei se impunea cu atît mai mult dacă ținem seama de faptul că așazisa „libertate de creație" este azi principalul punct de sprijin al revizioniștilor în literatură și artă. În numele ei se neagă conducerea de către partid a artei, se preconizează „pluralitatea" metodelor de creație, se argumentează dreptul la existență a diferitelor școli moderniste.

Vorbind de realism socialist, cred că trebuie să fie combătut de pildă Lefebvre care identifică metoda realismului socialist cu clasicismul, deci cu un eșafodaj de canoane.

Articolul nu critică nici încercarea lui Lapoujade de a concilia marxismul cu abstractismul.

Înlăturarea denaturărilor revizioniste, îi scutește pe scriitori de rătăciri și decepții.

Numai acei scriitori care pe lîngă talent au și o conștiință politică înaintată, se pot mîndri că au contribuit la transformarea omului vremurilor de prefaceri, într-un om al epocii comuniste.

Maria Sinescu

O ipoteză interesantă asupra specificului materiei vii

Acad. Prof. Eugen Macovschi a *elaborat și dat publicității în ultimele luni* [1] o ipoteză biologică privind structura materiei vii raportată la structura materiei nevii. După o critică succintă a concepțiilor vitalistă și materialist-mecanicistă asupra originii și naturii materiei vii, Acad. Macovschi expune concepția materialist-dialectică care s-a cristalizat spre sfîrșitul secolului trecut în lucrările lui Engels pe baza generalizării cunoștințelor biologice cele mai înaintate ale timpului. Pornind de la însușirea fundamentală a vieții care este metabolismul, proces chimic permanent, autorul caută să deslușească în ce constă schimbul de substanțe între *materia vie propriu-zisă* și *materia nevie*, alcătuită din compuși organici și minerali, care o susține și o alimentează pe cea dintîi. Pentru a rezolva problema coexistenței în protoplasmă a materiei vii propriu-zise și a celei nevii precum și transformarea efectivă a celei de a doua în cea dintîi, autorul formulează pe cale deductiv-filozofică o ipoteză privitoare la structura materiei vii. Este cunoscut faptul că aplicarea principiului unității materiale a lumii a stat *la baza multor descoperiri* științifice epocale, în special în domeniul fizicii. Autorul pune acest principiu la baza construcției sale ipotetice : materia vie este formată din aceleași particole materiale elementare ca și materia nevie.

Al doilea principiu pe care Acad. Prof. Eugen Macovschi își construiește ipoteza sa este cel al unității dintre structură și funcțiune ca reflectare a unității dintre conținut și formă. Dacă însușirile și stările materiei nevii depind de structura sa, și însușirile și stările materiei vii vor depinde de structura acesteia.

Cum între materia vie și materia nevie a fost stabilită existența unui salt calitativ, *înseamnă că și între structura materiei nevii* și a celei vii trebuie să existe un salt calitativ analog. Acest din urmă principiu apare ca cel mai fertil în raționamentul deductiv al autorului. Și într-adevăr, el speculează asupra structurii moleculare sau amoleculare a celor două feluri de materii. „Dacă structura materiei nevii din organisme are un caracter *molecular dispers*, structura materiei vii trebuie să aibă, prin opoziție, un caracter amolecular-unitar" (se aplică aici, după cum

[1] Acad. Prof. E. Macovschi, *Materia vie și geneza ei — o ipoteză nouă*, *Contemporanul*, nr. 34 (620), 1958.

vedem, și procedeul negației dialectice determinate). În continuare se explică ce se înțelege prin masa cu caracter amolecular a materiei vii, prezentîndu-se o descriere a liniilor de forță materiale și a rezistențelor specifice care unesc între ele într-o masă spongioasă moleculele materiei vii. Această masă este străbătută asemenea unui burete de un sistem canalicular de spații ocupate de materia nevie cu un caracter molecular dispers. Interpătrunderea structurală a acestor două feluri de materii ar determina și unitatea celor două procese contradictorii ale metabolismului : asimilația și dezamilația.

Nu intrăm în amănuntele descrierii circulației substanțelor în acest ansamblu viu. Subliniem însă caracterul materialist al supozițiilor autorului. Nu ne putem împiedica să formulăm unele rezerve în ceea ce privește explicarea pur *mecanică* a interacțiunii dintre structură și funcțiune, la nivelul materiei vii unde acționează forțe mai complexe, incluzînd desigur și cîmpuri electrice și interacțiuni chimice mai complexe. Distincția făcută de autor între *biochimism* ca ansamblu al proceselor chimice care au loc în sistemul canalicular și *metabolism* ni se pare fructuoasă și plină de perspective.

Începutul de verificare a ipotezei propuse, prin lucrările experimentale asupra coacervatelor, coordonate cu lucrările academicianului Oparin constituie o anumită garanție că această ipoteză purtînd un caracter pronunțat filozofic și elaborată pe cale deductivă, se va dovedi valabilă, măcar ca un început de analiză la un prim nivel de aproximare, a raporturilor dintre structura materiei vii și însușirile ei fundamentale.

I. M.

AL XII-LEA CONGRES INTERNAŢIONAL DE FILOZOFIE

După Bruxelles, unde s-au desfăşurat în 1953 lucrările celui de-al XI-lea Congres internaţional de filozofie, Veneţia a găzduit în acest an. între 8—18 septembrie cel de-al XII-lea Congres.

Peste 1300 de filozofi din diverse ţări ale lumii au avut un larg schimb de păreri — în cadrul şedinţelor plenare, a şedinţelor pe secţii şi în întîlniri directe — asupra problemelor cuprinse în cele 3 teme principale: 1) Omul şi natura. 2) Libertate şi valori. 3) Logică, limbaj, comunicare.

Din cele 180 de comunicări prezentate, 3 au aparţinut filozofilor din ţara noastră: Omul şi natura (acad. M. Ralea); „Despre legile logicii dialectice" (acad. Ath. Joja) şi „Despre dialectica valorilor" (acad. C. I. Gulian). În afara celor menţionaţi, din delegaţia oficială a ţării noastre a mai făcut parte şi prof. C. Nicuţă.

Organizatorii Congresului, în frunte cu prof. Felice Battaglia, s-au străduit şi în mare măsură au reuşit să rezolve cu succes problema grupării comunicărilor pe secţii, *a contactului între filozofii marxişti şi ne*marxişti. De-a lungul lucrărilor congresului s-a manifestat cu claritate opoziţia ireconciliabilă între filozofia marxist-leninistă şi diferite tendinţe ale filozofiei idealiste. Filozofii marxişti, în cele 20 de comunicări pe care le-au prezentat ca şi în cadrul discuţiilor la care au participat, au demonstrat cu argumente convingătoare superioritatea concepţiei despre lume a proletariatului, dînd riposta cuvenită provocărilor făţişe, dar izolate, de genul aceleia a troţchistului americanSydney Hook. Răspunzîndu-i lui Hook acad. Mitin, acad. M. Ralea, profesorii Dîrnik (U.R.S.S.), Sommerville (S.U.A).Mende (R.D.G.),au arătat inconsistenţa concepţiei burgheze despre democraţie, caracterul mincinos al democraţiei burgheze, ca şi nonsensul identificării marxismului cu materialismul vulgar.

Un moment de ascuţită luptă politico-ideologică l-a constituit discuţiile în jurul temei „Libertate şi valori". Filozofii burghezi care au luat cuvîntul în problema libertăţii au evitat, în general, să discute condiţiile social-politice ale libertăţii. În cursul unei şedinţe de secţie la care au participat filozofi *din R.D.G. şi din Germania occidentală a* izbucnit o discuţie violentă asupra regimului politic din cele două părţi ale Germaniei. Filozofii marxişti din R.D.G. au încolţit cu întrebări pe reprezentanţii Germaniei de vest pînă cînd aceştia au început să vocifereze, tulburînd desfăşurarea şedinţei.

Poziţiile ideologice opuse s-au concretizat, *în cadrul primei teme* „Omul şi natura", chiar de la prezentarea referatelor. Dacă la neopozitivistul Filip Frank s-a manifestat o concepţie agnostică, care pune la îndoială posibilitatea ştiinţei de a transforma natura, acad. Mitin a evidenţiat necesitatea tratării raportului dintre om şi natură ca un fenomen istoric, în cadrul căruia important pentru om ca fiinţă socială concretă este dominarea naturii prin dezvoltarea forţelor de producţie,

care reprezintă elementul principal al dezvoltării sociale; numai în societatea socialistă, în cadrul căreia raporturile de producție constituie un motor al dezvoltării forțelor de producție iar tehnica e pusă în slujba omului, se pot realiza raporturi armonice între om și natură.

Deși este pozitiv faptul că referenții la cea de-a doua temă „Libertate și valori", filozofi idealiști ca A. Dempf (Germania occidentală), Munoz Alonzo (Spania), McKean (S.U.A.) au susținut necesitatea unei mai bune cunoașteri între Răsărit și Apus, nu se poate totuși trece peste faptul că, din punct de vedere teoretic, ei s-au situat pe poziții neștiințifice.

Referenții, ferindu-se a confrunta ideile lor despre libertate cu realitățile din țările capitaliste, s-au pronunțat pentru o îmbrățișare eclectică a tuturor concepțiilor idealiste contemporane asupra libertății și a valorilor. Respingînd punctele de vedere psihologiste, freudiste, existențialiste în aceste probleme, filozofii marxiști (prof. Sișkin—U.R.S.S., Sommerville—S.U.A.) au evidențiat caracterul istoricește determinat al valorilor, caracterul de clasă și baza politică a problemei libertății.

Discuțiile în jurul celei de-a treia teme „Logică, limbaj și comunicare" au relevat faptul că semantica e respinsă chiar de către o serie de gînditori burghezi, care nu reușesc bineînțeles să descopere lacunele ei fundamentale și să elaboreze o nouă concepție, științifică. Dacă Hillel, Platch, Weiler etc. au criticat „nonintenționalismul", sezisînd că acesta rupe orice puncte de legătură cu știința, numai filozofii marxiști care au participat la discuție (Ath. Joja, B. Kedrov, B. Fogarasi, Molodțov, Policarov etc.) au dezvăluit, de pe pozițiile materialismului dialectic, caracterul neștiințific al idealismului semantic dînd, în intervențiile lor, soluții pozitive pentru rezolvarea problemei discutate.

Cu interes au fost urmărite cele 3 comunicări ale delegației noastre.

Acad. M. Ralea a făcut o critică a teoriei „întoarcerii la natură" și în special intuiționismului bergsonian, scoțînd în evidență faptul că trăsătura esențială a culturii este dominarea naturii de către om prin cunoașterea și mînuirea legilor ei. Dominarea naturii este un proces istoric care culminează în orînduirea socialistă, singura capabilă să soluționeze pozitiv antinomia om—natură și individ—societate. Acad. Ralea și-a exprimat reprobarea față de afirmațiile calomnioase ale lui S. Hook și a evidențiat caracterul lor dușmănos și provocator.

În comunicarea sa, acad. Ath. Joja s-a ocupat de principiul identității concrete, arătînd că, în opoziție cu concepțiile metafizice, legea identității este o lege logică autentică. Conceptul însăși, în concepția unei logici dialectice, nu este o identitate abstractă, ci concretă, care implică diversitatea elementelor și momentelor logice. Judecata se supune legii identității abstracte (A = A), dar aceasta însăși nu-i decît un aspect al identității concrete. Judecata se definește în ultimă instanță „ca o imagine vie a unității și diferenței", iar această caracterizare se aplică și silogismului.

În comunicarea „Despre dialectica valorilor", acad. C. I. Gulian a făcut o critică concepției neokantiene badice și a concepției fenomenologice asupra valorilor, arătînd că practica socială, istoria moralei în diferitele orînduiri sociale, dezmint existența unor valori statice, atemporale, desprinse de interesele de clasă. Concepția marxistă asupra valorilor deschide perspectiva analizei științifice a determinismului istorico-social al valorilor, fără să cadă în relativismul sociologic burghez (Lévy-Bruhl, Bayet etc.).

Delegația romînă s-a străduit, alături de celelalte delegații marxiste, ca prin contact personal, prin discuții și schimb de lucrări, să facă cunoscută activitatea filozofică din țara noastră.

PENTRU O INTERPRETARE MATERIALIST-DIALECTICĂ A „ELEMENTULUI SUBIECTIV" ÎN ARTĂ

Deutsche Zeitschrift für Philosophie, nr. 1/1958, cuprinde, printre alte studii teoretice, și două articole de estetică, primul intitulat *Despre funcția estetică a elementului subiectiv în artă*, semnat de Horst Redeker, celălalt *Despre raportul dintre conținut și formă*, semnat de Erwin Pracht. Ambele articole reiau și continuă dezbaterea vie ocazionată în R.D.G. de cartea lui W. Besenbruch *Zum Problem des Typischen in der Kunst* (Weimar 1956).

Un aspect al acestei dezbateri a fost relatat în *Cercetări filozofice*, nr. 6/1957.

În rîndurile ce urmează ne vom ocupa doar de articolul și părerile lui Horst Redeker în chestiunea elementului subiectiv în artă. Articolul, după cum ne informează autorul, constituie un extras dintr-un studiu manuscris despre „Dialectica frumosului".

Recunoscînd slăbiciunile soluțiilor date de Besenbruch unor probleme de bază ale esteticii marxiste, H. Redeker îi găsește totuși autorului un merit în „punerea acestor probleme reale", în încercarea de a formula sistematica filozofică a categoriilor esteticii marxiste, în elaborarea dialecticii categoriilor estetice. H. Redeker se oprește asupra „elementului subiectiv" în artă, evidențiat de Besenbruch ca problemă pentru estetică, și încearcă să-i demonstreze importanța teoretică și funcția estetică în artă. „Recunoașterea unui element subiectiv în conținutul artei — scrie Redeker — dialectic legat de elementul primar, obiectiv, reprezintă un pas înainte incontestabil al esteticii marxiste . . . ". Arta nu e o reflectare pasivă, mecanică a obiectului, a realității. Elementul obiectiv în artă apare întotdeauna în unitate dialectică cu elementul subiectiv, prin care se asigură caracterul și funcția estetică, etică și social-politică a operei. „Latura obiectivă este numai o jumătate a întregului...". În elementul subiectiv s-ar evidenția, judecă Redeker, „caracterul practic" (Praxischarakter) al artei de care vorbea Marx, de asemenea tendința internă, etică și politică, a artei, precum și faptul determinării formei prin conținut. În concluzie, subliniază Redeker, „ . . . . raportul esențial și cu adevărat central al esteticului, centrul dinamic și inima artei este raportul subiectului cu obiectul; orice proces estetic, producția sau receptarea operei de artă în sens strict, cum și raportarea estetică (la frumos) în sens mai larg, este un proces de mediere (Vermittlungsprozess) a subiectului și obiectului . . . ".

Fără să negăm importanța atribuită de H. Redeker „elementului subiectiv" în procesul de creație și receptare artistică, socotim neapărat necesare unele observații și precizări ale înțelesului și funcției lui în artă.

Cercetarea „elementului subiectiv" în artă și precizarea înțelesului său marxist e cu atît mai necesară, cu cît o greșită interpretare a sa poate duce la poziții teoretice idealiste, subiectiviste. După părerea noastră, subiectivitatea, „elementul subiectiv", în artă se cere privit sub cel puțin trei aspecte, fiecare din ele constituind o notă inseparabilă din înțelesul său.

În primul rînd e vorba de „subiectivitatea" *rezultată din natura spirituală, reflectorie* a artei în raport cu realitatea. Orice reflectare spirituală, orice formă a conștiinței sociale (religie, filozofie, știință, morală, artă) e subiectivă în raport cu lumea, aparținînd conștiinței umane, subiectului uman. În acest sens larg, arta e, ca și celelalte forme ale conștiinței sociale, o *reflectare subiectivă* a realității obiective, fiind determinată de aceasta din urmă. Sub acest unghi de vedere al reflectării, credem că subiectivul nu poate fi pus ca element egal, ca „o jumătate a întregului", alături și în unitate dialectică cu obiectul, asemenea unor categorii corelative. Pentru marxism realitatea obiectivă este primordială, conștiința, subiectul fiind factorul secund. Raportul dintre ele în artă devine problemă centrală pentru estetică numai în sensul materialist, al reflectării

obiectului în subiect, așa cum arată și W. Heise în critica adusă lui Besenbruch anul trecut [1].

În al doilea rînd, spre deosebire de caracterul subiectivității în știință de pildă, prin „elementul subiectiv" în artă se înțelege *prezența și participarea emoțională, afectivă*, a subiectului uman individual (artist, spectator), participare strîns legată de acțiunea și practica vieții umane, de *atitudinea* socială a artistului sau spectatorului. După cum arată Redeker, Marx acordă artei un caracter „practic-spiritual", propriu și religiei și, într-un fel, moralei. Acest caracter implică, participarea activă și afectivă a subiectului uman. Dar subiectivitatea afectivă, deși întotdeauna personală și *actuală* în manifestare, este condiționată *social-istoric* în conținutul ei de modul de viață al oamenilor. Prezența subiectivității emoționale și prin ea, a atitudinii în artă, explică de ce reflectarea artistică este întotdeauna o viziune originală, personală asupra lumii, devenind însă reprezentativă pentru un anumit grup social, pentru sentimentele și atitudinea unei epoci sau clase sociale ; prezența subiectivității afective mai explică apoi și modificările survenite în reflectarea artistică a realității în funcție de conținutul afectiv, de scopurile și idealurile artistului ca exponent al complexului de valori proprii unei clase sociale. Grație subiectivității afective, atitudinii „practic spirituale", artistul nu receptează pasiv, fotografic, realitatea, ci afirmă teleologic anumite imagini și sensuri ale ei, negînd altele.

În al treilea rînd, „elementul subiectiv" în artă dezvăluie și un *aspect specific* prin care se delimitează de alte forme ale subiectivității conștiinței (știință, morală, religie) și devine *reflectare estetică* a realității. Acest aspect se referă la modul specific de structurare și exprimare a conținutului subiectiv (gnoseologic, emoțional, imagistic) al reflectării. Horst Redeker deduce „funcția estetică" a artei din simpla prezență în creație și receptare a „elementului subiectiv", considerat ca fiind prin sine generator de virtuți estetice. Părerea noastră e că simpla manifestare a subiectivului în artă nu conferă implicit operei virtuți estetice. Elementul subiectiv poate intra, și intră adesea, în lucrările științifice etc., fără ca prin aceasta ele să devină opere de artă. Experiența și psihologia creației arată că, pentru a deveni estetic, conținutul subiectiv al reflectării realității (idei, sentimente, imagini) trebuie să fie structurat și exprimat în conformitate cu legile frumosului, cu modalitatea specifică artei. Numai astfel elementele de cunoaștere, etice, politice, ale reflectării realității — subiective și ele — pot deveni *valori estetice*, cu funcții de cunoaștere, etice, politice etc. Arta are specific estetic însă îndeplinește funcții spirituale multiple, prin natura elementelor din conținut. Pentru a deveni valori artistice, elementele de cunoaștere, etice sau politice, trebuie să fie transformate de artist în *idei artistice* (poetice plastice, muzicale, dramatice etc.).

Realismul socialist cere artiștilor ca valorile proprii clasei muncitoare și omului nou (ideile, sentimentele, atitudinile, idealurile proprii comunismului) să fie exprimate și afirmate estetic, adică în acea formă de reflectare a conștiinței prin care aceste valori să capete viabilitate și eficiență cît mai profundă în viața poporului. De aceea și îndrumările partidului formulează întotdeauna atît cerința participării subiective, emoționale, a creatorului la ideile și lupta poporului, cît și cerința *exprimării estetice* a acestei participări în operele de artă.

Delimitarea și interpretarea materialistă a elementului subiectiv în artă sînt obligatorii pentru cercetătorul marxist, căci numai astfel poziția marxistă se diferențiază de concepțiile nemarxiste asupra elementului subiectiv în artă. Tratarea dialectică a relației subiect-obiect trebuie mereu întărită prin fundamentarea ei materialistă. Estetica idealismului clasic german, în frunte cu Hegel, precum și școala „intropatiei" estetice, acordaseră un loc deosebit raportului și

[1] Vezi *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, nr. 1/1957.

unității dintre subiectiv și obiectiv în artă. Schopenhauer formula chiar în chip expres, ca o condiție obligatorie, legătura inseparabilă a celor două elemente în artă, fără a părăsi totuși poziția sa idealistă fundamentală. Marxismul se diferențiază de idealism în această problemă tocmai prin interpretarea materialistă a subiectivității, prin considerarea ei ca element condiționat de obiectivitate. Prin aceasta însă, importanța și rolul subiectivului în artă nu apar de loc diminuate.

Privind problema numai sub raportul unității și relației subiectiv-obiectiv și subliniind, cum face Redeker, importanța elementului subiectiv, fără a-i circumscrie riguros sensul materialist, se lasă deschise portițe de contact cu idealismul, pe care dușmanii marxismului le pot folosi pentru infiltrarea ideologiei lor.

M. C.

NOTE DE LECTURĂ

RADOSLAV ZAREV, *Rolul științei în dezvoltarea forțelor de producție* *

Experiența construirii socialismului în U.R.S.S. și țările democrat-populare — arată autorul — a confirmat adevărul că știința și socialismul sînt strîns legate între ele. „Construirea socialismului e de neconceput fără aplicarea largă a cuceririlor științei; ... în socialism știința e o armă puternică în mîna omului, cu ajutorul căreia acesta explică și realizează transformarea revoluționară a lumii" (p. 37). Subliniind și ilustrînd cu date concrete din dezvoltarea R. P. Bulgaria pe calea socialismului acest adevăr autorul Radoslav Zarev, studiază relațiile dintre știință și viața materială a oamenilor, analizează specificul acestui raport în diferitele epoci istorice, corespunzătoare diferitelor tipuri de relații de producție.

Demascînd încercările filozofilor idealiști (J. Dewey, B. Russell, Edington ș.a.) de a prezenta știința ca ruptă de practică, de existența socială, ca produs al rațiunii pure, al „revelației divine", autorul arată că știința, ca formă a conștiinței sociale, este determinată de activitatea de producție care servește drept *bază, factor determinant, scop* și *criteriu* al cunoașterii științifice.

Domeniul activității științifice cel mai apropiat de baza economică este domeniul științelor tehnice și despre natură. Prin intermediul relațiilor economice (care „în fiecare epocă exercită o influență directă asupra științelor naturii", p. 39) se manifestă rolul de stimulent hotărîtor pe care forțele de producție îl joacă în raport cu știința. Dar nu în orice condiții istorice știința găsește sprijin în baza economică ci numai atunci cînd relațiile de producție, fiind în concordanță cu ele, reprezintă un stimul al dezvoltării forțelor de producție. Factorul economic, deși este principalul stimulent în dezvoltarea științei nu este totuși singurul. În acest sens mai acționează și alți factori ca: legitatea proprie, internă, logica internă a științei, lupta dintre vechi și nou, dintre concepțiile juste și cele greșite etc. Știința, prin urmare, se bucură de o relativă independență, exercită influență, la rîndul ei, asupra producției; a nega acest lucru înseamnă a aluneca pe pozițiile empirismului vulgar, care este la fel de dăunător ca și teoretizarea sterilă, sau falsa teorie a „ideilor pure".

În ce constă funcția socială a științei, care este rolul ei în viața materială a oamenilor? Funcția socială a științei arată autorul, constă în aceea că folosind cunoștințele științifice, oamenii pot organiza în mod just și adecvat procesul de producție, acțiunile în vederea folosirii cît mai bine a naturii pentru obținerea celor necesare traiului omenesc. Procesul de producție nu se rezumă la procesul muncii fizice, el este în primul rînd un proces de cunoaștere, direct legat de activitatea științifică, proces care asigură „schimbul de substanțe" între om și natură (p. 41). În consecință, dezvoltarea științei influențează gradul de supunere și folosire a naturii în scopul producerii de bunuri materiale; aceasta se mani-

* În *Filosofska Mîsl* (R. P. Bulgaria), nr. 6/1957.

festă în primul rînd în domeniul dezvoltării tehnicii de producție. Dar în studierea relațiilor dintre știință și tehnică nu trebuie să ne mărginim la rolul pe care îl joacă știința în dezvoltarea tehnicii (în această greșeală au căzut „socialiștii" de tipul lui K. Kautsky, J. Moch etc.).

Nu influența științei asupra tehnicii e factorul hotărîtor ci invers, nevoile tehnicii împing înainte știința, așa cum nu ar fi în stare să o facă zeci de universități (citat după F. Engels, *Scrisoarea către Starkenburg*, 25.I. 1894). În continuare, autorul analizează perspectivele pe care le oferă științei orînduirea socialistă și situația științei în capitalism. Concluzia autorului subliniază victoriile științei din lagărul socialist care și-a cucerit întîietatea față de capitalism într-o serie de domenii importante, fapt care confirmă teza marxistă asupra rolului determinant pe care-l joacă tipul relațiilor de producție și orînduirea de stat în dezvoltarea științei.

R. Zarev face o analiză amănunțită asupra rolului pe care-l joacă unele științe (matematica, fizica, chimia etc.) în dezvoltarea procesului de producție, a tehnicii, în U.R.S.S. și țările democrat-populare, și o amplă analiză a avîntului tehnico-științific din R. P. Bulgaria.

Considerăm necesar să subliniem ca o lipsă serioasă a articolului poziția autorului față de științele sociale, a căror importanță este expediată într-un singur aliniat (p. 55), sub formă de enunțuri, cu totul neanalizate și neilustrate.

Articolul lui Radoslav Zarev ridică probleme interesante și actuale; el suscită atenția cititorului și dă o perspectivă clară asupra rolului științei în cadrul procesului complex de construire a socialismului.

A. Tache

★

Formalismul artei moderniste

Revue Internationale de Philosophie, fascicula 1/1958 (nr. 43) este închinată problemei *clasicismului*. Colaboratori din țări diferite (Belgia, Franța, Suedia, Anglia, Polonia) se ocupă în articole de sinteză de cîte o problemă ridicată de înțelegerea actuală a clasicismului. Interesant ni s-a părut în acest număr, prin opiniile și atitudinea autorului, articolul semnat de Marcel Reymond despre *Spiritul clasic și spiritul primitivist*, însumînd unele concluzii pe marginea studiilor speciale ale profesorului de istoria artelor la Universitatea din Geneva, Waldemar Deonna (*L'histoire de l'art comme expression de deux conceptions opposées: primitivisme et classicisme*, etc.). Din părerile și atitudinea lui M. Reymond reies nemulțumirea și condamnarea față de „primitivismul" artei moderniste apusene, de formalismul gol și anarhic, antirealist, al muzicii, picturii, poeziei, promovate de artiștii burghezi contemporani. „Eliminarea sensului din poezie, a temei și melodiei din muzică, a obiectului din pictură și sculptură — scrie cu regret M. Reymond — înseamnă a ajunge la un formalism atent doar la problemele de tehnică ... Formalismul actual nu duce oare la o eliminare a artei? Nu se poate ajunge la artă numai prin simpla tehnică (poetică, muzicală, plastică)". Și, mai departe, vizînd „creațiile" și teoriile artei nefigurative, în mare cinste astăzi în expozițiile plastice apusene: „Cît privește arta non-figurativă, ea de asemenea se înrudește cu primitivismul. Poate oare opera de artă exista ca atare — se întreabă Reymond — fără a reprezenta și figura ceva? Poate ea avea expresie dacă nu exprimă ceva, un sens? Se pare că nu; opera non-figurativă pură, dacă nu este decorativă, este un simplu exercițiu de limbaj plastic, dar nu încă o operă de artă semnificativă" (p. 42).

Fără a fi de loc situat pe poziții estetice marxiste (dimpotrivă, el se dovedește adept al concepției idealiste prin soluțiile preconizate), Marcel Reymond constată și mărturisește adevărul că decadentismul burghez contemporan în artă e lipsit de temei pe plan teoretic, iar din punct de vedere artistic înseamnă o îndepărtare de artă, o eliminare a ceea ce constituie esențialul în artă: conținutul, sensul, semnificația umană. Arta abstractă, non-figurativă, i se pare lipsită de „semnificație" umană. Reproșînd abstractismului lipsa de

realism, Reymond aminteşte cunoscuta idee a lui Goethe din sonetul „Natur und Kunst", arătînd că creaţia artistică nu se opune naturii şi că arta n-ar avea decît de cîştigat prin apropierea de natură. Marcel Reymond — ca gînditor burghez — nu poate accepta nici realismul socialist, care ar fi după el, „urmărit de obsesia ideologică"; de aceea revine la idei şi soluţii care şi-au avut cîndva o funcţie determinată în istoria artei, dar care astăzi, în condiţiile istorice contemporane, rămîn fără sens şi fără urmări. Nemulţumit de arta burgheză, respingînd realismul socialist, Marcel Reymond dezvăluie, prin poziţia sa, dilema în care se zbat acei gînditori contemporani în domeniul esteticii şi filozofiei care nu au reuşit încă să pătrundă pînă la adevărurile descoperite de marxism-leninism.

C. M.

★

O încercare de reînviere a idealismului crocean

Revista italiană *Filozofia* cuprinde în fascicula III 1958 un articol semnat de Augusto Guzzo, directorul revistei, sub titlul *Notificaţie şi expresie*. Autorul discută, pe linia filozofiei limbii, promovată de Croce în Italia, raportul dintre „notificaţie" („intenţia practică de comunicare") şi „expresie" („intenţia teoretică de a da formă gîndului, simţirii sau voinţei"). Deşi admite că cele două laturi ale limbii nu pot fi disjunse, Guzzo face o serie de precizări asupra relaţiei lor care îl depărtează de poziţia croceană în problemă, nu însă şi de idealismul lui Croce. Diferenţiindu-se de unii critici stilistici care admit o formă de exprimare comunicativă, notificatoare, şi una expresivă, stilistică, autorul susţine că „limba nu poate să fie simplă comunicare fără expresivitate". Trebuie însă deosebită expresivitatea poetică virtuală a limbii de poezia poeţilor, realizată ca poezie. Din expresivitatea nativă a unei limbi — consideră Guzzo — se desprinde poezia care transfigurează semnificaţiile uzuale, curente ale cuvintelor, creînd o realitate poetică nouă. Vorbind de modul cum poezia foloseşte cuvintele, autorul face unele afirmaţii care trădează eroarea punctului său de vedere idealist asupra limbii şi poeziei. Anume, el susţine că dacă un poet ar cunoaşte la fel de bine două limbi naţionale, de pildă italiana şi engleza, ar fi nevoit să exprime aceeaşi poezie atît de diferit în fiecare limbă, încît ar ajunge „s-o simtă, s-o gîndească şi s-o spună" cu totul altfel de cum ar face-o în unul din cazuri. Limba unui popor ar condiţiona, după autor „modul de a vedea şi interpreta raporturile" făcîndu-l pe poet întru totul dependent de spiritul şi condiţiile particulare ale ei.

Părerea enunţată aici de Guzzo arată limpede cît de eronată e concepţia ce stă la baza consideraţiilor sale. Limba naţională nu mai apare ca un mijloc şi instrument concret-istoric de comunicare între oameni, de exprimare a gîndirii şi simţirii lor, ci ca o condiţie a acestora. Gîndirea şi simţirea, modul de a vedea şi interpreta nu mai sînt o funcţie a creierului şi afectivităţii poetului, ci a limbii concepută ca fapt primordial, ca „logică în acţiune" etc. Eroarea fundamentală a lui Croce că totul e dat „în expresie", „în actul" vorbirii, a moştenit-o şi autorul articolului „Notificaţie şi expresie". Această eroare îl duce atît de departe, încît afirmă ideea stranie că pînă şi alte forme ale artei ca pictura, sculptura, muzica etc., ar depinde tot de limbă, „ar presupune limba într-un chip indirect".

Articolul şi consideraţiile lui Augusto Guzzo fac încă o dovadă că pe temeiul concepţiilor idealiste în estetică nu pot apare decît erori şi concluzii denaturante asupra artei şi fenomenului estetic.

M. C.

BULETIN BIBLIOGRAFIC

ARBOUSSE-BASTIDE, P., *La doctrine de l'éducation universelle dans la philosophie d'Auguste Comte comme principe d'unité systématique et fondement de l'organisation spirituelle du monde.* Paris, P.U.F, 1957, 2, vol. XX + 734 p.

BACHELARD, Suzanne. *Edmond Husserl. Logique formelle et logique transcendantale.* Première partie. Thèse, Paris, Rivière, 1957, 447 p. Bachelard, Suzanne : *La logique de Husserl*, Seconde partie. Thèse, Paris, P.U.F., 316 p.

DESCARTES, Medytacje, Państwowe wydawnistwo naukowe, Varşovia, 1958, 2 vol., 455 + 333 p.

DUMERY, H., *Critique et religion*, Thèse, Paris, Sedes, 1957, 358 p.

GARAUDY, R., *Humanisme marxiste.* Cinq essais polémiques. Paris, Editions Sociales, 1957, 315 p.

KAULBACH, F., *Philosophische Grundlegung zu einer wissenschaftlichen Symbolik*, Meisenheim a. Glan, Haim, 1954, 201 p.

Из истории философии, Академия общественных наук при ЦК КПСС Moscova, 1957, 308 p.

Ленин о социалистической собственности, Изд. полит. литературы, Moscova, 1958, 336 p.

LUKASIEWICZ, Ian, *Elementy logiki matematycznej*, Państwowe wydawnistwo naukowe, Varşovia, 1958 (Ediţia II), 99 p.

Материалы Всесоюзного совещания заведующих кафедрами общественных наук, Госполитиздат, Moscova 1958, 509 p.

MOLES A., *La création scientifique*, Genève, Eister, 1956, 237 p.

Некоторые философские вопросы естествознания Изд. Академии Наук СССР Moscova 1957, 415 p.

Oktoberrevolution und Philosophie, VEB, Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin, 1958, 263 p.

ОЩАВКОВ Н — Историческая материализъм и социологията, Изд. на БАН, Sofia, 1958.

ПОПОВ, П. С., Суждение, Изд. Моск. университета, Moscova, 1957, 48 p.

РОДД, В. М, Общественный труд при социализме, Изд. Ленинградского университета 1958, 67 p.

Расовая проблема и общество, Изд. иностранной литературы, Moscova, 1957, 315 p.

Sesja naukowa poswiecona „Zeszytom filozoficznym" W. I. Lenina, Wydaunistwo Polskiej Akademii nauk, Varşovia, 1956, 279 p.

ТАВАНЕЦ, Вопросы теории суждения, Изд. Академии наук СССР Moscova, 1955, 193 p.

VAN der MEULEN, I. *Heidegger und Hegel oder Widerstreit und Widerspruch.* Aufl. Meisensheim Glan, Haim, 1954, 216 p.

ZETKIN, Clara, *Erinnerungen an Lenin*, Berlin, Dietz, 1957, 115 p.

DIN SUMARELE REVISTELOR STRĂINE PRIMITE LA REDACȚIE

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ

№ 3/1958

ПЕРЕДОВАЯ — Творческое решение задач коммунистического строительства.
Editorial — Rezolvarea creatoare a sarcinilor construirii comunismului.

К 140-летию со дня рождения К. Маркса
140 de ani de la nașterea lui Marx

Б. А. Грушин — Маркс и современные методы исторического исследования.
B. A. Gruşin — Marx şi metodele actuale de cercetare a istoriei.

Г. М. Фридлендер (Ленинград) — Проблемы реализма в трудах К. Маркса и Ф. Энгельса.
G. M. Fridlender — Leningrad — Problemele realismului în lucrările lui K. Marx şi F. Engels.

Т. И. ОЙЗЕРМАН — Фальсификация философского учения Маркса с позиций иррационализма.
T. I. Oizerman — Falsificarea învățăturii filozofice a lui Marx de pe pozițiile iraționalismului.

А. Ф. Бегиашвили — Карл Поппер — „критик" Маркса.
A. F. Beghiaşvili — Karl Popper — criticul lui Marx.

А. Н. Маслин — О некоторых вопросах создания советской социалистической культуры и ее особенностях.
A. N. Maslin — Despre unele probleme ale creării culturii sovietice socialiste şi particularitățile ei.

Э. Б. Шур — Учение о понятии в формальной и диалектической логике.
E. B. Şur — Învățătura despre noțiune în logica formală şi dialectică.

Академик К. И. Гулиан (Румыния) — О диалектике в творчестве Гете.
Acad. C. I. Gulian (Romînia) — Dialectica în creația lui Goethe.

Ц. Михалова (Чехословакия) — Критические замечания о „философии" психоанализа.
T. Mihalova (Cehoslovacia) — Observații critice la „filozofia" psihanalizei.

И. М. Кичанова — Философия Фомы Аквинского.
I. M. Kiceanova — Filozofia lui Thomas D'Aquino.

Е. Д. Модржинская — Защита капитализма под флагом социализма.
E. D. Modrîjinscaia — Apărarea capitalismului sub steagul socialismului.

Дискуссии и обсуждения

Discuții și dezbateri

А. С. Мамзин (Ленинград) — К вопросу о взаимосвязи содержания и формы в „элементарных" живых телах.
A. S. Mamzin (Leningrad) — Despre problema interdependenței dintre conținut și formă în corpurile vii „elementare".

Научные сообщения и публикации

Comunicări științifice și publicații

Материалы Института марксизма-ленинизма при ЦК КПСС. Письма И. Дицгена к К. Марксу и Ф. Энгельсу.
Materiale ale Institutului de Marxism-Leninism de pe lîngă C.C. al P.C.U.S. Scrisorile lui I. Dietzgen către K. Marx și Fr. Engels.

№ 4/1958

Член-корр. АН СССР П. Н. Федосеев — Проблема мирного сосуществования в социологических исследованиях и в преподавании социологии.
Membru cor. al Acad. de St. al U.R.S.S. P. N. Fedoseev — Problema coexistenței pașnice în cercetările sociologice și în predarea sociologiei.

Е. Г. Панфилов — Марксизм-ленинизм о демократическом и справедливом мире.
E. G. Panfilov — Marxism-leninismul despre o lume democrată și dreaptă.

П. В. Волобуев — Вопросы диалектики в работах В. И. Ленина о Великой Октябрьской социалистической революции.
P. V. Volobuev — Problemele dialecticii în lucrările lui V. I. Lenin despre Marea Revoluție Socialistă din Octombrie.

Ю. А. Красин (Ленинград) — В. И. Ленин о революционной ситуации.
I. A. Krasin (Leningrad) — V. I. Lenin despre situația revoluționară.

С. Ф. Ефимов (Орел) — О логической структуре ленинской работы „Империализм, как высшая стадия капитализма".
S. F. Efimov (Orel) — Despre structura logică a lucrării lui Lenin „Imperialismul, stadiul cel mai înalt al capitalismului".

М. И. Сидоров — В. И. Ленин о материалистической традиции в русской общественной мысли.
M. I. Sidorov — V. I. Lenin despre tradiția materialistă în gîndirea socială rusă.

О. В. Лапшин (Иркутск) — Материалистическая теория отражения и учение о развитии живой материи.
O. V. Lapșin (Irkutsc) — Teoria materialistă a reflectării și învățătura despre dezvoltarea materiei vii.

А. С. Арсеньев — О принципе соответствия в современнной физике.
A. S. Arseniev — Despre principiul corespondenței în fizica modernă.

Академик Лайош Яноши (Венгрия) — Значение философии для физических исследований.
Acad. Lajos Janossy (Ungaria) — Importanța filozofiei pentru cercetările de fizică.

В. В. Кешелава (Тбилиси) — Критика К. Марксом гегелевского метода спекулятивной конструкции.
V. V. Keşelava (Tbilisi) — Critica de către K. Marx a metodei hegeliene a construcției speculative.

Мирча Иоанид (Румыния) — Василе Конта — представитель материализма XIX века.
Mircea Ioanid (Romînia) — Vasile Conta — reprezentant al materialismului din secolul al XIX-lea.

Научные сообщения и публикации

Comunicări științifice și publicații

В. А. Демичев (Ленинград) — Я. П. Козельский о предмете философии и классификации наук.
V. A. Demicev (Leningrad) — I. P. Cozelschi despre obiectul filozofiei și clasificarea științelor.

Член-корр. АН СССР Е. К. Федоров — Воздействие человека на метеорологические процессы.
Membru coresp. al Acad. de St. din U.R.S.S. — E. K. Fedorov — Acțiunea omului asupra proceselor meteorologice.

№ 5/1958

Г. М. Гак — Марксистско-ленинская теория революции и современное историческое развитие.
G. M. Gak — Teoria marxist-leninistă a revoluției și dezvoltarea istorică contemporană.

Э. Ю. Соловьев — К. Маркс о враждебности капитализма искусству.
E. I. Soloviev — K. Marx despre ostilitatea capitalismului față de artă.

Г. Л. Смирнов — Разделение труда и обмен деятельностью в системе производственных отношений.
G. L. Smirnov — Diviziunea muncii și schimbul de activitate în sistemul relațiilor de producție.

К. Т. Кузнецов — Докторская диссертация Карла Маркса.
K. T. Kuznețov — Disertația de doctorat a lui K. Marx.

Д. П. Горский — О способах обобщения.
D. P. Gorski — Despre metodele de generalizare.

А. Я. Боярский — О так называемой „социальной мобильности".
A. I. Boiarscki — Despre așa numita „mobilitate socială".

Научные сообщения и публикации

Comunicări științifice și publicații

Д. Д. Иваненко — Развитие физики элементарных частиц.
D. D. Ivanenco — Dezvoltarea fizicii particolelor elementare.

И. В. Кузнецов — Макс Планк и его борьба за научное мировоззрение в естествознании.

I. V. Kuznețov — Max Planck și lupta sa pentru o concepție științifică în științele naturii.

М. Планк — Смысл и границы точной науки.
M. Planck — Sensul și limitele științei exacte.

Н. С. Гордиенко (Ленинград) — Лекции А. И. Галича по логике, метафизике и нравоучительной философии.
N. S. Gordienco (Leningrad) — Lecțiile lui A. I. Galici de logică, metafizică și filozofie moralizatoare.

Дискуссии и обсуждения

Discuții și dezbateri

Г. Е. Глезерман — К вопросу о понятии „общественное бытие".
G. E. Glezerman — Despre problema noțiunii de „existență socială".

Академик С. Л. Соболев, А. А. Ляпунов — Кибернетика и естествознание.
Acad. S. L. Sobolev, A. A. Leapunov — Chibernetica și științele naturii.

Э. А. Араб-Оглы — Социология и кибернетика.
E. A. Arab-Oglî — Sociologia și chibernetica.

А. И. Вербин, В. Ж. Келле, М. Я. Ковальзон — Исторический материализм и социология.

A. I. Verbin, V. I. Kelle, M. I. Kovalzon — Materialismul istoric și sociologia.

№ 6/1958

А. П. Бутенко — „Национальный коммунизм" — идеологическое оружие буржуазии.
A. P. Butenko — „Comunismul național" — arma ideologică a burgheziei.

Ян Хин-шун — Об идеологической борьбе в Китайской Народной Республике.
Ian-Hin-Șun — Lupta ideologică din Republica Populară Chineză.

П. П. Черкашин — О социальных корнях религии.
P. P. Cercașin — Despre rădăcinile sociale ale religiei.

Ю. А. Урманцев, Ю. П. Трусов — О специфике пространственных форм и отношений в живой природе.
I. A. Urmanțev, I. P. Trusov — Despre specificul formelor și relațiilor spațiale în natura vie.

Г. П. Шедровицкий — О некоторых моментах в развитии понятий.
G. P. Sedroviţchi — Despre unele momente în dezvoltarea noțiunilor.

Н. П. Аникеев — Проблема личности в философии Икбала.
N. P. Anicheev — Problema personalității în filozofia lui Ikbal.

П. Г. Шад — Закария Рази — иранский материалист и атеист раннего средневековья.
P. G. Șad — Zaharia Razi — Materialist și ateist iranian din evul mediu timpuriu.

С. Н. Григорян — К вопросу о происхождении и философских основах калама.
S. N. Grigorian — Problema originii și bazele filozofice ale lui „Kalama".

З. И. Левин — К характеристике арабского просвещения XIX века.
Z. I. Levin — Despre caracterizarea iluminismului arab din secolul al XIX-lea.

В. М. Турок — Отречение от научного социализма.
V. M. Turok — Renegarea socialismului științific.

Дискуссии и обсуждения
Discuții și dezbateri

Г. Я. Мякишев — Соотношение между динамическими и статистическими закономерностями и квантовая механика.
G. I. Meachișev — Raportul dintre legile dinamice și statistice și mecanica cuantică.

М. А. Ольшанский — Шаг на месте.
M. A. Olșanschi — Pasul pe loc.

Н. Н. Жуков-Вережников, А. П. Пехов — Генетика микроорганизмов и современные взгляды на сущность наследственности.
N. N. Jucov-Verejnicov, A. P. Pehov — Genetica microorganismelor și concepțiile actuale asupra esenței eredității.

№ 7/1958

М. Д. Каммари—Ревизионистский миф об „освобождении" науки от идеологии.
M. D. Kamari — Mitul revizionist al eliberării științei de ideologie.

А. Ф. Окулов — Борьба В. И. Ленина против ревизионизма, за чистоту марксистской теории.
A. F. Oculov — Lupta lui V. I. Lenin împotriva revizionismului, pentru puritatea teoriei marxiste.

Д. И. Чесноков — О функциях советского социалистического государства.
D. I. Kesnocov — Despre funcțiile statului socialist sovietic.

Д. М. Землянова — Дискуссия об абсолютном искусстве на страницах прогрессивной печати США.
D. M. Zemleanova — Discuții cu privire la arta absolută pe paginile presei progresiste din S.U.A.

Сидней Финкельстайн (США) — Художник и его мир.
Sidney Finkelstein (S.U.A.) — Artistul și lumea sa.

Кэндзюро Янагида (Япония) — Японская философия сегодня.
Kendziuro Ianaghida (Japonia) — Filozofia japoneză de astăzi.

Научные сообщения и публикации
Comunicări științifice și publicații

А. П. Белик — К вопросу о влиянии творчества Н. Г. Чернышевского на формирование революционных взглядов В. И. Ленина.
A. P. Belic — Problema influenței creației lui N. G. Cernișevschi asupra formării concepțiilor revoluționare ale lui V. I. Lenin.

М. Г. Ярошевский (г. Куляб) — Н. Г. Чернышевский и И. М. Сеченов.
M. G. Iaroșevschi (or. Culiab) — N. G. Cernișevschi și I. M. Secenov.

В. М. Клочков (г. Куйбышев) — Н. Г. Чернышевский о народах Востока.
V. M. Clocicov (or. Kuibișev) — N. G. Cernișevschi despre popoarele din Orient.

Дискуссии и обсуждения
Discuții și dezbateri

П. В. Копнин — Диалектика и противоречия в мышлении.
P. V. Kopnin — Dialectica și contradicțiile în gîndire.

С. П. Лебедев — К вопросу о содержании закона отрицания отрицания.
S. P. Lebedev — Problema conținutului legii negării negației.

В. В. Дмитриев — Возврат якобы к старому — существенная черта закона отрицания отрицания.
V. V. Dimitriev — Așa zisa întoarcere la vechi — trăsătura esențială a legii negării negației.

Д. Ф. Петров (г. Новосибирск) — О некоторых философских вопросах учения о материальных основах наследственности.
D. F. Petrov (or. Novosibirsc) — Unele probleme filozofice ale învățăturii despre bazele materiale ale eredității.

Член-корр. АН СССР Г. В. Никольский — О некоторых общих вопросах современной биологии.
Membru-corespondent al Acad. de Științe al U.R.S.S. — G. V. Nicolschi — Despre unele probleme generale ale biologiei contemporane.

ФИЛОСОФСКА МИСЪЛ

Filosofska Misel

№ 1/1958

Чл.-корр. Ас. Киселинчев, Ж. Ошавков — Философско-научното и обществено-политическото дело на академик Сава Гановски.
Activitatea științifico-filozofică și social-politică a academicianului Sava Ganovschi.

По Цин — По някои въпроси за „грешките".
Unele probleme cu privire la „greșeli".

Н. Ястребова — Към въпроса за подсъзнателното и художественото творчество.
Despre problema subconștientului și creației artistice.

В. Ангелов — Естетическите възгледи на д-р Кръстю Кръстев.
Concepțiile estetice ale dr. Crsto Crstev.

Т. Ташев — За мисленето на глухонемите.
Despre gîndirea surdomuților.

В. Карачивиев — Димитър Благоев — първият знаменосец на марксизма и на работническото движение в България.
Dimitr Blagoev — Primul port-drapel al marxismului și al mișcării muncitorești din Bulgaria.

Лекции и консултации

Lecții și consultații

Л. В. Воробьов — Законът за отрицание на отрицанието.
Legea negării negației.

Дискусии и обсъждания

Исак Паси — Изкуство като надстройка
Arta ca suprastructură.

№ 2/1958

Уводна — Българската философска и частнонаучна мисъл пред нови задачи и нов подем.
Gîndirea filozofică și științifică bulgară în fața unor noi probleme și a unui nou avînt.
* * * — Съвременният ревизионизъм — проява на буржоазната идеология в работническото движение.

Revizionismul contemporan — manifestarea ideologiei burgheze în mișcarea muncitorească.

Александър Т. Попов — За характера и предмета на историческия материализъм.
Despre caracterul și obiectul materialismului istoric.

Акад. Л. Васильев — Към въпроса за външните функции на социалистическа държава.
Despre problema funcțiilor externe ale statului socialist.

Борис П. Петков — Религията като форма на общественното съзнание.
Religia ca formă a conștiinței sociale.

Владимир Цонев — Необходимост и случайност в живота на растенията и растителните съобщества.
Necesitatea și întîmplarea în viața plantelor și a familiilor de plante.

Георги Братоев — Върху интерпретацията на квантовата механика.
Asupra interpretării mecanicii cuantice.

DEUTSCHE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE

Nr. 2/1958

Matthäus Klein, Karl Marx als Humanist, Denker und Revolutionär (Karl Marx ca umanist, gînditor și revoluționar).

Hans Reinhold, Die Grosse Sozialistische Oktoberrevolution und das Problem der friedlichen Koexistenz, (Marea Revoluție socialistă din Octombrie și problema coexistenței pașnice).

Hans Klotz, Über den Gegenstand der marxistischen Philosophie (Despre obiectul filozofiei marxiste).

Elemér Balogh, Zur Kritik des Irrationalismus. Eine Ausseinandersetzung mit Georg Lukács (Teil II) (Asupra criticii iraționalismului. Polemică cu G. Lukács (partea a II-a).

T. I. Oisermann, W. I. Lenin über die Dialektik Hegels. (V. I. Lenin despre dialectica lui Hegel).

Hans Georg Kirchner, Joseph Dietzgen. Zum 70. Todestag des deutschen Arbeiterphilosophen (Iosif Dietzgen. La a 70-a aniversare de la moartea filozofului muncitor german).

Heinrich Vogel, Das Vermächtnis Max Plancks. Gedanken zu seinem 100. Geburtstag (Moștenirea lui Max Planck. Considerațiuni asupra celei de a 100-a aniversare de la nașterea lui).

Nr. 3/1958

Georg Mende, Karl Marx — Schöpfer der kommunistichen Weltanschauung (Karl Marx — creator al concepției comuniste despre lume).

Herman Ley, Oktoberrevolution und Wissenschaft (Revoluția din Octombrie și știința).

M. T. Iowtschuk, Einige methodologische Fragen der Philosophie (Unele probleme metodologice ale filozofiei).

Gerhard Harig, Über die Entstehung der klassischen Naturwissenschaften in Europa (Despre apariția științelor clasice ale naturii în Europa).

FILOSOFICKÝ CASOPIS

Nr. 6/1957

R. K a l i v o d a — Vytvoreni revolucni ideologie selsko-plebejskeho Tabora (Apariția ideologiei revoluționare a lui Tabor țărănesc-plebeian).

Diskuse:

P. M a t e r n a — Jeste k paradoxum, logice a dialektice (Încă o dată despre paradoxele, logica și dialectica).

I. V i n ă r — Kriticke zhodnoceni z nespravne posice (Valorificare critică de pe poziții nejuste).

M. R o s e n b a u m — K povaze normativnich vet (Despre natura judecăților normative).

Nr. 1/1958

T. S y l l a b a — Na okraj Masarykova „Ruska a Evropy" (Pe marginea operei lui Masaryk „Rusia și Europa").

I. C e r n y — Iiri Prochazka a jeho zakon prirodni polarity (I. Prochazka și legea sa despre polaritatea naturală).

Diskuse:

I. M u z i k — K diskusi o programu vedecke analysy spolecenskeho jednani (Cu privire la discuția despre programul analizei științifice a relațiilor sociale).

I. V i n ă r — Prispevek k diskusi o kategoriich moderni fysiky (Contribuție la discuția despre categoriile fizicii moderne).

E. M e n e r t — K diskusi o otazkach psychiky (Asupra discuției despre problemele psihicului).

D. S l e j s k a — O gnoseologii a zaměrnosti (Gnoseologia și intenționalitatea).

Nr. 2/1958

I. K u d r n a — Hegel a počatky burzoasniko historismu (Hegel și începuturile istorismului burghez).

A. Z i n o v e v — K problemu abstraktniho a konkretniho poznatku (Problema cunoașterii abstracte și concrete).

I. D u b s k y — Hlavni tendence burzoasniho mysleni v obdobe rozmachu prumyslove revoluce (Tendințele principale ale gîndirii burgheze în perioada avîntului revoluției industr.ale).

A. O k u l o v — 40 let sovetske filosofie (40 de ani de filozofie sovietică).

Diskuse:

I. Bartoš — O tzv. zakonu negace negace (Despre așa-numita lege a negării negației).

I. P e s k o v a — Nekolik poznamek k aktualnim problemun filosofie (Cîteva observații asupra problemelor actuale ale filozofiei).

I. H r z a l — K diskusi o predmetu a metode historickeho materialismu (Cu privire la discuția despre obiectul și metoda materialismului istoric).

I. Z u m i r — Theoreticke zaklady Hastinskeho estetiky (Bazele teoretice ale esteticii lui Hastinski).

Nr. 3/1958

K nekterym aktualnim otazkam nasi filosofie (Unele probleme actuale ale filozofiei noastre).

Mikulas Teich — Iak sonvisel vznik vedeckeho poznani se spolecenskym vyvojem v nekterych pokrocilych zemich Evropy v manufakturnim obdobi (Legătura dintre cunoașterea științifică și dezvoltarea socială în unele țări europene înaintate în perioada manufacturii).

E. V. Kasjanova — O charaktern polskeho materialismu z konce 18 a zacatku 19 staleti (Caracterul materialismului polonez de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea).

Diskuse:

Ladislav Tondl — Nekolik uvah nad praci Milana Machovce „O smyslu ildskeho zivota" (Cîteva observații despre lucrarea lui M. Machovec „Sensul vieții umane").

Marie Hulakova — O vztahu materialni a duchovni kultury (Raportul dintre cultura materială și cultura spirituală).

Bretislav Fajkus — K otazke materialni jednoty sveta (Asupra problemei unității materiale a lumii).

STUDIA FILOSOFICZNE

Nr. 3/1957

Henryk Grenienski — 2^{n+1} wartości logicznych cz. II (2^{n+1} valori logice, partea a II-a).

Maria Ossowska — Zagadnienie powszechvie uznanych norm moralnych (Problema normelor morale îndeobște recunoscute).

Czeslaw Znamerowski — Naczelna norma moralna i jej pochodne (Norma morală fundamentală și derivatele ei).

Maria Kokoszynska — Krytyka niektórych pogladow na stosunek logiki do dialektyki (Critica unor păreri asupra raportului dintre logică și dialectică).

Szymon Chodak — Pojecie partii politycznej a ewolucja struktury politycznej kapitalismu (Noțiunea de partid politic și evoluția structurii politice a capitalismului).

Nr. 1 (4) 1958

Tadeusz Kotarbinski — Zasady etyki niezaleznej (Principiile eticii independente).

Ilja Lazari-Pawlowska — Idiograficzna concepcja historii (Concepția idiografică a istoriei).

Ludwik Chmaj — Komeński w walce z karteziamizmem (Komeński în lupta împotriva cartezianismului).

Agnes Heller — Heglowska filozofia dziejów a rosyjscy rewolucyjni demokraci (Filozofia hegeliană a istoriei și revoluționarii democrați ruși).

Helena Eilstein — Laplace, Engels i nasi wspólczesni (Laplace, Engels și contemporanii noștrii).

Jerzy Wiatr — O interpretacji materialismu historycznego (Despre interpretarea materialismului istoric).

LA PENSÉE

Nr. 78/1958

Cogniot, G. — Choses vues à Tachkent (Lucruri văzute la Tachkent).

Claude, G.—L'énergie thermonucléaire. L'énergie de diffusion est-elle domptée? (Energia termonucleară. Energia de difuzie este ea stăpînită?).

Mury, G.— Un panorama de la philosophie. L'Encyclopédie française (Philosophie) II. (O panoramă a filozofiei. Enciclopedia franceză (filozofie) II).

Desanti, I. T. — Gramsci « fonctionnaire de l'humanité » (Gramsci funcționar al omenirii).

Cornu, M. — L'Église et le crime (Biserica și crima).

Discussions :

1. Le problème de la création artistique. Lettre à Roland Desné, par Francis Jourdain (Problema creației artistice. Scrisoare către Roland Desné).

II. Matérialisme dialectique et sciences de la nature. Lettre à Christophe Tzara, par Eugénie Cotton (Materialismul dialectic și științele naturii. Scrisoare lui Eugénie Cotton către Christophe Tzara).

DIALECTICA

Nr. 45/1958

Freudenthal, H. — Ist die mathematische Statistik paradox? (Este oare paradoxală statistica matematică?).

Gonseth, F. — Pour ouvrir la discussion (Pentru a deschide discuția).

Favarger, C. — Vérité scientifique et compréhension du vivant. Réflexions d'un naturaliste (Adevărul științific și înțelegerea viului. Reflexiile unui naturalist).

Russo, F.— Une perspective fondamentale de la théorie de l'information et de l'action technique : la dualité de l'Action Concrète et du Signal (O perspectivă fundamentală a teoriei informației și a acțiunii tehnice : Dualitatea acțiunii concrete și a semnalului).

Nr. 46/1958

Ayer A. I. — Philosophie et langage ordinaire (Filozofia și limbajul obișnuit).

Rey, A. — Les images mentales en psychophysiologie (Imaginile mintale în psihofiziologie).

Husser, F. F. — Zur Genealogie der Zahl (Asupra genealogiei numărului).

Scherrer, W.— Geometrie und Erkenntnistheorie (Geometria și teoria cunoașterii).

FILOZOFIA

Fascicolo III : Lunglio 1958

Augusto Guzzo — Notificazione ed expressione (Notificație și expresie).

F. Barone — Metafisica della mente e analisi del pensiero (Metafizica minții și analiza gîndirii).

V. Mathieu — Teoretica ed etica al culmine della filozofia transcendentale (Teoria și etica punct culminant al filozofiei transcendentale) .

PHILOSOPHY

Nr. 126/1958

M. Lazarowitz — Moore and Philosophical Analysis (Moore și analiza filozofică).

A. Duncan-Jones — Intrinsic Value : Some comments on the work of G. E. Moore (Valoare intrinsecă : Comentarii asupra operii lui G. E. Moore).

C. Smith — Philosophical Survey : Philosophy in France (Mișcarea filozofică : Filozofie în Franța).

REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE

Nr. 43/1958

In Memoriam Arnold Reymond.

W. Tatarkiewicz: Les quatre significations du mot «classique» (Cele patru sensuri ale cuvîntului „clasic").

E. F. Carrit: Classicism.

M. Reymond: Esprit classique et esprit primitiviste (Spiritul clasic și spiritul primitivist).

Ch. Perelman et Mme L. Olbrechts-Tutega — Classicisme et romantisme dans l'argumentation (Clasicismul și romantismul în argumentare).

Lucien Rudrauf: La pensée et le problème des formes d'art (Gîndirea și problema formelor de artă).

THE JOURNAL OF PHILOSOPHY

Nr. 3/1958

M. B. Bakan — On the Subject-Object Relationship (Asupra relației subiect-obiect).

E. Garvin — Emotivism, Expression and Symbolic Meaning. (Emotivism, expresie și sensul simbolic).

G. Ezorsky — Theory of Valuation (Teoria evaluării).

Nr. 4/1958

J. W. Yolton — Philosophical and Scientific Explanation (Explicația filozofică și științifică).

R. Demos — Is Moral Reasoning Deductive? (Este oare deductivă raționarea morală?).

Nr. 5/1958

M. Rieser — Lukacz Critique of German Philosophy (Critica filozofiei germane de către Lukacs).

M. H. Philipson — Some Reflections on Tragedy (Reflecții asupra tragediei).

Nr. 6/1958

B. Mazlish — History and Morality (Istorie și moralitate).

N. Rescher — Reasoned Justification of Moral Judgments (Justificarea rațională a judecăților morale).

ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHISCHE FORSCHUNG

Heft 2 April — Iuni 1958

Karl Lönith — M. Heidegger und F. Rosenzweig, ein Nachtrag zu „Sein und Zeit" (M. Heidegger și F. Rosenzweig, un supliment la „Ființa și Timpul").

Karlo Oedingen — Der Ursprung des europäischen Rationalismus (Originea raționalismului european).

Otto Janssen — Vom Begriff des Seins, seinem Verstehen und Missverstehen (Despre conceptul ființei, înțelegerea și neînțelegerea lui).

BIBLIOTECA
SIBIU

ABONAMENTELE SE FAC LA OFICIILE POŞTALE
PRIN FACTORII POŞTALI ŞI DIFUZORII VOLUNTARI
DIN ÎNTREPRINDERI ŞI INSTITUŢII.

ERATĂ

Pag.	rîndul	în loc de:	se va citi:
8	8 de sus	prin	din
23	18 „ „	*hegeliană*	*filozofiei hegeliene*
24	2 „ „	găsește	își găsește
25	22 „ „	apropiere	apropriere
25	23 „ „	Apropierea	Aproprierea
181	12 „ jos	criticul	„criticul"
185	14 „ sus	eliberării	„eliberării"
190	8 „ „	funcționar	slujitor

C. 1995. — Cercetări filozofice, 5/1958.

Lei 5.—

10

ACADEMIA REPUBLICII POPULARE ROMÎNE
INSTITUTUL DE FILOZOFIE

CERCETĂRI FILOZOFICE

I 7862
Bibl

ANUL V 1958

DIN SUMAR

ROLUL ŞI SARCINILE INTELECTUALITĂŢII NOASTRE ÎN CONSTRUIREA SOCIALISMULUI de Acad. SAVA GANOVSKI

DESPRE OBIECTIVITATEA VALORII ESTETICE de M. BREAZU

ELEMENTE GNOSEOLOGICE ÎN TEORIA ŞTIINŢIFICĂ MODERNĂ A SPAŢIULUI ŞI TIMPULUI de ST. POPESCU

CRITICA TEORIEI NEOPOZITIVISTE A JUDECĂŢILOR de CLARA DAN

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII POPULARE ROMÎNE

CERCETĂRI FILOZOFICE * ANUL V, 6, 1958

EA RPR

64

0 IUL. 2005

I 7862

ACADEMIA REPUBLICII POPULARE ROMÎNE
INSTITUTUL DE FILOZOFIE

UEL 2014

CERCETĂRI FILOZOFICE

U IAȘI 2022

BIBLIOTECA CENTRALĂ
SIBIU

6

ANUL V
1958

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII POPULARE ROMÎNE

2318

1964

„CERCETĂRI FILOZOFICE" REVISTĂ DE FILOZOFIE

APARE DE 6 ORI PE AN

COMITETUL DE REDACȚIE

ACAD. C. I. GULIAN — redactor responsabil; ACAD. A. JOJA; ACAD. M. RALEA; PROF. T. BUGNARIU, membru corespondent al Academiei R.P.R.; D. BĂDĂRĂU; I. BANU; C. BORGEANU; M. BREAZU — redactor responsabil adjunct; N. MELINESCU; D. D. ROȘCA; STANCIU STOIAN; AL. TĂNASE — redactor responsabil adjunct; H. WALD.

REDACȚIA, BUCUREȘTI, B-dul Ilie Pintilie nr. 6, tel. 12.28.16.

ACADEMIA REPUBLICII POPULARE ROMÎNE
INSTITUTUL DE FILOZOFIE

CERCETĂRI FILOZOFICE

Anul V, nr. 6 1958

SUMAR

Pag.

SAVA GANOVSKI (R. P. Bulgaria), Rolul şi sarcinile intelectualităţii noastre în construirea socialismului 7
MARCEL BREAZU, Despre obiectivitatea valorii estetice 29
ST. POPESCU, Elemente gnoseologice în teoria ştiinţifică modernă a spaţiului şi timpului 49
CLARA DAN, Critica teoriei neopozitiviste a judecăţilor 67

COMUNICĂRI

RADU TOMOIAGĂ, Cu privire la ideile social-politice ale lui Alecu Russo 89
OCT. CHEŢAN, Jean Jaurès în lumina actualităţii 99
V. MOGLESCU, Însemnări despre natura comicului 109

DISCUŢII

ION IRIMIE (Cluj), Despre definirea fenomenului reflectării 125

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

Lenin despre mişcarea muncitorească şi comunistă internaţională *(I. Ştefănescu)*; Un tratat marxist de istorie a filozofiei universale *(Aurelian Tache)*; O contribuţie preţioasă la valorificarea moştenirii lui Dimitrie Cantemir *(P. Vaida)*; Sociometria — o tentativă de eludare a legilor dezvoltării sociale *(G. Stoicescu)*; Apologia morţii — reflex teoretic al ideologiei capitalismului muribund *(Ludwig Grünberg)* 131

MIŞCAREA FILOZOFICĂ DE PESTE HOTARE

Probleme filozofice ale ştiinţelor naturii în discuţia filozofilor sovietici *(Ileana Mărculescu)*; Cercetări de logică în U.R.S.S. *(G. Offenberger)*; O nouă revistă sovietică de filozofie *(N. G.)*; Pseudoadevăruri în problema „explicaţiei sociologice" burgheze *(H. Culea)*; Pentru apărarea purităţii principiilor marxism-leninismului *(L. M.)*; Împotriva falsificării idealiste a noţiunilor sociologice *(Andrei Roth)* 165

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

Sărbătorirea Lunii prieteniei romîno-sovietice de către filozofii din ţara noastră *(A.E.)*; Din viaţa ştiinţifică a Institutului de filozofie 189

NOTE

Note de lectură 195
Buletin bibliografic 201
Din sumarele revistelor străine primite la redacţie 203

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII POPULARE ROMÎNE

ACADÉMIE DE LA RÉPUBLIQUE POPULAIRE ROUMAINE
INSTITUT DE PHILOSOPHIE

RECHERCHES DE PHILOSOPHIE

Ve anné, nº 6 1958

SOMMAIRE

Page

SAVA GANOVSKI (R. P. Bulgarie), Le rôle et les tâches des intellectuels bulgares dans l'édification du socialisme 7
MARCEL BREAZU, Du caractère objectif de la valeur estétique . . . 29
ST. POPESCU, Eléments gnoséologiques dans la théorie scientifique moderne de l'espace et du temps 49
CLARA DAN, Critique de la théorie néo-positiviste des jugements . . 67

COMMUNICATIONS

RADU TOMOIAGĂ, A propos des idées sociales et politiques d'Alecu Russo 89
OCT. CHEŢAN, Jean Jaurès, à la lumière de l'actualité 99
V. MOGLESCU, Notes sur la nature du comique 109

DISCUSSIONS

ION IRIMIE (Cluj), La définition du phénomène du reflet 125

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

Lénine, sur le mouvement ouvrier et communiste international *(I. Ştefănescu)* ; Un traité marxiste d'histoire de la philosophie universelle (*Aurelian Tache*) ; Une précieuse contribution à la mise en valeur de l'héritage de Dimitrie Cantémir *(P. Vaida)* ; La sociométrie, une tentative d'éluder les lois du développement social (*G. Stoicescu*) ; L'apologie de la mort, reflet théorique de l'idéologie du capitalisme moribond (*Ludwig Grünberg*) 131

LE MOUVEMENT PHILOSOPHIQUE À L'ÉTRANGER

Problèmes philosophiques des sciences de la nature discutés par les philosophes soviétiques *(Ileana Mărculescu)* ; Recherches de logique en U.R.S.S. *(G. Offenberger)* ; Une nouvelle revue soviétique de philosophie *(N. G.)* ; La pseudo-vérité dans la question de «l'explication sociologique» bourgeoise *(H. Culea)* ; Pour sauvergarder la pureté des principes du marxisme-léninisme *(L. M.)* ; Contre la falsification idéaliste des notions sociologiques (*Andrei Roth*) 165

LA VIE SCIENTIFIQUE

Le mois de l'amitié roumano-soviétique, fêté par les philosophes roumains *(A.E.)* ; La vie scientifique de d'Institut de Philosophie 189

NOTES

Notes de lecture 195
Bulletin bibliographique 201
Extrait des sommaires des revues étrangères reçues à la rédaction . . 203

ÉDITIONS DE L'ACADÉMIE DE LA RÉPUBLIQUE POPULAIRE ROUMAINE

АКАДЕМИЯ РУМЫНСКОЙ НАРОДНОЙ РЕСПУБЛИКИ
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

ФИЛОСОФСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Год издания V, № 6 1958

СОДЕРЖАНИЕ

Стр.

САВА ГАНОВСКИЙ (Н Р Болгария), Роль и задачи болгарской интеллигенции в построении социализма 7
М. БРЯЗУ, Об объективности эстетической ценности 29
С. ПОПЕСКУ, Гносеологические элементы в современной научной теории пространства и времени 49
КЛАРА ДАН, Критика неопозитивистской теории суждений 67

ДОКЛАДЫ

Р. ТОМОЯГА, О социально-политических взглядах Алеку Руссо . . . 89
О. КЕЦАН, Жан Жорес в современном освещении 99
В. МОГЛЕСКУ, О природе комического 109

ДУСКУССИИ

ИОН ИРИМИЕ (Клуж), Об определении явления отражения 125

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Ленин о международном рабочем и коммунистическом движении (*И. Штефэнеску*); Марксистский трактат истории всеобщей философии (*А. Таке*); Значительный вклад в оценку наследства Д. Кантемира (*П. Вайда*); Социометрия — попытка обойти законы развития общества (*Г. Стоическу*); Апология смерти —теоретическое отражение идеологии умирающего капитализма (*Л. Грюнберг*) 131

ФИЛОСОФСКОЕ ДВИЖЕНИЕ ЗА РУБЕЖОМ

Философские проблемы естествознания в дискуссиях советских философов (*Иляна Мэркулеску*); Исследования по логике в СССР (*Г. Оффенбергер*); Новый советский журнал по философии (*Н. Г.*); Псевдоистины в вопросе буржуазного „социологического объяснения" (*Х. Куля*); За сохранение чистоты принципов марксизма-ленинизма (*Л.М.*); Против идеалистической фальсификации социологических понятий (*А. Рот*) 165

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Празднование месячника Румыно-Советской дружбы философами Румынии (*А. Е.*); Из научной жизни Института философии 189

ЗАМЕТКИ

По страницам печати 195
Библиографический бюллетень 201
Из содержания поступивших в редакцию заграничных журналов . . . 203

ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ РУМЫНСКОЙ НАРОДНОЙ РЕСПУБЛИКИ

ROLUL ŞI SARCINILE INTELECTUALITĂŢII NOASTRE ÎN CONSTRUIREA SOCIALISMULUI

DE

ACAD. SAVA GANOVSKI
(R. P. Bulgaria)

Ca urmare a marilor transformări social-politice şi economice care au avut loc la noi în anii regimului democrat-popular, astăzi societatea noastră se compune din două clase prietene, avînd un caracter socialist — muncitorii şi ţăranii cooperatori — şi din intelectualitatea legată de popor.

În R. P. Bulgaria, structura intelectualităţii a suferit o transformare esenţială nu numai din punct de vedere numeric, dar şi în ceea ce priveşte componenţa ei socială, aspectul moral-politic, rolul şi scopul ei în societate. O dată cu lichidarea dominaţiei economice şi politico-ideologice a burgheziei în ţara noastră, intelectualitatea a încetat de a mai fi sluga capitalului. Unită în jurul alianţei muncitoreşti-ţărăneşti şi condusă de Partidul Comunist Bulgar, intelectualitatea poporului bulgar ia astăzi parte activă la construirea patriei noastre noi, socialiste, la propăşirea ştiinţei, artei şi culturii.

Rolul şi importanţa intelectualităţii în construirea socialismului sînt imense. Intelectualitatea este necesară nu numai pentru producţia socialistă ; lucrînd în domeniul ştiinţei şi culturii, ea are un mare rol în procesul revoluţiei culturale şi în formarea culturii noastre noi, socialiste. Intelectualitatea nouă constituie un ajutor important al Partidului în educarea şi reeducarea poporului, în sprijinirea şi traducerea în viaţă a politicii partidului şi guvernului, în unirea forţelor democratice din ţara noastră, în organizarea şi mobilizarea celor ce muncesc la lupta pentru construirea socialismului.

Congresul al VII-lea al Partidului Comunist Bulgar, marcînd realizările istorice ale glorioasei noastre clase muncitoare, ale ţărănimii muncitoare şi intelectualităţii legate de popor, a trasat perspectivele luminoase în construirea socialismului, subliniind în mod deosebit rolul şi locul revoluţiei culturale în cadrul acestui proces.

„Formarea societății socialiste — se spune în darea de seamă a C.C. al Partidului Comunist Bulgar, prezentată de tov. Todor Jivcov — nu înseamnă numai crearea și dezvoltarea economiei socialiste. Acest proces implică totodată efectuarea treptată și a revoluției culturale socialiste, ducerea la bun sfîrșit a reconstrucției tuturor domeniilor științei, artei și culturii pe baza marxism-leninismului, lichidarea completă a analfabetismului, introducerea obligativității învățămîntului politehnic mediu și profesional, lichidarea rămășițelor capitaliste din conștiința oamenilor, formarea și consolidarea conștiinței socialiste" [1].

Aceasta determină rolul și sarcinile intelectualității noastre în etapa actuală a construirii socialismului.

★

Clarificarea rolului intelectualității în construirea socialismului este necesară pentru a o ajuta să înțeleagă mai clar și mai bine locul său în societate, răspunderea ce o are față de popor, față de știință și cultură, și, în felul acesta, să se dea un ajutor pentru mobilizarea forțelor sale la îndeplinirea sarcinilor istorice pe care poporul nostru și le propune. Aceasta este o condiție necesară pentru o și mai strînsă unire între intelectualitate și popor în lupta pentru construirea edificiului economic și cultural al socialismului în țara noastră.

Este știut că la mijlocul secolului trecut ideologii și conducătorii clasei muncitoare, Marx și Engels, descoperind legile dezvoltării sociale, au clarificat, o dată cu aceasta, și rolul intelectualității în societate. Ei au arătat că intelectualitatea are un caracter istoric social, ea a luat naștere o dată cu diviziunea muncii în muncă intelectuală și muncă fizică. Iar această diviziune, această opoziție între munca fizică și munca intelectuală, trebuie căutată nu în deosebirile climatice, de rasă etc., dintre oameni, ci în însăși dezvoltarea economică a societății.

Modul de producție capitalist transformă pe oamenii muncii intelectuale în salariați. Intelectualitatea burgheză deservește capitalul în domeniul industriei, agriculturii, al transportului și comerțului, în cadrul aparatului de stat. Ea are un rol important în calitate de producător de „valori spirituale", menirea ei fiind de a impune în conștiința poporului iluzia despre veșnicia capitalismului.

Intelectualitatea nu este o clasă sau o forță socială de sine stătătoare și nu are un rol social și politic de sine stătător. Ea este o pătură socială, care cuprinde pe toți oamenii muncii intelectuale. În societatea împărțită în clase antagoniste intelectualitatea nu este o pătură în afara claselor sau deasupra claselor ; ea deservește una sau alta dintre clasele sociale aflate în luptă. Clasa capitalistă tinde să atragă de partea sa pe intelectuali, să-i supună influenței sale pe oamenii de știință, pe ziariști, pe profesori și juriști, cadrele medicale și tehnice, pe oamenii artei și culturii, punîndu-i în slujba intereselor ei de clasă.

---

[1] *Raportul Comitetului Central al Partidului Comunist Bulgar ținut la cel de-al VII-lea Congres al Partidului*, în revista *Novo vreme*, nr. 6, p. 71.

Împărțirea în clase a societății capitaliste își pune, deci, amprenta sa asupra intelectualității. Pătura cea mai progresistă a intelectualității trece de partea clasei muncitoare și ia parte activă la luptele revoluționare ale celor ce muncesc pentru eliberarea lor de exploatarea capitalistă. Intelectualii situați pe pozițiile clasei muncitoare creează valori cultural-ideologice, care servesc forțelor sociale progresiste. În luptă cu burghezia, proletariatul și-a creat propria sa intelectualitate, oamenii săi politici, activiști sindicali, oameni de știință, scriitori, ziariști, oameni de artă, atrăgînd de asemenea de partea sa pe reprezentanții intelectualității înaintate. În condițiile exploatării și oprimării capitaliste, clasa muncitoare nu-și poate crea, în general, o intelectualitate numeroasă ; în schimb, intelectualitatea care este de partea progresului, a luptei revoluționare a proletariatului și a tuturor celor ce muncesc, joacă un mare rol în dezvoltarea mișcării muncitorești.

Marx, Engels, Lenin, cei mai buni reprezentanți ai intelectualității revoluționare, au creat marxism-leninismul și au introdus în mișcarea muncitorească spontană conștiința socialistă. Ei au ajutat proletariatul să-și însușească teoria revoluționară înaintată, dînd un fundament științific luptei sale. În același timp ei au creat organizația proletară revoluționară, partidul, ca arma cea mai însemnată pentru eliberarea proletariatului. Clasicii marxism-leninismului au acordat o mare importanță acelei părți a intelectualității care trece în întregime de partea proletariatului și îl ajută să se înarmeze cu arma teoretică, să întemeieze partidul său politic și în felul acesta îl sprijină în lupta sa economică, politică și ideologică.

Introducînd în mișcarea revoluționară conștiința socialistă, intelectualitatea revoluționară contribuie la crearea intelectualității noi, din însuși sînul clasei muncitoare, la crearea intelectualității de tip proletar, adică a acelor „eroi adevărați", cum îi numește Lenin, care independent de condițiile extrem de grele de viață și de muncă din fabrici sau de pe ogoare, găsesc în ei atîta putere, atîta voință pentru a învăța, a învăța și iar a învăța, devenind intelectuali conștienți, socialiști.

Rolul intelectualității progresiste în dezvoltarea mișcării muncitorești socialiste reiese deosebit de viu din exemplul Bulgariei.

Apărută pe vremea Renașterii noastre, în focul luptei poporului nostru împotriva robiei străine și a nedreptăților sociale, formată în mare parte sub influența ideologiei democrat-revoluționare ruse (Belinski, Hertzen, Cernîșevschi, Dobroliubov și alții), intelectualitatea bulgară are minunate tradiții progresiste, populare, de luptă activă pentru libertatea poporului de slujire cu devotament și credință a maselor muncitoare ; ea a fost totdeauna gata pentru jertfă de sine în numele cauzei poporului și al progresului social. Astfel de figuri ca Rakovski, Caravelov, Botev, Levski și alții au rămas ca un exemplu luminos pentru poporul nostru liber — în deosebi pentru tineretul Bulgariei socialiste.

Aici este locul să notăm că înaintea eliberării noastre de sub jugul otoman o mare parte a intelectualității din epoca Renașterii

s-a format și a muncit în granițele Principatelor românești din acea vreme, în contactul cel mai strîns cu cercurile progresiste românești. Această intelectualitate își exercita activitatea sa culturală și revoluționară pe teritoriul ospitalier al poporului frate român. București, Ploiești, Galați, Brăila, Brașov și alte orașe, erau centre ale activității culturale și revoluționare ale acestei intelectualități bulgare. Aici se editau și se tipăreau manuale, literatură artistică, ziare și reviste în limba bulgară. Bucureștiul în care apăreau ziarele lui Rakovski, Caravelov și Botev era un centru politic și revoluționar, Brăila un centru științific. În anul 1869, la Brăila a fost înființată prima asociație culturală bulgară din care, după eliberarea de sub jugul otoman, s-a dezvoltat Academia Bulgară de Științe. Tot la Brăila a început să se editeze în anul 1870 și organul de presă al acestei asociații — „Revista periodică" — prima publicație culturală și științifică, care a jucat un rol de mare însemnătate în dezvoltarea culturală și științifică a Bulgariei.

Și după înlăturarea opresiunii turcești, Romînia a continuat să fie o pepinieră pentru crearea intelectualității bulgare ; un număr destul de mare de tineri bulgari și-au făcut studiile superioare la universitățile românești și mai cu seamă la Facultatea de Medicină și la Politehnica din București, devenind purtători ai culturii și științei progresiste în patria lor. Astăzi putem să menționăm cu bucurie o tot mai strînsă colaborare dintre intelectualitatea bulgară și cea română, care-și găsește expresia, de pildă, în legăturile științifice dintre Academia Bulgară de Științe și Academia Republicii Populare Române.

După 1877, o parte din intelectualitatea noastră, în primul rînd cea de origine populară, a continuat tradițiile revoluționare și progresiste din perioada Renașterii. Aceste tradiții au constituit terenul propice pe care a rodit mișcarea muncitorească socialistă în țara noastră. O mare parte din intelectualitatea epocii a participat activ la mișcarea socialistă. Clasa muncitoare fiind abia la începutul formării sale, această intelectualitate a fost principala purtătoare a ideilor socialiste la noi.

O altă parte a intelectualității, care era legată din punct de vedere economic și politico-ideologic de clasa capitaliștilor în dezvoltare, o urma pe aceasta în lupta pentru instaurarea și consolidarea dominației sale. Din rîndul acestei intelectualități, burghezia ridica conducătorii săi politici și reprezentanții săi ideologici. Aceștia purtau trăsăturile clasei căreia îi aparțineau — carierism, corupție, sete de bani — și erau străini idealurilor luminoase și scopurilor sociale nobile. Burghezia — instaurîndu-și dominația ei de clasă — a devenit promotoarea și purtătoarea diferitelor curente decadente și reacționare în știință, cultură, artă în viața socială. Din rîndurile ei s-au ridicat ideologi ai șovinismului, — susținători ai ideii unei Bulgarii mari — ai naționalismului, falsificatori ai științei, propagatori ai urii fasciste față de om. Intelectualitatea cea mai reacționară își trăda poporul și patria făcînd jocul fascismului. Atunci cînd poporul

a luat puterea în propriile sale mîini, asemenea „intelectuali" și-au primit pedeapsa meritată.

Partidul Comunist Bulgar a înțeles rolul intelectualității și a avut o atitudine justă față de ea. Cu autoritatea sa uriașă și cu politica sa consecventă și principială față de intelectualitate, luptînd în mod hotărît împotriva ideologiei burgheze și mic burgheze, Partidul a influențat o mare parte a intelectualității bulgare. O anumită parte a acestei intelectualități a intrat în rîndurile partidului. Lupta intransigentă a Partidului Comunist împotriva oportunismului și revizionismului, lupta sa consecventă împotriva manifestărilor ideologiei reacționare, imperialiste, nu numai în domeniul politic, dar și în domeniul artei, literaturii, culturii și științei, a deschis în fața unei mari părți a intelectualității bulgare calea slujirii cu credință a poporului, în diversele domenii ale științei, artei și culturii. În această luptă Partidul a educat și călit o însemnată parte din intelectualitatea noastră progresistă, care s-a contopit cu poporul, cu Partidul, luptînd sincer și cu abnegație, sub conducerea sa pentru eliberarea de sub jugul capitalist.

Încă înainte de 9 septembrie 1944, Partidul a luptat necontenit pentru întărirea influenței sale în instituțiile de învățămînt mediu și superior, unde o parte considerabilă a cursanților proveneau din rîndul burgheziei mijlocii și a micii burghezii. Datorită muncii perseverente a partidului, dintre absolvenții instituțiilor de învățămînt s-au recrutat un mare număr de revoluționari militanți.

Partidul Comunist Bulgar a avut o mare influență și asupra oamenilor de artă — scriitori, artiști, pictori —, ca și a învățătorilor, avocaților etc.

Neștearsă va rămîne figura unor astfel de învățători, pedagogi și activiști pe tărîm obștesc ca Lambi Candev, Dimităr Monov, Teniu Stoilov, Mitio Dorosiev, Vela Piscova, Ana Maimuncova, Nicola Văjarov și alții. Mulți avocați ca Hagjisotirov, Eniu Marcovski, Popov, Condov, Halacev, Costa Petrov și alții, ca și o serie de medici și activiști pe tărîm obștesc ca Tervulanov, Vasil Ivanov, Racio Anghelov, Peiu Beșev și alții au fost mari și devotați activiști ai mișcării muncitorești. În această mișcare Partidul a reușit să atragă artiști mari ca Stefan Makedonski, Stefan Khirov, Stoian Băcivarov, Gheorghe Doncev și mulți alții. Un mare rol în mișcarea muncitorească, în literatura noastră și în viața culturală l-au jucat scriitori și activiști obștești ca Dimităr Poleanov, Gheo Milev, Hristo Iasenov, Smirnenschi, criticul literar Gheorghi Bacalov, Nicola Vaptarov, Krum Chiuleavcov și alții. Partidul și-a exercitat influența și în rîndul agronomilor, inginerilor și al altor cercuri de intelectuali din sate și orașe.

După venirea fascismului la putere, intelectualitatea noastră progresistă a luat, sub conducerea partidului, calea luptei eroice împotriva fascismului. În această luptă, o serie de intelectuali legați de popor au devenit minunați activiști politici cu o înaltă pregătire și experiență politico-ideologică. Ei au dat dovadă de eroism și abne-

gaţie în lupta de zi cu zi a partidului — legală şi ilegală — în luptele mişcării sindicale şi de tineret, în cadrul mişcării de partizani. Mulţi intelectuali progresişti au trăit în cele mai mizere condiţii economice, fiind de asemenea aruncaţi în închisori şi lagăre, condamnaţi la moarte de către reacţiunea fascistă. Dar cu toate acestea, membrii şi simpatizanţii Partidului Comunist Bulgar au rămas — în această luptă grea — credincioşi partidului şi poporului, cinstiţi. Ei au înscris una din cele mai luminoase pagini în istoria intelectualităţii bulgare.

După Marele Octombrie, partidul a trecut hotărît de partea Revoluţiei, de partea primei ţări a socialismului. Lucrul acesta avea o mare importanţă pentru educaţia intelectualităţii de partid şi progresiste. Pe de altă parte, lupta hotărîtă a partidului împotriva războiului, împotriva politicii trădătoare a burgheziei şi monarhiei, lupta la care a participat activ intelectualitatea noastră de partid şi cea apropiată de partid, a ridicat şi mai mult autoritatea partidului şi a atras în rîndurile lui noi mase de oameni ai muncii şi de intelectuali. O mare parte din această intelectualitate a participat, sub conducerea partidului, la insurecţia antifascistă din septembrie 1923, şi la insurecţia glorioasă din 9 septembrie 1944.

Pentru educaţia progresistă şi revoluţionară a unei mari părţi a intelectualităţii bulgare o importanţă şi influenţă deosebită a avut-o pătrunderea, prin cele mai diferite căi, — legale şi ilegale — a culturii ruse şi sovietice.

Sub conducerea Partidului Comunist Bulgar, Frontul Patriei a unit o mare parte a intelectualităţii noastre sub steagul său şi a însufleţit-o în muncă şi luptă pentru eliberarea poporului.

Poporul bulgar este recunoscător şi se mîndreşte cu intelectualitatea sa, care întotdeauna a fost alături de el, de suferinţele şi năzuinţele lui, de aspiraţiile lui, în vremuri vitrege ca şi astăzi cînd păşeşte hotărît în primele rînduri în lupta pentru pace, democraţie şi socialism.

★

Revoluţia democrat-populară din ţara noastră a schimbat radical caracterul şi importanţa intelectualităţii, deschizînd în faţa ei posibilităţi largi de creaţie ştiinţifică, artistică şi culturală. Totodată revoluţia a pus în faţa intelectualităţii sarcini cu totul noi, care decurgeau din caracterul şi problemele acestei revoluţii. Dezvoltarea rapidă a industriei noastre noi, socialiste, a producţiei agricole cooperatiste şi desfăşurarea revoluţiei culturale, au pus în mod acut problema creării unei intelectualităţi numeroase, ataşată de popor, strîns legată de viaţa poporului, credincioasă şi devotată revoluţiei socialiste, o intelectualitate cu o înaltă calificare şi cu o instrucţie multilaterală.

După cucerirea puterii de către clasa muncitoare, condusă de Partidul Comunist, de partea puterii populare a trecut aproape întreaga intelectualitate veche, cu excepţia celei mai reacţionare părţi a ei, legată de regimul fascist. Toate elementele cu adevărat

talentate și capabile de creație din mediul intelectualității bulgare s-au înrolat activ, după puterile și posibilitățile lor, în construirea Republicii Populare. Trebuie să menționăm cu mîndrie că de partea opoziției burgheze antipopulare, după 9 septembrie, nu era nici unul din intelectualii noștri mai de seamă din diferitele ramuri ale științei și artei.

Partidul Comunist Bulgar a dat o dată mai mult dovadă de înțelepciune și de o înaltă principialitate, dînd posibilitate vechii intelectualități burgheze de a sluji poporului în mod cinstit. Ceva mai mult, el a creat toate condițiile pentru dezvoltarea științei, artei și culturii. Totodată, partidul a depus eforturi mari pentru educarea și reeducarea intelectualității vechi. În acest scop au fost organizate diferite cursuri și seminarii pentru îmbunătățirea calificării diferitelor cercuri de intelectuali, pentru însușirea marxism-leninismului. Un mijloc deosebit de însemnat în reeducarea intelectualității a fost participarea ei la construirea socialismului, la efectuarea revoluției culturale.

În prezent, cea mai mare parte a intelectualității vechi participă deja în mod activ la construcția socialistă, își însușește ideologia marxist-leninistă, pășește alături de partid și de puterea populară. O mică parte din ea se mai menține însă pe o poziție de neutralitate, nu susține puterea populară, se mai află încă sub povara suspiciunii și a neîncrederii. Numai unele elemente izolate, puține la număr, din vechea intelectualitate se găsesc sub stăpînirea propagandei străine, dușmănoase, reacționare, nu sînt de acord cu politica puterii noastre populare și se ocupă cu activitate dușmănoasă.

Este necesar însă ca și de aci înainte să fie depuse eforturi pentru cîștigarea intelectualilor șovăielnici. Nu există îndoială că sub influența măreților realizări în construcția socialismului la noi, așa de convingător reliefate la cel de-al VII-lea Congres al Partidului nostru, asemenea oameni vor fi cîștigați definitiv pentru munca activă și devotată în slujba poporului.

În același timp, trebuie să fim vigilenți din punct de vedere politic și ideologic, pentru a interveni la momentul oportun și a demasca acțiunile antipopulare ale diferitelor elemente dușmănoase.

Avînd sprijinul marii majorități a vechii intelectualități, Partidul și puterea populară au înțeles totuși limpede, că intelectualitatea existentă este departe de a fi suficientă pentru îndeplinirea sarcinilor de viitor. De aceea s-au depus toate eforturile pentru crearea unei intelectualități noi, provenită mai întîi de toate din mijlocul clasei muncitoare, din rîndurile țăranilor și meseriașilor, ale salariaților și intelectualității muncitorești.

Atît pentru cîștigarea marii majorități a vechii intelectualități cît și pentru crearea noii intelectualități, Partidul nostru a primit un mare ajutor din partea intelectualității atașate partidului. El se bucură de asemenea și de ajutorul generos și frățesc al Uniunii Sovietice și al țărilor de democrație populară. Iată de ce problema creării unei

intelectualităţi noi, socialiste, a fost rezolvată relativ repede şi cu un succes deplin.

Printre măsurile luate de către Partid şi puterea populară pentru crearea unei noi intelectualităţi se pot enumera următoarele: au fost refăcute planurile şi programele de învăţământ ale instituţiilor de învăţământ mediu şi superior; au fost înfiinţate noi institute de învăţământ, institute ştiinţifice, cursuri serale pentru cei din producţie; au fost create facultăţi muncitoreşti care, în decurs de cîţiva ani, au pregătit un număr însemnat de tineri muncitori pentru a intra în instituţiile de învăţământ superior; a fost promulgată o lege nouă pentru învăţământul superior; puterea populară a făcut accesibile pentru masele largi populare instituţiile noastre de învăţământ mediu şi superior; au fost acordate studenţilor burse, cămine etc. Ca rezultat al tuturor acestor măsuri intelectualitatea noastră, care în trecut se ridica la circa 180—190 mii, astăzi numără peste 500 de mii de persoane. Creşterea ei pe specialităţi, în anii puterii democrat-populare, reiese limpede din următorul tabel:

Specialişti	anul 1946	anul 1956	%
Ingineri	1 426	8 970	629.03
Arhitecţi	458	1 149	250.87
Agronomi	641	4 927	768,64
Silvicultori	446	1 118	250,67
Medici veterinari	829	1 540	185,77
Tehnicieni agricoli cu pregătire medie	136	1 970	1 448,53
Medici	4 287	10 400	242,59
Medici dentişti	1 269	2 956	232,94
Moaşe	1 114	2 470	222,53
Farmacişti	1 549	2 502	161.52
Învăţători şi profesori secundari	36 563	61 850	160,33
Pictori şi sculptori	790	2 477	313,54
Contabili	6 811	42 470	623.55
Alţii	132 346	313 156	236,62
	188 665	457 964	242,73

Numărul absolvenţilor din această perioadă este următorul:

Şcoli medii de cultură generală	270 980
Şcoli medii speciale	138 247
Institute semisuperioare (de doi ani)	23 411
Institute de învăţământ superior	63 339
Total	495.977

Un mare număr de cadre cu o înaltă calificare s-au pregătit în institutele de învăţământ superior din Uniunea Sovietică şi din alte ţări socialiste.

Ca rezultat al transformărilor revoluţionare din societatea noastră, intelectualitatea nu numai că a crescut numeric, dar şi-a schimbat şi structura socială. În comparaţie cu trecutul, astăzi marea majoritate a

specialiștilor noștri din diferitele domenii de activitate au ieșit din rîndurile celor ce muncesc.

Este suficient să dăm cîteva date pentru a ilustra acele schimbări, care au avut loc în ultimii ani în instituțiile de învățămînt mediu și superior. Așa de pildă, în instituțiile de învățămînt mediu urmează cursurile peste 85% din absolvenții școlii de 7 ani, iar dintre aceștia 60—70% sînt fii de muncitori și de țărani. Din punctul de vedere al procentului absolvenților cu studii medii, țara noastră ocupă primul loc în lume. În anul școlar 1956—1957, din 25 691 de studenți în institutele de învățămînt superior aparținînd Ministerului Învățămîntului și Culturii (afară de institutele de medicină și Institutul Superior pentru Cultură Fizică, care aparțin de alte ministere), 5545 sînt de proveniență muncitorească (21,58%), 9.714 fac parte din familii de funcționari (37,81%), 6352 din familii de colectiviști (24,72%), 1922 se trag din țărani individuali (7,48%), 535 din familii de meșteșugari cooperatori (2,16%), 681 din familii de meșteșugari necooperatori (2,65%) etc. Toate aceste date arată că schimbările de clasă care au avut loc în țara noastră o dată cu lichidarea claselor exploatatoare, se reflectă din ce în ce mai favorabil în structura socială a intelectualității noastre.

Noile cadre socialiste au fost create însă nu numai în cadrul instituțiilor de învățămînt mediu și superior, ci și în focul muncii și al luptei poporului nostru, în opera de construcție socialistă. Încă imediat după 9 septembrie, mulți dintre muncitori, țărani, meseriași, devotați cauzei poporului, oameni de partid și fără de partid, chiar și fără studii medii și superioare, au intrat în aparatul de stat, în sindicate, în Uniunea Tineretului Dimitrovist, în organizațiile de masă, DOSO (AVSAP), cămine culturale, cooperative. În decurs de mai mulți ani pe calea studiului individual, a organizării cursurilor și școlilor etc. ei au crescut ca niște cadre minunate, devenind parte integrantă a intelectualității noastre noi, socialiste.

În industrie și în agricultură, din mijlocul inovatorilor, raționalizatorilor și fruntașilor, conducători de TKZS (GAC), brigadieri, șefi de echipă, conducători de ferme zootehnice, tractoriști, combaineri, electricieni și alții, au crescut de asemenea cadre ale noii intelectualități socialiste. Cadre noi au crescut și în domeniul literaturii și artei din mijlocul colectivelor artistice de amatori.

Un mare număr de specialiști au crescut din mijlocul minorităților naționale, și mai cu seamă din mijlocul populației turcești.

Această intelectualitate nouă, socialistă, conduce cu succes uzine, fabrici, GAC-uri, SMT-uri, instituții, sfaturi populare, participă activ la făurirea științei și culturii noastre.

Crearea unei intelectualități numeroase și bine pregătite într-o perioadă atît de scurtă, vorbește de la sine despre superioritatea socialismului față de capitalism. Intelectualitatea noastră nu a fost creată în mod haotic ca în societatea capitalistă, ci organizat, plani-

ficat, cu scop bine determinat, de către statul democrat-popular, sub conducerea Partidului Comunist Bulgar şi cu ajutorul activ al celor ce muncesc.

Puterea populară crează condiţii superioare de muncă intelectualităţii care trebuie să fie pusă în slujba întregului popor, în slujba construcţiei socialiste.

Intelectualitatea noastră nu s-a aflat niciodată în faţa unor astfel de condiţii de muncă, culturale şi materiale, care în permanenţă şi în mod sistematic se îmbunătăţesc. Niciodată intelectualitatea noastră nu s-a bucurat de o astfel de dragoste şi consideraţie din partea întregului popor, de o astfel de atenţie şi grije din partea statului, ca acum, după 9 septembrie. De aceea intelectualitatea, în marea ei majoritate, este strîns legată de poporul nostru, de puterea populară, de partidul nostru.

Numai în condiţiile puterii populare este posibilă crearea unei intelectualităţi cu adevărat populare, care să slujească poporul cinstit, cu devotament, să apere pacea şi democraţia, să construiască socialismul şi comunismul, să creeze o ştiinţă şi o cultură adevărată pentru masele largi ale celor ce muncesc. Această intelectualitate populară prin caracterul său, prin activitatea şi morala sa, stă pe o treaptă incomparabil mai înaltă decît intelectualitatea reacţionară burgheză, care se află în slujba celei mai feroce reacţiuni, care colportează ideile celei mai sălbatice uri faţă de om, ideile şovinismului, ale cosmopolitismului, ale agresiunii imperialiste.

Intelectualitatea noastră şi-a schimbat nu numai structura sa socială ci şi caracterul activităţii sale obşteşti. Ea este tot mai strîns legată de popor şi slujeşte poporul.

Alături de muncitori şi ţărani, intelectualitatea luptă pentru construirea socialismului şi comunismului în patria noastră. Munca în industrie şi agricultură este tot mai mult legată de realizările ştiinţifice şi tehnice. Oamenii muncii fizice cresc tot mai mult din punct de vedere politico-ideologic, îşi însuşesc ştiinţa şi cultura, îşi însuşesc tehnica, iar oamenii muncii intelectuale se apropie tot mai mult de munca fizică, de producţie, de viaţă, de popor. Intelectualul nostru se transformă tot mai mult în tipul nou al activistului ştiinţific şi cultural: cetăţean învăţat, activist obştesc şi bun specialist, legat de popor; pentru el, ştiinţa şi arta nu mai sînt o marfă, pe care o ascunde de alţii, pentru a-i concura, pentru a o vinde apoi mai scump, ca în societatea capitalistă. El capătă tot mai mult conştiinţa faptului că tot ce are el mai bun trebuie pus în slujba poporului, pentru construirea fericirii şi a bunăstării.

Această apropiere a intelectualităţii noastre de popor îi dă posibilitatea să dobîndească trăsăturile cele mai bune ale chipului politic şi moral al poporului nostru muncitor, iubitor de libertate, eroic şi înţelept.

Lucrînd în domeniul ştiinţei şi culturii progresiste, intelectualitatea contribuie la ridicarea nivelului ideologic-cultural şi tehnic al celor ce muncesc, la ridicarea fruntaşilor în producţie, a raţionalizato-

rilor, inovatorilor etc. acordînd astfel un uriaș ajutor maselor angrenate în opera de construcție socialistă.

O dată cu victoria socialismului, crește tot mai mult și se întărește unitatea politico-morală a muncitorilor, țăranilor și intelectualității. În condițiile puterii populare, în construirea societății noi sînt cointeresați muncitorii, țăranii și intelectualii și de aceea între aceste clase și pături sociale nu există conflicte și lupte antagonice. Ei au un singur scop fundamental, aceleași probleme și interese fundamentale. Intelectualitatea noastră nouă, socialistă, devine din ce în ce mai mult trup din trupul și sînge din sîngele poporului nostru muncitor.

Chipul moral-politic al intelectualității noastre, ca și chipul moral-politic al cetățeanului nostru nou, în general, își găsește expresia înainte de toate în atitudinea sa față de muncă, față de popor, față de puterea populară, față de Partidul Comunist Bulgar. O dată cu victoria socialismului asupra capitalismului, în patria noastră s-a schimbat fundamental și atitudinea oamenilor față de muncă. Dintr-o povară, cum este în condițiile capitaliste, munca devine tot mai mult un izvor de putere și de bucurie pentru om, de cinste și virtute. În timp ce în capitalism munca este o armă de înrobire a celor ce muncesc, în socialism ea se transformă într-un mijloc de eliberare, de dezvoltare multilaterală a lor.

Intelectualitatea populară din țara noastră înțelege tot mai limpede că situația omului în condițiile societății noastre este determinată în primul rînd de calitățile sale personale, de participarea lui la munca de folos obștesc. Intelectualitatea noastră, în marea ei majoritate, ia parte tot mai activă împreună cu întregul popor la construcția socialistă, luptă pentru îndeplinirea planurilor economiei naționale, participă la întrecerea socialistă etc.

Toate acestea vorbesc limpede despre noua atitudine a intelectualității noastre față de puterea populară, față de guvernul popular, față de Partidul Comunist, față de Uniunea Sovietică și celelalte țări socialiste. De aceea, în raportul C.C. al Partidului Comunist Bulgar, ținut de tov. Todor Jivcov la cel de-al VII-lea Congres al Partidului s-a subliniat în mod întemeiat că în realizările construcției noastre socialiste în domeniul economiei și al culturii, intelectualitatea noastră ia parte activă și îndeplinește obligațiile sale obștești și patriotice, și o dată cu acestea ea se transformă, primind o pregătire politico-ideologică și o educație comunistă.

★

Care sînt problemele și sarcinile care stau astăzi în fața intelectualității noastre în noile condiții istorice ale construirii socialismului? Aceste probleme și sarcini au fost menționate de către istoricul Congres al VII-lea al Partidului Comunist Bulgar.

Trecînd în revistă cuceririle istorice ale țării noastre pe drumul socialismului, Congresul a trasat perspectivele grandioase ale dez-

voltării noastre viitoare — construirea edificiului societății socialiste. Congresul constată că, în țara noastră, nu numai clasa muncitoare, dar și țăranii muncitori devin o clasă socialistă și prin asta și alianța dintre muncitori și țărani se ridică la un nivel nou, mai înalt. O dată cu aceasta, intelectualitatea noastră în marea ei majoritate este și ea socialistă. Această situație deschide perspective luminoase pentru construirea și întărirea unității politico-morale a poporului nostru pe viitor și creează posibilitatea unei dezvoltări mai rapide a societății noastre.

Noile sarcini ale intelectualității decurg din victoria socialismului la sat și oraș, în industrie și agricultură, în transport și comerț. Ele își găsesc expresia în grandiosul plan, trasat de către Congresul al VII-lea pentru dezvoltarea viitoare a forțelor de producție, pentru dezvoltarea uriașă a construcțiilor de mașini, a industriei chimice, a industriei ușoare, a producției electrice, a producției de cărbuni, a agrotehnicii etc. Se impune de asemenea să fie creată o bază de materii prime. Rezolvarea acestor probleme cere o calificare științifică tot mai înaltă a cadrelor, cere îmbunătățirea și intensificarea educației lor comuniste. În legătură cu aceasta, în raportul tov. Todor Jivcov ținut la al VII-lea Congres se arată :

„Este necesar ca știința noastră și activiștii ei să-și îndrepte și mai mult eforturile către studiul, prelucrarea și rezolvarea acelor probleme de bază, care în etapa actuală au o importanță hotărîtoare pentru viitoarea noastră dezvoltare economică și culturală, ca : lărgirea bazei noastre de materii prime, mecanizarea producției, perfecționarea tehnicii de producție, începerea producției de materiale sintetice necesare industriei noastre ușoare, crearea uneltelor agricole corespunzătoare condițiilor noastre de sol și climă, lupta cu succes împotriva bolilor plantelor, a animalelor etc.» [1].

Aceste probleme puse în fața științei noastre și a oamenilor noștri de știință cer ca, în domeniul metalurgiei și al construcției de mașini, să fie lămurită problema perspectivelor metalurgiei noastre, a specializării și cooperării întreprinderilor constructoare de mașini din țară, problema ridicării nivelului de mecanizare și automatizare a industriei constructoare de mașini și altele. De asemenea, trebuie lămurită perspectiva producției metalelor feroase, de care este legată rezolvarea unei serii de probleme teoretice și practice ale științei.

De asemenea, trebuie să se lămurească perspectivele industriei chimice și ale realizării industriale a sintezei organice care este de o mare însemnătate pentru dezvoltarea industriei noastre ușoare. Este necesar să se lămurească și utilitatea tehnică și economică a prelucrării chimice a lignitului pentru producția combustibilului lichid și a altor produse chimice. Urmează să fie rezolvate și o serie de probleme din domeniul progresului nostru tehnic, al dezvoltării științei noastre geologice, al agrotehnicii noastre și altele.

Asemenea probleme importante și de răspundere stau în fața intelectualității noastre și în alte domenii ale vieții noastre economice și

[1] *Raportul Comitetului Central al Partidului Comunist Bulgar ținut la cel de-al VII-lea Congres al Partidului*, în revista *Novo vreme*, nr. 6, p. 71.

culturale, în domeniul industriei și agriculturii, al comerțului și transportului, în instituțiile de învățămînt și mai cu seamă în cele de învățămînt mediu și superior, în instituțiile științifice de cercetări, în domeniul aparatului de stat, în fața reprezentanților literaturii și artei.

Activitatea creatoare mereu în ascensiune a maselor populare în construirea mai departe a socialismului, ridică la un nivel mai înalt și rolul însăși al intelectualității, al cadrelor cu calificare medie și superioară. Noua etapă a construcției cere intelectualității să întărească legăturile sale cu producția, să fie mai aproape de viață, de construcția socialistă, de popor. Aceasta înseamnă că sînt necesare și mai multe cunoștințe și pricepere, că știința, cultura și arta trebuie să slujească mai activ construcția socialismului.

În legătură cu marile și complicatele probleme, care stau în fața intelectualității noastre, trebuie să spunem că o dată cu realizările arătate, în dezvoltarea ei se manifestă și unele slăbiciuni și lipsuri importante, fără înlăturarea cărora intelectualitatea poporului nu poate să îndeplinească cu succes problemele care stau în fața ei.

Așa de pildă, la cel de-al VII-lea Congres s-a constatat că știința și cultura noastră, frontul nostru ideologic, rămîne în general în urma realizărilor economice, a construcției noastre socialiste. Această rămînere în urmă nu se referă numai la rezolvarea unor probleme de știință aplicată, economice și tehnice, dar și în general la rezolvarea unor probleme teoretice fundamentale pentru dezvoltarea industriei noastre și a agriculturii, a comerțului și transportului nostru, pentru științele naturii și societății, pentru literatura și arta noastră și legătura lor cu construcția socialistă. Prin urmare în prezent una din sarcinile de bază ale intelectualității noastre este de a depune toate sforțările — indiferent în ce sector lucrează ea, mai cu seamă în domeniul științei, în instituțiile de cercetări științifice, Academia Bulgară de Științe, instituțiile de învățămînt superior, în domeniul literaturii și artei — să descopere cauzele acestei rămîneri în urmă, să ia măsuri concrete pentru înlăturarea ei, să fie legată mai strîns de viața poporului, de producție.

O mare parte din intelectualitatea noastră într-o serie de sectoare din frontul economic și cultural — într-o măsură mai mare sau mai mică — nu stă la înălțimea științei contemporane și nu depune suficiente eforturi pentru însușirea cuceririlor științei, pentru dezvoltarea ei creatoare. Înlăturarea acestei slăbiciuni este o condiție absolut necesară pentru legarea creatoare a științei cu producția, cu viața, pentru îndeplinirea sarcinilor puse în fața ei. Este vorba de introducerea realizărilor celor mai noi ale științei în construcția noastră de mașini, în industria chimică, agricultură, și altele. Trebuie să rezolvăm problemele pe care le ridică producția noastră.

Pe de altă parte, pentru această legare a științei și culturii cu producția este necesar ca intelectualitatea noastră să cunoască tot mai mult problemele concrete ale producției în sectorul respectiv, în care lucrează.

Dezvoltarea științei, reclamă cea mai apropiată și nemijlocită legătură creatoare a științelor speciale (fizica, mecanica, chimia, biochimia etc.) cu filozofia marxist-leninistă, cu concepția științifică și metoda științifică. Succesele în munca de cercetare științifică sînt cu atît mai mari, cu cît sînt mai mult limpezite problemele teoretice, liniile directoare de bază în muncă. Lucrul acesta se impune mai ales astăzi cînd, în îndeplinirea sarcinilor puse de cel de-al VII-lea Congres, trebuie să se lămurească și orientarea unei serii întregi de ramuri în dezvoltarea economiei noastre, în construcția noastră socialistă. Nu putem trece cu vederea faptul că o anumită parte din specialiștii noștrii subapreciază filozofia marxist-leninistă, locul și rolul ei în munca de cercetare științifică. Pe de altă parte, lucrătorii noștrii din domeniul filozofiei subapreciază studiul științelor concrete, practica, datele din producție. Pentru știință sînt dăunătoare atît raționamentele abstracte, ruperea ei de viață, de problemele construcției socialiste, cît și empirismul vulgar, practicismul.

Înarmarea intelectualității noastre socialiste cu o concepție și metodă științifică sănătoasă, adică cu filozofia marxistă, este necesară pentru o justă orientare în fenomenele complexe ale naturii și societății, pentru înțelegerea tendințelor dezvoltării societății noastre, a legilor de dezvoltare a construcției socialiste, pentru previziunea științifică.

Toate acestea impun o îmbunătățire hotărîtă a procesului de studiere a marxism-leninismului, a materialismului dialectic și materialismului istoric. În mod obișnuit, filozoful studiază mai întîi de toate partea filozofică a marxism-leninismului, economistul — partea economică ș.a.m.d. Este necesar ca să fie înlăturată studierea materialismului dialectic și materialismului istoric, ruptă de științele speciale, de construcția socialismului. Cîte o dată filozofia se studiază nu ca o unitate a dialecticii, teoriei cunoașterii și logicii, cum ne învață clasicii marxism-leninismului, ci fragmentat: dialectica separat de teoria cunoașterii și de logică. În felul acesta nu poate fi descoperit nici rolul concepției despre lume, nici rolul metodologic al filozofiei marxist-leniniste, atît pentru munca de cercetare științifică din domeniul științelor sociale și speciale, cît și pentru practică.

Lupta pentru îndeplinirea noilor sarcini în construcția noastră socialistă pune în mod hotărît problema calificării unei mari părți a cadrelor noastre și mai întîi de toate a cadrelor economice și tehnice. Trebuie să se depună toate sforțările și să se folosească la maximum acele posibilități pentru calificarea cadrelor, pe care ni le dă tehnica noastră dezvoltată, industria grea, cooperativizarea și mecanizarea agriculturii. Este necesar de asemenea să se intensifice trimiterea cadrelor noastre în străinătate, mai întîi de toate în Uniunea Sovietică și în țările de democrație populară, pentru o specializare îndelungată, pentru a putea să-și însușească cuceririle științei din domeniul dat, să învețe să folosească utilajul modern și să aplice meto-

dele înaintate în munca de cercetare științifică. Țara noastră are încă o mare nevoie de cadre cu înaltă calificare în unele ramuri noi ale industriei și agriculturii, care se vor dezvolta deosebit în cursul celui de-al III-lea plan cincinal, ca de pildă construcția mașinilor, tehnologia construcțiilor de mașini, industria chimică, producerea energiei electrice, industria carboniferă, etc. Este știut că pînă la 9 septembrie 1944, țara noastră nu avea o industrie grea și deci nici cadre calificate în aceste domenii de activitate. Deși după 9 septembrie 1944, îndeosebi cu ajutorul Uniunii Sovietice, am făcut progrese considerabile în pregătirea cadrelor necesare acestor sectoare, totuși prin prisma perspectivei deschise de cel de-al III-lea cincinal, sîntem în urmă nu numai în ceea ce privește gradul lor de calificare, dar și în privința numărului specialiștilor în aceste domenii. De aceea sînt necesare măsuri serioase pentru înlăturarea acestor neajunsuri.

Pentru îndeplinirea sarcinilor complexe, care stau în fața intelectualității noastre, este necesar, așa cum a fost arătat la cel de-al VII-lea Congres al Partidului Comunist Bulgar, să se creeze baza materială și tehnică corespunzătoare institutelor științifice și institutelor superioare de învățămînt, să se procure din străinătate sau să se fabrice de către industria noastră constructoare de mașini cele mai moderne aparaturi pentru activitatea științifică de cercetare în ramurile respective. În această privință noi, fără îndoială, avem anumite realizări, dar avem și lipsuri serioase. Așa de pildă, institutele de cercetări chimice nu au laboratoare corespunzătoare pentru o muncă serioasă și largă de cercetare științifică. Industria noastră constructoare de mașini este de asemenea departe de acele condiții necesare, care să servească drept bază pentru înalta calificare a cadrelor, pentru o muncă serioasă de cercetare științifică, pentru generalizarea experienței noastre etc. Cercetătorii noștrii din domeniul geologiei care au fără îndoială realizări în descoperirea bogățiilor subsolului țării noastre, au acumulat o experiență uriașă, dar totuși nu dispun încă de baza tehnică necesară, pentrucă această experiență să fie sistematizată și studiată, ceea ce ar da un avînt considerabil cercetărilor și exploatărilor geologice. Dar, pe de altă parte, noi nu folosim în întregime în unele ramuri posibilitățile tehnico-materiale existente. Este necesar ca o dată cu măsurile care vor fi luate pentru lărgirea bazei tehnico-materiale, să se îmbunătățească și folosirea celor existente.

★

O dată cu victoria socialismului la orașe și sate în procesul consolidării continue a edificiului economic și cultural al socialismului, deosebit de ascuțit se pune nu numai problema calificării tehnico-științifice a cadrelor noastre, dar și problema educării lor politico-ideologice, pentru ridicarea la un nivel mai înalt a conștiinței și a conduitei lor socialiste. Aceasta este una din cele mai importante condiții pentru îndeplinirea cu succes a sarcinilor construirii socialismului. Necesitatea intensificării muncii ideologice se referă nu numai la specialiștii din domeniul industriei și agriculturii, ingineri, chimiști, geologi,

astronomi, zootehnişti etc. ci în special, la o mare parte a lucrătorilor din domeniul ştiinţelor sociale — economişti, istorici, filozofi, pedagogi, literaţi, muzicologi şi alţii, ca şi a cadrelor din organizaţiile de masă, din aparatul de stat etc. În raportul Comitetului Central ţinut de tov. Todor Jivcov la cel de-al VII-lea Congres al Partidului s-a subliniat :

„Sarcina de bază a muncii noastre ideologice este ca, prin toate mijloacele, să contribuie la educarea comunistă a maselor populare şi la dezvoltarea conştiinţei lor socialiste, să ducă o luptă susţinută împotriva rămăşiţelor capitalismului în conştiinţa oamenilor, împotriva ideologiei şi moralei burgheze, să înarmeze pe oamenii muncii cu concepţia marxist-leninistă, să slujească la construirea societăţii socialiste, să sprijine realizarea cu succes a sarcinilor concrete ale construcţiei economice, de stat şi culturale, să dezvolte în mod creator teoria noastră revoluţionară" [1].

Aceste indicaţii sînt valabile şi pentru întreaga noastră intelectualitate. Realizările obţinute în această direcţie nu trebuie să ne împiedice de a vedea slăbiciunile şi lipsurile existente încă.

Trebuie să se lichideze rămăşiţele burgheze şi mic burgheze din trecut, care izolează pe unii intelectuali de popor şi îi împiedică să se simtă în condiţiile noastre o parte integrantă a celor ce muncesc.

Noua noastră intelectualitate populară, care prin rolul şi prin sarcinile sale este fundamental opusă intelectualităţii burgheze, trebuie să aibă o conştiinţă înaltă, este o parte de nedespărţit a celor ce muncesc, o parte a poporului, creatoare nu numai de bunuri materiale, ci şi de bunuri spirituale, constructoare a unei orînduiri sociale bazate pe încredere şi colaborare reciprocă. Pentru ea sînt străine toate laturile negative ale intelectualităţii burgheze şi, mai ales, birocratizarea, ruperea de mase.

O parte din intelectualitatea noastră mai împărtăşeşte încă părerea eronată că ştiinţa şi cultura se creează în cabinete, în institute speciale, rupte de producţie şi popor. Ea nu înţelege că în societatea socialistă, datorită caracterului însăşi a muncii socialiste, ştiinţa nu poate fi creată în mod izolat în cabinete, ci în strînsă legătură cu producţia, în lupta celor ce muncesc. De aceea, legătura şi colaborarea lucrătorilor ştiinţifici cu muncitorii, atragerea raţionalizatorilor fruntaşi din producţie, a udarnicilor etc. la organizarea instituţiilor ştiinţifice de cercetări, la şedinţe, conferinţe, seminarii etc. este condiţia necesară pentru legarea permanentă a intelectualităţii noastre cu producţia, cu viaţa, cît şi pentru dezvoltarea ştiinţei însăşi, a muncii ştiinţifice de cercetări ; această condiţie este necesară şi pentru aplicarea cu succes a ştiinţei în producţie.

Ştiinţa a ajuns astăzi la o astfel de dezvoltare şi complexitate, încît se impune ca în munca ştiinţifică de cercetări să se aplice o metodă complexă, în sensul colaborării specialiştilor din diferite domenii de activitate la rezolvarea problemelor.

[1] *Raportul Comitetului Central al Partidului Comunist Bulgar ţinut la cel de al VII-lea Congres al Partidului*, în *Novo vreme*, nr. 6, p. 71.

Pentru a fi înlăturată rămînerea în urmă a științei și culturii noastre, față de realizările construcției noastre socialiste, este necesar să fie îmbunătățită planificarea muncii științifice și a conducerii ei organizate pe plan național. Lucrul acesta va înlătura într-o anumită măsură risipa de forțe științifice ce încă mai dăinuie, va duce la rezolvarea temelor celor mai variate, legate de producția și de construcția noastră culturală. În această privință noi avem anumite succese pe care le-a obținut în special Academia noastră de științe în eforturile ei de a planifica și coordona munca de cercetare științifică din diferitele instituții.

În fața intelectualității noastre stă sarcina de a înlătura fenomenele de individualism, egoism, carierism, goană după bani, autoevidențiere, laudă de sine, punerea intereselor personale înaintea celor obștești, înaintea celor ale statului, care mai dăinuie într-o măsură sau alta în diferite domenii ale activității ei. Ea trebuie să fie educată în spiritul colectiv al colaborării tovărășești, al sprijinului reciproc, în spiritul modestiei proletare. Trebuie să menționăm, că în această direcție intelectualitatea noastră a rămas oarecum în urmă față de natura și caracterul relațiilor socialiste. O parte din lucrătorii noștri științifici cercetători, scriitori, oameni de artă, lucrează în mare măsură, după sistemul vechi, nu dau dovadă de spirit colectiv în muncă, nu organizează conferințe pe teme și probleme care îi interesează în mod direct, nu sînt receptivi la critică și mai ales nu sînt animați de spirit autocritic. Conștiința și morala comunistă, respectul față de colectiv, față de munca lui, subordonarea intereselor personale față de cele colective, înlăturarea deprinderilor moștenite de la burghezie și de la mica burghezie sînt condiții necesare pentru construirea celei mai superioare și celei mai nobile societăți, societatea comunistă.

În vederea atingerii acestui țel este necesară participarea activă a intelectualității noastre la munca obștească. Dar o anumită parte a intelectualității se sustrage încă de la această sarcină pe motivul că munca obștească ar fi o piedică în îndeplinirea sarcinilor impuse de propria sa specialitate. Ea uită lucrul cel mai elementar : acela că în condițiile puterii noastre populare, specialiștii nu pot fi oameni cu un orizont îngust, — așa cum sînt în capitalism —, ci ei trebuie să fie în același timp și militanți activi pe tărîm social.

Nu există nici un fel de îndoială că intelectualitatea noastră populară, liberă, care are toate drepturile și posibilitățile pentru activitatea științifică culturală și socială va ști să înlăture, sub conducerea partidului aceste lipsuri în cadrul participării active la construcția socialistă, va întări legătura sa cu viața poporului.

Pentru ridicarea nivelului politico-ideologic al intelectualității noastre, pentru ridicarea nivelului conștiinței sale comuniste, pentru înlăturarea manifestărilor de apolitism, toate forțele intelectualității trebuie să fie puse în slujba poporului și a socialismului, trebuie ca intelectualitatea să fie și mai strîns unită în jurul partidului, trebuie să fie înlăturate și ultimele rămășițe de subapreciere sau de neînțelegere a necesității conducerii de către partid a muncii ideologice. Fără conducerea Partidului Comunist nu este posibilă nici lichidarea capita-

lismului şi construirea socialismului, nici întărirea puterii noastre populare, nici realizarea revoluţiei culturale şi construirea ştiinţei şi culturii noi, socialiste.

Partidul este organizatorul şi îndrumătorul construcţiei noastre socialiste. Fără conducerea de către partid nu este posibilă dezvoltarea planificată atît a vieţii economice, cît şi a întregii vieţi sociale. Partidul este înarmat cu teoria revoluţionară — marxist-leninistă —, care îi dă posibilitatea nu numai să explice just, dar să şi transforme cu succes lumea, îl face capabil să organizeze şi să conducă just masele, să le însufleţească în munca şi lupta pentru victoria comunismului.

Experienţa istorică arată că noi trebuie să intensificăm şi să întărim şi mai mult rolul conducător al partidului şi pe frontul cultural, deoarece fiecare încercare de a nega sau de a subestima conducerea de către partid în dezvoltarea ştiinţei, învăţămîntului, literaturii şi artei, subminează poziţiile ideologiei socialiste şi crează posibilitatea pătrunderii ideologiei burgheze şi mic burgheze.

Conducerea de către partid a frontului ideologic nu poate fi confundată cu metodele administrative. Ea înseamnă orientarea creatoare a lucrătorilor din frontul ideologic şi a diferiţilor specialişti tehnico-ştiinţifici.

Îndeplinirea cu succes a sarcinilor trasate de către cel de-al VII-lea Congres al Partidului, lupta pentru înlăturarea slăbiciunilor şi a lipsurilor în munca intelectualităţii, pentru ridicarea calificării şi a educaţiei sale comuniste, impune, aşa cum s-a subliniat la cel de-al VII-lea Congres al P.C.B., lupta neobosită şi necruţătoare pentru puritatea marxism-leninismului, pentru înlăturarea dogmatismului, lupta intransigentă împotriva oricăror devieri de la marxism-leninism, împotriva oricărei încercări de revizuire a lui. Revizionismul trebuie să fie demascat ca o armă a ofensivei burgheze împotriva mişcării muncitoreşti, împotriva lagărului socialist ce are în frunte marea Uniune Sovietică.

Hotărîrile celui de-al VII-lea Congres însufleţesc intelectualitatea noastră. Pentru îndeplinirea lor cu succes este necesară descoperirea şi combaterea influenţelor ideologice străine şi mai cu seamă a ploconirii în faţa culturii putrede a imperialismului, ridicarea la un nivel mai înalt a conştiinţei patriotice şi internaţionaliste, cultivarea cinstei, demnităţii şi mîndriei naţionale a celor ce muncesc, pentru faptul că sînt cetăţeni şi creatori ai patriei noastre socialiste, luptători pentru fericirea şi bunăstarea întregului popor, pentru pacea între popoare.

РОЛЬ И ЗАДАЧИ БОЛГАРСКОЙ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ В ПОСТРОЕНИИ СОЦИАЛИЗМА

КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ

В начале исследования подчеркивается, что в Народной Республике Болгария структура интеллигенции существенно изменилась не только количественно, но изменился ее социальный состав, морально-полити-

ческий аспект, а также ее роль и задачи в обществе. Одновременно с ликвидацией экономического и политико-идеологического господства буржуазии, интеллигенция перестала быть слугой капитала. Объединенная вокруг союза рабочих и крестьян и руководимая КПБ, болгарская народная интеллигенция активно участвует сегодня в построении новой, социалистической родины, в развитии искусства, науки и культуры.

Указывая на большое значение интеллигенции в деле социалистического строительства, автор пытается выяснить, с теоретической точки зрения, классовую природу, роль и характер деятельности интеллигенции в обществах, разделенных на антагонистические классы и в социалистическом обществе, показать историю образования и развития болгарской интеллигенции и новые задачи, стоящие перед ней в условиях народно-демократического режима.

Интеллигенция, указывается в первой главе, не является самостоятельным классом или самостоятельной общественной силой и не имеет самостоятельной политической и социальной роли. Она является социальной прослойкой, включающей всех трудящихся интеллигентов, состоящей в обществе, разделенном на антагонистические классы, на службе одного или другого из борющихся социальных классов. Наиболее прогрессивная часть интеллигенции, преданная интересам и чаяниям трудящихся переходит на их сторону, участвуя в борьбе за освобождение от гнета эксплуатации.

Давая историческое обозрение развития болгарской интеллигенции, автор указывает на братские связи, установившиеся между ней и передовой румынской интеллигенцией в их общей борьбе против оттоманского ига, феодального и капиталистического притеснения, против фашизма; эти связи поднялись на новую, высшую ступень, когда оба народа вступили на путь построения новой жизни.

Народно-демократическая революция в корне изменила характер и значение интеллигенции, открыв перед ней широкие возможности научного, художественного и культурного творчества; в то же время она поставила перед интеллигенцией совсем новые задачи, вытекающие из характера и целей революции.

Исходя из этого, в работе подробно рассматривается положение интеллигенции в народной Болгарии, направление ее деятельности в свете указаний VII Съезда КПБ, ее достижения и недостатки; подчеркиваются перспективы ее будущего развития. В заключение автор указывает что успешное выполнение задач, поставленных VII Съездом КПБ, борьба за устранение недостатков и слабостей в работе интеллигенции, за поднятие ее квалификации и коммунистического сознания, обязывают вести неустанную и беспощадную борьбу против всех попыток буржуазных или ревизионистских идеологов подорвать чистоту марксизма-ленинизма.

LE RÔLE ET LES TÂCHES DES INTELLECTUELS BULGARES DANS L'ÉDIFICATION DU SOCIALISME

RÉSUMÉ

L'étude commence par mettre en relief le fait que, dans la R.P. de Bulgarie, la structure de la couche intellectuelle a souffert une transformation essentielle, non seulement du point de vue numérique, mais aussi en ce qui concerne sa composition sociale, son aspect moral et politique, le rôle et les tâches qui lui reviennent dans la société. Avec la liquidation de la domination économique et politico-idéologique de la bourgeoisie, les intellectuels ont cessé de servir le capital. Unie autour de l'alliance des ouvriers et des paysans et conduite par le Parti Communiste Bulgare, la couche intellectuelle du peuple bulgare prend aujourd'hui une part active à l'édification de la patrie nouvelle, socialiste, au progrès de l'art, de la science et de la culture.

Tout en affirmant la grande importance des intellectuels dans l'œuvre d'édification du socialisme, l'étude se propose de tirer au clair, du point de vue théorique, le problème de la nature de classe, du rôle et du caractère de l'activité des intellectuels dans les sociétés divisées en classes antagonistes et dans la société socialiste, de faire l'historique de la formation et du développement de la couche intellectuelle bulgare, d'analyser les tâches nouvelles qui lui incombent dans les conditions créées par le régime de démocratie populaire.

L'ensemble des intellectuels — voir le chapitre premier — n'est pas une classe ou une force sociale indépendante et n'a pas de rôle politique et social indépendant. C'est une couche sociale qui comprend tous les travailleurs intellectuels et qui, dans les sociétés divisées en classes antagonistes, sert les intérêts de l'une ou de l'autre de ces classes sociales. La partie la plus progressiste des intellectuels, attachée aux intérêts et aux aspirations du peuple travailleur, passe à ses côtés et participe à la lutte qu'il mène pour secouer le joug de l'exploitation.

L'auteur fait ensuite l'historique du développement de la couche intellectuelle bulgare et expose les rapports fraternels qui se sont établis entre celle-ci et les intellectuels avancés de Roumanie, dans la lutte commune contre le joug ottoman, contre l'oppresion féodale et capitaliste, contre le fascisme ; ces rapports ont été portés à un dégré nouveau, supérieur, lorsque les deux peuples se sont engagés dans la voie qui mène à l'édification d'une vie nouvelle.

La révolution démocratique populaire a changé fondamentalement le caractère et l'importance de la couche des intellectuels, en ouvrant devant celle-ci de larges possibilités de création scientifique, artistique et culturelle ; en même temps, elle lui a confié des tâches entièrement nouvelles, qui découlent du caractère et des buts de cette révolution.

En partant de cette idée, l'ouvrage procède à une analyse approfondie de la situation des intellectuels dans la Bulgarie populaire, de l'orientation de leur activité à la lumière des indications du VIIe Congrès du P.C.B., de leurs réalisations et de leurs lacunes, tout en mettant en relief les perspectives de leur développement futur.

En conclusion, l'auteur montre qu'afin de mener à bien les tâches tracées par le VIIe Congrès du P.C.B., — combler les lacunes et les faiblesses qui se font encore sentir dans le travail des intellectuels, relever le niveau de leurs qualification et parfaire leur éducation communiste — une lutte infatigable et sans merci s'impose pour préserver la pureté du marxisme-léninisme contre tout essai de le subminer, de la part des idéologues bourgeois ou revisionnistes.

DESPRE OBIECTIVITATEA VALORII ESTETICE

DE

MARCEL BREAZU

I. Clasicii marxism-leninismului ne-au lăsat indicații substanțiale în problema naturii fenomenului estetic — care din păcate n-au fost încă în suficientă măsură valorificate pînă în prezent. În ceea ce privește caracterul obiectiv al valorii estetice — textele clasice ne oferă o orientare limpede, care cere doar să fie explicitată, pentru a putea înțelege mai bine sensul exact al acestei obiectivități.

Este cu atît mai necesar să întreprindem studiul acestei probleme, cu cît estetica burgheză contemporană acordă o deosebită atenție categoriei de valoare estetică încercînd să o ridice la rangul de unică problemă a științei estetice, sperînd să poată eluda în felul acesta analiza funcției sociale a artei și să-l poată îndepărta pe artist de oglindirea veridică a realității în artă. Noi nu putem lăsa elaborarea problemei valorii estetice pe seama epigonilor contemporani ai lui Kant, sau pe seama diferitelor curente fenomenologice. Socotim că neglijarea unei analize marxist-leniniste a caracterului obiectivității valorii estetice creează grave prejudicii întru găsirea soluțiilor complexe ale problemelor puse de creația și receptarea operei de artă.

Credem că, în primul rînd, o analiză judicioasă a esenței valorii estetice, a actului de valorificare și a criteriilor obiective de apreciere, este menită să ducă la amplificarea și adîncirea examinării *specificului cunoașterii artistice*. Marx a arătat că însușirea (asimilarea) estetică a lumii este — însușirea practic spirituală — spre deosebire de cea teoretică (logico-științifică). Fiind legată de sezisarea directă a realității prin intermediul simțurilor, însușirea estetică presupune, odată cu *constatarea* existenței obiectelor și proceselor reale, și *aprecierea lor emoțională*. Această *unitate între constatare și apreciere*, care constituie una dintre trăsăturile specifice ale cunoașterii artistice nu va putea fi bine înțeleasă, dacă nu vom lămuri în ce constă acest act al *aprecierii* și care este obiectul asupra căruia se aplică; cum se constituie, cu alte cuvinte, *valoarea estetică*.

În al doilea rînd, oprindu-ne mai stăruitor asupra problemei *obiectivității* valorii estetice, încercînd să dăm sensuri precise, fără „joc" și „pendulare", termenilor folosiți în determinarea raportului obiectiv-subiectiv, în procesul creației și receptării artistice vom putea lupta cu eficiență împotriva încercărilor esteticii burgheze contemporane de a susține că acest proces este esențialmente capricios, fără legătură cu legitatea socială, act de subiectivism individual radical.

În al treilea rînd, încercarea de determinare a esenței valorii estetice ne va sluji la disocierea necesară de celelalte valori, în raport cu care se constituie categoriile diferitelor forme ale conștiinței sociale. Vom izbuti în felul acesta să vedem limpede că valoarea estetică nu se constituie *în mod autonom*, și că este în strînsă legătură, în interacțiune inextricabilă cu celelalte valori, ca fiind ramuri pe același trunchi comun al conștiinței sociale, cu rădăcini adînci în existența materială a societății. Vom putea înțelege deci mai temeinic falsitatea și funcția socială diversionistă a teoriilor care țin să demonstreze „autonomia" absolută a esteticului.

În al patrulea rînd, folosind din nou clarificarea, fără echivoc, a înțelesului caracterului obiectiv al valorilor estetice, vom reuși să limpezim și problema *perenității* marilor valori estetice, arătînd în ce măsură teoria „mutației" valorilor estetice, considerată ca esențialmente evanescente (cum face Lovinescu, de pildă), este lipsită de concordanță cu realitatea. Dar totodată vom înțelege cît de străină de adevăr este teza valorilor „eterne", teza „Absolutului valorii", așa cum apare ea de la Rickert la Lavelle.

În al cincilea rînd, pe drumul clarificării esenței și procesului de constituire a valorii estetice, vom desprinde direcțiile în care e firesc să se îndrepte preocupările diferitelor categorii de teoreticieni care studiază problemele artei : esteticienii, criticii de artă, cercetătorii de istorie a artelor. Fără îndoială că toate aceste preocupări merg mînă în mînă, dar în înaintarea comună pe terenul adevărului ce trebuie cucerit, este indicată totuși repartizarea de sectoare în vederea unui atac concentric, dat cu arme variate.

În sfîrșit, studiul valorii ne va ajuta să înțelegem în toată amploarea problema *partinității* artistului și a *rolului îndrumător al partidului* în creația artistică, realist-socialistă și în educația estetică a constructorilor socialismului. Limpezind în ce constă caracterul social și funcția socială a valorii artistice, vom lumina puternic temeiurile teoretice ale sarcinilor concrete pentru cei ce se mișcă în lumea tulburătoare a visării artistice, așa cum a văzut-o Lenin.

Vorbind despre toate aceste motive menite să ne trezească interesul susținut pentru problema valorificării artistice, n-am făcut o expunere exhaustivă. Mai sînt, cu siguranță, și altele. Le-am enumerat însă pe cele care ni s-au părut mai actuale, legate de dezbaterile aprinse din ultimii ani.

Nu trebuie însă să transformăm problema valorificării artistice într-un „passe-partout" al esteticii marxist-leniniste. Dacă am insistat asupra importanței studiului acestei probleme, am făcut-o pentru că, după părerea noastră, mai sînt încă mulți tovarăși care, în mod nejustificat, consideră că ne putem dispensa de analiza categoriei de *valoare*, în abor-

darea problemelor esteticii marxist-leniniste, numai pentru că estetica idealistă a încercat să monopolizeze acest termen şi să creeze în jurul lui o atmosferă ceţoasă.

★

II. Înainte de a încerca o explicitare a indicaţiilor lui Marx şi Lenin în problema valorificării, pentru a examina în lumina materialismului dialectic valorificarea artistică — este necesar să facem o rapidă analiză critică a principalelor poziţii ale axiologiei[1] idealiste. Teoreticienii burghezi contemporani ai „filozofiei valorilor" încearcă, fie o depistare a unei teorii a valorilor încă în filozofia veche indiană, chineză sau greacă (aşa cum face L. Lavelle) fie o limitare excesivă a disputării problemei, fixînd începutul acestei discuţii la eseurile lui Nietzsche : *Dincolo de bine şi de rău* şi *Voinţa de putere* (subintitulată : „o încercare de transmutare a tuturor valorilor"). Nu se poate spune că, în treacăt, problema nu a fost pusă în diferite doctrine filozofice de la *Protagoras* — cu al său : „omul este măsura tuturor lucrurilor" — prin *Plotin* — care în *Enneade* [2], spunea că frumuseţea lucrurilor îşi are arhetipul în interiorul sufletului omenesc — pînă la *Pascal*, *Descartes*, *Spinoza* şi *Leibniz* care s-au referit în diferite moduri la valorificarea actelor şi gîndirii umane. Problema valorii a fost însă atinsă numai incidental de toţi aceşti gînditori — şi nu în înţelesul ei modern.

Cred că problema valorificării a fost abordată, pentru prima oară, în accepţia ei contemporană, de către *Kant*. În *Critica raţiunii pure*, în *Critica raţiunii practice* şi în *Critica puterii de judecată*, Immanuel Kant încearcă să stabilească temeiurile universalităţii adevărului, binelui şi frumosului. În acest studiu ne interesează poziţia kantiană în problema valorificării estetice, a „judecăţii de gust", după terminologia sa. Judecata estetică este, după Kant, o judecată în care „puterea de imaginaţie (ca facultate a intuiţiilor *a priori*) e pusă printr-o reprezentare dată neintenţionat, în acord cu intelectul (ca facultate a conceptelor) şi prin asta se produce un sentiment de plăcere" .... [3] Kant este preocupat să găsească aspectul general al acestei judecăţi estetice, care să întrunească consensul unanim. Soluţia dată este aceeaşi ca şi pentru temeiurile universalităţii legilor logice ale cunoaşterii şi ale legii morale. Judecata de gust este *transcendentală*, universalitatea ei rezidă în *apriorismul* ei : „.... *valabilitatea universală* a acestei plăceri se percepe ca unită în minte cu simpla apreciere a unui obiect. Această valabilitate ne-o reprezentăm *a priori* într-o judecată de gust ca regulă universală pentru puterea de judecare, valabilă pentru oricine" [4].

Iată deci că încercînd să depăşească subiectivismul radical şi să dea o bază de obiectivitate aprecierii estetice, Kant nu găseşte decît aceeaşi soluţie de compromis, care cum ştim caracterizează, după Lenin,

---

[1] De la grecescul ἄξος preţios, care merită să fie stimat — derivă termenul ἀξία = = valoare şi deci axiologie — ştiinţă a valorilor.

[2] Plotin, *Enneade*, VI(I) ed. Em. Bréhier, vol. I, p. 95—106.

[3] Kant I., *Critica puterii de judecată*. Introducere VII.

[4] *Ibidem*, I, § 37. Trad. Tr. Brăileanu.

întreaga lui filozofie — şi dă acestei „obiectivităţi", trăsături care nu au legături cu realitatea obiectivă, mută cu alte cuvinte întreaga problemă în interiorul subiectivităţii, face din elementul de conştiinţă elementul primordial al valorificării estetice. Soluţia lui este *idealist-subiectivă*. În acelaşi timp soluţia conferă valorificării caracterul de etern-valabilă. Rezolvarea kantiană a problemei valorii este deci totodată idealistă şi metafizică.

Hegel depăşeşte caracterul *anistoric* al doctrinei lui Kant. Pentru el idealul estetic evoluează de-a lungul vremii şi tipurile de creaţie artistică merg de la arta simbolică a antichităţii, prin arta clasică, către cea romantică — iar în interiorul fiecărui tip există o perioadă de ascensiune, de vîrf şi o decădere. Dar această transformare continuă a ceea ce preţuiesc oamenii în artă, nu este — după Hegel — decît transformarea Ideii absolute. „Ideea de frumos, spune el, este ca şi ideea absolută o totalitate de elemente distincte care, ca atare, trebuie să se manifeste în afară şi să se realizeze. Aceasta putem numi noi, în general formele particulare de artă, care trebuie să fie considerate ca dezvoltarea însăşi a ideilor pe care le închide în sine concepţia idealului şi pe care arta le aduce la lumină.... Această dezvoltare *nu se împlineşte în virtutea unei acţiuni exterioare* (sublinierea noastră — *M. B.*) ci prin forţa proprie inerentă ideii însăşi" [1].

Dacă sîntem aici în prezenţa unei înţelegeri a istoricităţii dezvoltării judecăţii de valoare estetice — idealismul funciar al lui Hegel denaturează sensul profund, antimetafizic, al aportului pozitiv al gîndirii sale. Soluţia lui este *idealist-obiectivă*. Nu ne aflăm în faţa unui subiect real — conştiinţa socială — care apreciază creaţia artistică, ci în faţa unei misterioase „Idei absolute", condamnată la veşnică prefacere.

Cu *Nietzsche* filozofia valorii păşeşte din domeniul unor teorii, care-şi simţeau obligaţia justificării temeiului lor, în domeniul „eseistic" — al afirmaţiilor gratuite, fără acoperire argumentativă, care încearcă să convingă prin insolenţa unor aserţiuni paradoxale.

Burghezia intră în etapa ei de declin şi asemenea producţii ideologice, menite să sperie şi să ameţească, găsesc imediat susţinerea aparatului său perfid de propagandă. „Genialul" Nietzsche găseşte imitatori şi discipoli numeroşi, cu atît mai mult cu cît asemenea elaborate intelectuale nu cer studii aprofundate şi sînt amplu încurajate într-o societate care-şi caută susţinătorii acolo unde-i poate găsi. Scrierile lui Nietzsche, sclipitoare de vervă la o lectură superficială, încearcă să reducă la neant orice criteriu obiectiv de stabilire a vreunei scări de valori. Binele ca şi frumosul sînt, după Nietzsche, valori care se stabilesc arbitrar, în funcţie de capriciul individual. Iar dacă totuşi au vre-o rădăcină, aceasta este *„voinţa de putere"*. „Pentru a exista artă —spune el — pentru a exista o acţiune sau o contemplare estetică oarecare, o condiţie preliminară este indispensabilă : beţia" [2]. E vorba de acea beţie orgiacă a tuturor simţurilor pe care, într-una din lucrările lui de tinereţe, Nietzsche a denumit-o spiritul „dionisiac". Nu e deci de mirare că pentru el „frumosul se găseşte printre acele categorii

[1] Hegel, *Ästhetik*, Aufbau-Verlag, 1957, p. 309. Cartea a II-a, Introducere.
[2] Fr. Nietzsche, *Crepusculul zeilor*, trad. franceză, ed. Mercure de France, 1942, p. 178.

generale de valori biologice .... care augmentează viața" ... că „sentimentul frumosului este augmentarea sentimentului de putere"[1]. Și cum judecățile estetice sînt, după el, „judecăți instinctive", ele „sînt totdeauna cu vederea scurtă (au totdeauna rațiunea împotriva lor) însă ele conving în cel mai înalt grad, ele apelează la instinctele noastre... pronunțînd da-ul sau nu-ul lor, *înainte* ca rațiunea să poată lua cuvîntul" [2]. E vorba prin urmare de un *subiectivism radical*, de bunul plac al pornirilor instinctive ale fiecărui individ, care decide în materie de judecată de gust. E lesne de înțeles de ce se bucură și astăzi de elogii Nietzsche în cercurile culturale burgheze, e ușor de priceput ce susținere, cu pretenții teoretice, aduce iraționalismul său integral, anarhiei gustului decadent.

Cam în aceeași vreme cu relativismul subiectivist a lui Nietzsche se dezvoltă în Germania, tendințe *materialist-vulgare* împletite cu poziții pozitiviste în problema valorificării estetice. Școala lui Fechner proclamă că studiul esteticii trebuie să pornească de la stabilirea „*experimentală*" a ceea ce este frumos în *însuși* obiectul natural. Liniile, culoriile, proporțiile spațiale și raporturile de durată sînt frumoase, după Fechner, prin ele însele, în mod absolut. Avînd doar o *aparență* materialistă, estetica aceasta nu face decît să ofere justificare esteticii idealiste, formaliste, a lui *Herbart*, care susținea că frumosul nu rezidă în sinteza conținutului cu forma unei opere de artă, ci exclusiv în structuri, relații și raporturi care plac prin ele însele, indiferent de orice semnificație.

O amploare deosebită cunoaște însă studiul problemei valorii în doctrinele neokantiene ale școlii din Baden. Reluînd preocuparea lui Kant de a găsi valabilitate universală judecății de valoare, Windelband și Rickert, ajung însă la alte concluzii. Pentru Windelband există o „Conștiință în genere" deasupra celei individuale și independentă de cea socială — care statuează *normele* de valorificare. Valorile devin astfel nu rezultatul unor acte de apreciere, ci categorii supratemporale, etern valabile, care se *impun* conștiinței individuale. Întreaga lui doctrină este o încercare de stabilire a acestui imperiu al valorilor. E semnificativ faptul că întreaga arhitectonică a tabelelor de valori este centrată în jurul religiei, iar pentru Windelband conștiința morală se numește „sfințenie". Rickert este și mai categoric decît Windelband. Pentru el, valorile există într-o *transcendență*, dincolo de subiectul individual și sînt *norme* imperative existente într-un „imperiu al irealului", valoarea fiind o „irreale Vesenheit", o existență fără realitate. Iar conștiința care valorifică s-ar afla situată între real și ireal într-un „imperiu al sensului imanent". Nu e lipsită de o anumită semnificație remarca pe care comentatorul romîn al lui Rickert, N. Balca, o face despre această doctrină : „Teoria rickertiană a cunoașterii are marele merit de a face imposibil orice fel de realism naiv" [3]. Cu alte cuvinte Rickert reușește, după Balca, să dea o lovitură gnoseologiei mate-

[1] Fr. Nietzsche, *Voința de putere*, trad. franceză, ed. Mercure de France.
[2] *Ibidem*, p. 147.
[3] *Istoria filozofiei moderne*, Ed. Soc. de filozofie, 1939, vol. III, p. 188.

rialiste. Acesta este motivul pentru care poziția filozofilor neokantieni în problema valorii, datorită caracterului ei pronunțat mistic, a fost îmbrățișată cu speranțe puternice de factorii culturali ai burgheziei.

Paralel cu școala badică, pe poziții apropiate, școala austriacă al cărui șef este F. Brentano, dă prin Meinong, Ehrenfels, și alții o serie de lucrări în problema valorii în care reluînd teza scolastică a „actelor intenționale", face din valoare o entitate *ireală* de sine stătătoare, „obiect" al sentimentelor umane. Influențînd și suferind influența *școlii fenomenologice* a lui Husserl, filozofii austrieci citați răspîndesc aceleași concepții idealiste, care oscilează între idealismul obiectiv și cel subiectiv. În ciuda unor analize de detaliu subtile, ei nu aduc însă nimic, esențial nou față de pozițiile anterioare.

Nu vom lua în discuție doctrinele epigoniste mai recente ale axiologilor francezi, Le Senne, Louis Lavelle, Dupréel sau R. Ruyer și nici pe ale celor americani ca Dewey sau Pepperell Montague care au mers în general, pe linie pragmatistă sau neo-realistă — socotind că fiind prea puțin diferențiate de cele ale predecesorilor, nu oferă puncte de vedere a căror critică ne-ar putea ajuta să expunem mai amplu soluția științifică, marxist-leninistă a problemei valorificării estetice.

Pentru aceleași motive nu vom analiza nici pozițiile filozofilor romîni în problema valorii. Vom aminti numai că Lucian Blaga se situează pe poziții mistice, reluînd teze plotiniene, că Petre Andrei se apropie de soluțiile școlii badice iar alți esteticieni romîni dintre cele două războaie mondiale, de ale școlii austriece și mai ales de Meinong.

★

III. Clasicii marxism-leninismului nu ne-au lăsat opere anume dedicate analizei valorii estetice. Dar lucrările lor indică o orientare precisă care ne îngăduie ca, pornind de la fapte, să găsim soluția deplină a acestei probleme. Menționăm că studiul de față nu reprezintă o încercare de a stabili *specificul* valorii estetice în raport cu celelalte valori, ci de a stabili *sensul* exact al *obiectivității* valorii estetice, de a arăta, în demascarea interpretării idealiste, care este înțelesul marxist-leninist al *criteriului obiectiv* de valorificare. Ne propunem în primul rînd să arătăm că acest criteriu își are sursa în viața socială, fiind legat de raporturile de clasă și că este legat de ansamblul sistemului de valorificări al conștiinței sociale.

În analiza pe care o face Marx, în *Capitalul*, valorii economice, este limpede trasată poziția materialist-dialectică față de problema valorii în genere. Valoarea economică are un conținut cu totu deosebit de conținutul valorii estetice. Dar valorificarea estetică este un act *analog* cu valorificarea economică. Sigur că ar fi să făptuim eroare grosolană, dacă nu am fi conștienți de existența *specificului* fiecăreia dintre aceste valori, specific care le deosebește calitativ între ele, așa cum le deosebește pe fiecare în parte și de valoarea morală sau filozofică. Dar în determinarea caracterului *obiectiv* al valorii, în cercetarea *originii* ei ultime și a *criteriului* de depistare, în sezisarea caracterului *istoric* și al raportului cu celelalte elemente ale vieții sociale — profunda analiză marxistă asupra valorii economice poate servi de îndreptar cert. Cu toate că valoarea econo-

mică diferă *radical* de celelalte valori — în ceea ce priveşte *criteriul obiectivităţii ei*, analogia este întemeiată. Nu putem intra acum în expunerea detaliată a teoriei marxiste asupra valorii — şi nici nu e nevoie; o presupunem pe deplin cunoscută. Vom aminti numai cîteva elemente menite să ne îndrume în problema abordată în *acest* studiu, în problema *obiectivităţii* valorii estetice.

Marfa, — spune Marx — are o valoare de întrebuinţare, care „nu pluteşte în aer", care rezidă în însuşi „corpul mărfii" — şi o valoare de schimb, sau *valoare* pur şi simplu, care este „*expresia*, «forma de manifestare», a unui conţinut deosebit de ea" [1]. Explicînd acest adevăr, Marx, arată, într-o notă, că încă în sec. XVIII, la scriitori englezi găsim termenul „Werth" pentru valoarea de întrebuinţare şi termenul „value" pentru valoarea de schimb, „lucru care, spune el, corespunde în totul spiritului unei limbi căreia îi place să exprime prin cuvinte de origine germanică lucrurile *imediate* şi prin cuvinte de origine romanică lucrurile *reflectate*" [2]. Iată prin urmare, că valoarea de întrebuinţare, este lucrul „imediat'', care rezidă în existenţa materială ca atare a mărfii, în vreme ce valoarea de schimb, *valoarea* este lucru „reflectat", adică constituit prin oglindirea în conştiinţa socială a acestei existenţe materiale. „Lucrul imediat" există înaintea apariţiei societăţii, (ca de exemplu minereurile, fructele etc.)[3]. Dar lucrul „reflectat" — „valoarea" — nu apare decît *după* constituirea societăţii, *prin* existenţa societăţii, în *momentul istoric* în care apar anumite relaţii între oameni ca expresie a acestor relaţii. Deci „*valoarea*", deşi nu poate exista decît avînd un substrat material, *nu are fiinţă înainte şi independent de existenţa oamenilor* (ca însuşirile care constituie valoarea de întrebuinţare) ci numai odată cu societatea, *prin* societate. Marx precizează fără putinţă de echivoc că: „... valoarea transformă orice produs al muncii într-o hieroglifă socială. Mai tîrziu, oamenii caută să descifreze sensul acestei hieroglife să descopere secretul propriului lor produs social căci determinarea obiectelor de întrebuinţare *ca valori* este un produs social *al oamenilor*, la fel ca şi limba" [4].

Valoarea economică — expresie a muncii abstracte „conţinute" de marfă — are deci un caracter de realitate obiectivă întrucît se constituie ca urmare a unor *condiţii istorice obiective, independente de voinţa individilor*, dar nu există, ca atare, decît în funcţie de aceste condiţii istorice — nu independentă de ele şi nu anterioară lor. Acest *tip* de existenţă obiectivă trebuie să-l reţinem. Numai din acest punct de vedere ne interesează analogia pe care o vom face cu valoarea estetică.

Iată un prim punct stabilit. Ca şi marfa economică, însă *pe alt plan calitativ*, obiectul estetic are însuşiri materiale anterioare existenţei umane sau independente de această existenţă.

[1] K. Marx, *Capitalul*, vol. I., ed. a III-a, E.S.P.L.P., 1957, p. 77.
[2] *Ibidem*, p. 70.
[3] Fără îndoială că *utilitatea* însuşirilor naturale ale obiectelor, utilitatea pentru *om* este descoperită după apariţia societăţii (şi unele dintre ele *create* chiar în cursul muncii sociale). Dar aceste însuşiri există ca atare chiar fără ca ele să fie valorificate, există *independent* de existenţa societăţii.
[4] K. Marx, *Capitalul*, vol.I, ed. a III-a, E.S.P.L.P., 1957, p. 111.

Forma, culoarea, sunetul, proporția, ritmul sînt însușiri care țin de structura materială, fizico-chimică, a obiectelor naturale sau a operelor de artă pe care le considerăm frumoase. Dar aceste însușiri *devin valori estetice, numai în măsura în care sînt asimilate de om*, în cadrul procesului de însușire estetică a realității (tot așa, cum numai în cadrul unor anumite relații sociale, calitățile obiectelor obținute prin munca umană conferă acestor obiecte *valoare*, le transformă în marfă). *Valoarea estetică este deci* (ca și valoarea economică) *„lucru reflectat"*. Tot așa cum „valorile de întrebuințare... sînt *substratul material, purtătorul valorii de schimb*" [1], — la fel și însușirile materiale ale obiectelor din *natură* sau trăsăturile materiale ale *operelor de artă* sînt substratul material, purtătorul valorii estetice. Valoarea estetică nu se confundă, deci cu existența materială, pură și simplă a însușirilor fizice ale obiectelor, așa cum susținea estetica lui Fechner. „Secțiunea de aur" a lui Zeisig, linia ondulată, saturația culorilor, succesiunea sau asociația sunetelor — toate acestea devin valori estetice, *numai* cînd le „reflectă" o conștiință estetică. Simpla lor existență materială este inertă, mută, goală.

Dar nu cumva oare aceasta înseamnă — că lipsim valoarea estetică de caracterul obiectiv? Nu cumva pledăm oare în felul acesta pentru un subiectivism radical? Nu — și iată de ce.

În *Materialism și empiriocriticism*, dejucînd o abilitate ieftină a lui Bazarov, care încerca să-i atribuie lui Engels concepții machiste, Lenin citîndu-l pe Engels, arată că „întrucît percepțiile noastre senzoriale sînt confirmate de experiență, ele nu sînt „subiective", adică arbitrare, iluzorii, ci exacte, ca atare reale..." [2]. Este aici respingerea hotărîtă a confuziei între *subiectivism*, adică arbitrariu, capriciozitate, lipsă de criteriu riguros determinat — și *subiectiv*, adică obiect *reflectat* într-o conștiință, într-un subiect. Numai speculînd asupra acestei confuzii grosolane, și pendulînd între cele două accepții ale termenului „subiectiv", nu s-ar putea observa în ce constă caracterul obiectiv al valorii estetice. „Reprezentările senzoriale *nu* sînt realitatea existentă în afara noastră — arată Lenin mai departe — ci numai o imagine a acestei realități" [3]. Citîndu-l aprobativ pe Feuerbach, care spune că „săratul ca gust este *expresia* subiectivă a unei calități obiective a sării", Lenin spune în continuare: „Senzația este rezultatul acțiunii exercitate de lucrul în sine, *existent obiectiv în afara noastră* (subl. noastră — *M.B.*) asupra organelor noastre senzoriale... Senzația este o imagine subiectivă a lumii obiective, a lumii an und für sich" [4]. Este evident deci că reflectarea în conștiință a obiectului, nu ia acestuia caracterul obiectiv, iar precizarea că în conștiință avem de a face cu o reflectare și nu cu însăși prezența obiectului material este de natură să respingă materialismul vulgar și nu are nimic comun cu idealismul „... Idealismul, arată tot Lenin, nu începe decît atunci cînd filozoful afirmă că lucrurile sînt senzațiile noastre" [5]. O asemenea poziție are estetica

[1] K. Marx, *Capitalul*, vol. I, p. 215.
[2] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 14, p. 103.
[3] *Ibidem*, p. 104.
[4] *Ibidem*, p. 110.
[5] *Ibidem*, p. 101.

fenomenologică. Iată de pildă, Mikel Dufrenne afirmă că „opera de artă este ceea ce rămîne din obiectul estetic cînd el nu este perceput, obiectul estetic în stare de posibilitate așteptîndu-și epifania"[1]. Aici obiectul estetic părăsește lumea materială și se confundă cu însuși *actul* de valorificare, cu însăși senzația pe care o provoacă. Valoarea rezidă exclusiv în subiectul, care o proiectează asupra obiectului. Concepția materialist-dialectică despre valoarea estetică consideră însă că valoarea se constituie într-adevăr, prin *actul* valorificării, prin reflectare, în subiect, a obiectului — dar ca fenomen *secund*, derivat, care presupune existența reală, *primordială*, a obiectului estetic. Este *frumos* lacul Bîlea din Făgăraș, numai dacă o conștiință umană îl apreciază ca atare, dar existența lui materială este *primordială* față de conștiință. Este *comic* pipernicitul cînd pozează în voinicos, numai dacă o conștiință cu simțul umorului îl valorifică în felul acesta, dar existența lui în societate este *primordială* față de valorificare. Este *tragică* moartea lui Spartacus *numai* cînd se reflectă într-o conștiință lucidă a unui om situat pe o anumită poziție de clasă — dar actul lui este *primordial* față de această reflectare. Este *tulburător* adagio-ul din cuartetul în do diez minor op. 131 a lui Beethoven, *numai* cînd declanșează, într-o conștiință estetică educată, o emoție profundă — dar suita de sunete armonizate este *primordială* față de emoția provocată. *Valoarea estetică este deci o reflectare subiectivă sui-generis, a unor elemente obiective, existente în realitate sau făurite prin creația artistică.* (Specificul valorii estetice, care o deosebește de cea economică de exemplu trebuie căutat în existența specifică a unui *alt mod de însușire* a lumii).

Dacă așa stau lucrurile, valorificarea estetică nu este posibilă decît prin existența unei conștiințe estetice, care se constituie *istorește*.

Valorificarea artistică este, cum știm, element al suprastructurii — *ideologie*. Singura cale științifică, *marxistă*, de analiză a esenței acestei valorificări este raportarea ei, *nu* la simplele trăsături materiale ale obiectelor, existente înainte de om și de omenire, ci la factorul, în ultima analiză hotărîtor în ceea ce privește orice fenomen ideologic — și anume orînduirea social-economică a societății, în diferite epoci istorice. „Marxismul — spune Lenin — a arătat drumul cercetării multilaterale, atotcuprinzătoare a procesului nașterii, dezvoltării și decăderii formațiilor social-economice ale societății, îmbrățișînd *totalitatea* condițiilor contradictorii, reducîndu-le pe acestea la condițiile de existență și de producție precis determinabile ale diferitelor *clase* ale societății, înlăturînd subiectivismul și arbitrarul în alegerea ideilor „predominante" sau în tălmăcirea lor, arătînd că *rădăcinile* tuturor ideilor și ale tuturor tendințelor felurite, fără excepție, sălășluiesc în starea forțelor materiale de producție. Oamenii sînt făuritorii propriei lor istorii"[2]. Pentru a înlătura deci „subiectivismul și arbitrarul", în ceea ce privește aprecierea oricărui element de ideologie — trebuie să ne referim „fără excepție" la „starea forțelor materiale de producție", la oamenii care „sînt făuritorii propriei lor istorii". A lega valoarea estetică în primul rînd de un element material brut, *situat în afara istoriei*, în afara conștiinței sociale cu caracter istoric și de clasă, înseamnă a părăsi și dia-

[1] Mikel Dufrenne, *Fénoménologie de l'expérience esthétique*, P.U.F., 1953, vol. I, p. 44.
[2] V. I. Lenin, *Marx-Engels-Marxism*, Ed. P.M.R., 1949, p. 18.

lectica materialistă şi materialismul istoric, a luneca în materialism vulgar, nedialectic, nemarxist.

Pentru ca omul să confere obiectelor naturale şi propriilor sale creaţii, calităţi estetice, a fost necesar un proces îndelungat, în cursul căruia reflectarea realităţii în conştiinţa umană a putut să capete un *anumit* timbru. Ca orice fiinţă biologică, omul a reflectat întîi acele însuşiri ale lumii materiale de care avea nevoie pentru satisfacerea intereselor sale utilitare, în vederea conservării sale în lupta cu vicisitudinile mediului. El a realizat mai întîi asimilarea sau *însuşirea utilitară* a realităţii (prelungită apoi în însuşirea teoretică în cunoaşterea logico-ştiinţifică).

Dar, treptat, cum au arătat Marx şi Engels încă în „Ideologia germană", în procesul producţiei sociale, omul făureşte nu numai lucrurile care îi sînt necesare vieţii materiale, dar îşi făureşte propria sa conştiinţă. Marx a precizat că „producţia nu produce numai un obiect pentru subiect ci şi un subiect pentru obiect"[1]. Iar în această făurire a „subiectului" uman, întreaga structură a facultăţilor sale cognitive suferă transformări esenţiale. Simţurile biologice se rafinează şi încep să perceapă în lumea obiectivă mai mult decît este strict necesar pentru satisfacerea instinctelor. Apare în felul acesta „o ureche muzicală, un ochi care percepe frumuseţea formei, într-un cuvînt simţurile capabile să perceapă plăceri omeneşti, adică simţuri care se confirmă ca forţe esenţiale *umane*"[2]. Dar nu numai atît. Acţionînd asupra naturii, în procesul muncii sociale, omul transformă natura, umanizînd-o. Realitatea capătă treptat noi însuşiri obiective, care nu reprezintă însă decît ceea ce omul aduce în constituirea acestor însuşiri. „Realitatea obiectivă — spune Marx — îi apare omului în societate peste tot ca realitate a forţelor esenţiale umane, ca realitate umană şi deci ca realitate a *propriilor* sale forţe esenţiale"[3]. Muncind, omul se apleacă mai mult asupra realităţii obiective. Făurind obiecte, el începe să le înţeleagă mai bine structura, să dea „fiecărei specii măsura care-i este inerentă". Detaşîndu-se încet, încet, de apăsarea copleşitoare a naturii, el începe s-o privească altfel decît atunci cînd o asimila numai pentru utilitatea ei — începe să-şi formeze capacitatea de a o *asimila estetic*, de a răspunde realităţii prin reacţii care înseamnă *aprecierea* acestei realităţi *şi* pe alt plan decît cel al însuşirii utilitare. Omul ajunge în situaţia cînd, cum spune Lenin, „conştiinţa omului nu numai că reflectă lumea obiectivă dar o şi creează"[4], adică reflectarea obiectelor, reflectată asupra lor le dă o *realitate nouă*, în procesul practicii sociale.

Întreg acest proces se întîmplă însă *independent* de voinţa omului. Aceste noi însuşiri ale funcţiei sale reflectorii, ale capacităţii sale cognitive se constituie *în mod obiectiv*, în cursul desfăşurării istorice a dezvoltării societăţii. Iată cum capacitatea lui de valorificare estetică nu este dată dintru început, *nu este apriorică*, cum voia Kant, ci se constituie istoriceşte, în cursul practicii sociale. Iar această constituire istorică, nu este rezultatul procesului transformării Ideii absolute aşa cum voia Hegel, ci este

[1] K. Marx, *Contribuţii la critica economiei politice*, E.S.P.L.P., p. 216.
[2] Marx-Engels, *Despre artă şi literatură*, E.P.L.P., 1954, p. 35.
[3] *Ibidem*, p. 34.
[4] Lenin, *Caiete filozofice*, E.S.P.L.P., 1956, p. 176.

consecința dezvoltării istorice a *societății*. Iar această dezvoltare, cum știm, se face în virtutea unei legități obiective, determinabilă științificește.

Am stabilit deci pînă acum: 1) *împotriva materialismului vulgar*, că valoarea estetică *nu* rezidă în existența materială a obiectelor, ci este consecința actului subiectiv de valorificare; 2) *împotriva idealismului obiectiv*, că valoarea estetică nu are existență de sine stătătoare, anterioară față de însușirile materiale ale obiectelor, ci este *secundă*, față de acestea, care au un caracter *primordial*; 3) *împotriva idealismului subiectiv*, că valoarea estetică nu este transcendentală, existentă aprioric, în conștiința umană, ci se constituie *istoricește*; 4) *împotriva relativismului subiectivist*, că valoarea estetică nu apare la întîmplare, în funcție de capriciul individual, ci este *determinată obiectiv* (prin existența materială a societății) și *se poate depista științificește*.

★

Dar printr-asta sîntem abia în stadiul „auroral" al constituirii valorii estetice. Amploarea problemei abia acum începe să se contureze. Dacă am văzut cum apar „simțurile umane subiective" (Marx) ca element prim al valorificării estetice — nu vom putea înțelege complexitatea actului de valorificare, dacă nu vom aborda problema „*idealului estetic*", și dacă nu vom studia relațiile între caracterul *istoric* al acestui ideal și elementul de permanență, de perenitate, al marilor valori estetice, de-a lungul vremurilor.

Nu vom putea acorda, în cadrul acestui studiu, toată dezvoltarea necesară problemei idealului estetic. Și nici nu vom putea analiza amplu, ansamblul de trăsături care alcătuiesc *specificul* valorilor estetice. Vom aminti numai că valoarea estetică a unei opere de artă nu poate fi redusă la ceea ce impresionează *senzorialitatea* umană și că pentru a putea fi pusă în vibrație *sensibilitatea artistică* profundă (care realizează actul de valorificare estetică, în toată întinderea lui) — un poem, o sonată, o frescă, un balet, trebuie să facă apel *și* la *afectivitatea și* la *intelectul* subiectului estetic. Ideea artistică — cum am arătat în altă parte[1] — realizează unitatea *între senzorial, afectiv și intelectiv*. Pentru a putea înfăptui această sinteză cel ce valorifică („subiectul estetic"), trebuie să găsească în opera de artă elementul capabil să-i răscolească întreaga personalitate. Prin intermediul plăcerii ochiului sau urechii, sentimente puternice și înțelegeri adînci trebuie să se pună în mișcare. Subțirica emoție senzorială nu este decît o palidă satisfacție estetică iar *pledoaria pentru reducerea valorificării estetice doar la delectarea ochiului sau urechii are un evident rol social diversionist.*

În procesul vieții sociale, conștiința rudimentară a omului primitiv capătă treptat complexitate. Pe baza relațiilor de producție — cum a arătat Marx — se înalță o suprastructură imensă, forme variate de reflectare a existenței sociale. În ansamblul lor aceste forme variate (politica, morala, arta, filozofia, știința, religia) se constituie într-o *conștiință a societății*, care este mai mult decît suma aritmetică a conștiințelor individuale. Conștiință socială există și se manifestă, firește, concret *numai*

[1] v. M. Breazu, *Idee științifică și idee artistică*, în *Viața românească*, nr. 7/1957.

prin multitudinea conştiinţelor *individuale*. Dar în conştiinţa fiecărui individ — în funcţie de *epoca istorică* şi de *poziţia de clasă* — are o realitate certă, dincolo de variaţiile individuale şi accidentale nesfîrşite — ceea ce este *general* şi *necesar* în conştiinţa socială a epocii şi a clasei respective. Împotriva concepţiilor care derivă din teoriile „realismului" scolasticilor, care — cum ştim — susţineau că noţiunile generale există înaintea lucrurilor („universalia ante rem") — trebuie să precizăm că nu există conştiinţă socială *înaintea* sau *înafara* conştiinţelor individuale. Dar şi împotriva concepţiilor care derivă din „nominalismul" scolastic, concepţii care pretind că această conştiinţă socială este un simplu „flatus vocis", trebuie să amintim că în orice element individual se manifestă generalul categoriei *obiective* din care face parte şi că deci, conştiinţa socială are o autentică existenţă, care se poate discerne în fiecare conştiinţă individuală. Depăşind atît idealismul obiectiv, care vorbeşte de o „conştiinţă în genere", suspendată undeva deasupra oamenilor, cît şi materialismul vulgar, care nu vede conştiinţa umană decît ca un produs material al fiecărui creier în parte, — materialismul dialectic şi istoric stabileşte existenţa potenţială dar reală, a unei conştiinţe sociale, care se constituie *istoriceşte*, şi se manifestă concret şi actual, prin acţiunile oamenilor. Această conştiinţă socială se actualizează deci în multitudinea creaţiilor culturii spirituale a societăţii, constituind modalităţile variate prin care societatea devine conştientă de propria sa existenţă.

Arta este una din aceste modalităţi. Dar întrucît nu e singura, legăturile ei cu celelalte modalităţi de oglindire nu pot fi retezate fără primejdia de a o secătui de viaţa care îi vine şi prin aceste legături.

Valorificarea realităţii în modalitatea artistică de reflectare, nu poate fi străină, de aceea, de celelalte tipuri de valorificare (etic, politic). Valorificarea estetică este altceva decît exprimarea preferinţelor fiecărui individ în parte. O judecată de valoare — cum a arătat bine încă Emile Durkheim[1] — presupune nu constatarea unor preferinţe ci *statuarea unei aprecieri*, făcute pe baza unui *criteriu*. Valoarea este determinată în raport cu acest criteriu, preferinţa poate fi consecinţa unor stări psihologice evanescente. Criteriul are o stabilitate care se întinde asupra unei epoci istorice mai lungi sau mai scurte şi întruneşte *consensul* unei clase sociale, sau a unor grupuri sociale mai largi. Actul de valorificare impune o *ierarhizare* a obiectelor evaluate în raport cu o *scară de valori* şi nu simpla constatare că unele obiecte îmi sînt agreabile. Ei bine, această scară de valori ca şi criteriul de apreciere, se constituie în fiecare orînduire socială, *pentru fiecare clasă*, în raport cu un întreg *sistem* de valorificare, legat de *idealul* general al clasei respective. Această problemă a idealului a fost abordată şi de majoritatea filozofilor idealişti, care s-au ocupat cu studiul valorii şi au divagat abundent situînd acel ideal în afara condiţiilor reale, materiale în care apare. Frecvent „idealul" a devenit o trambulină brevetată pentru saltul către divinitate. De la Platon pînă la Lavelle[2] de exemplu, a fost mereu folosită în acest scop. Chiar atunci cînd se vor-

[1] E. Durkheim, *Sociologie et philosophie*, Paris, Alcan, 1924, p. 118—119.
[2] L. Lavelle, *Traité des valeurs*, P.U.F., 1951, passim.

beşte, cum face Durkheim de „idealuri care nu sînt abstracte şi reci reprezentări... căci înapoia lor au forţe reale şi active, forţele colective" [1] — chiar în acest caz este eludată sursa reală a idealului, se evită punerea punctului pe i.

Materialismul istoric a arătat limpede că acest „*ideal*" — apare ca expresie ideologică a intereselor de clasă. Mai mult sau mai puţin transfigurat, prin transparenţa idealului etic sau estetic, se întrevăd acţiunile claselor sociale, care-şi formulează în haina normelor morale şi artistice năzuinţele, dragostea şi ura lor. În funcţie de acest ideal — etic sau estetic — se constituie criteriile de valorificare, scările de valori. Aceste criterii de formează în mod *obiectiv*, prin dezvoltarea *obiectivă* a societăţii. Nu capriciile individuale le trasează şi de aceea nu printr-un decret subiectivist al unui critic sau altul ele ar putea suferi „mutaţii". *Criteriile de valorificare se constituie prin acţiunea conştiinţei sociale, a fiecărei clase, în fiecare etapă istorică iar această acţiune nu se desfăşoară la întîmplare, ci este determinată în ultimă analiză de condiţiile economice ale vieţii sociale, de existenţa materială a societăţii în genere.* Iată de ce, împotriva absolutismului metafizic, noi demonstrăm evoluţia continuă a idealului estetic, a criteriilor de valorificare estetică; iar împotriva impresionismului în critică, noi vorbim despre *stabilitatea* relativă a acestui ideal, a cărui determinare obiectivă sîntem datori s-o căutăm (dacă facem critică ştiinţifică) în condiţiile social-istorice, în care apare fiecare operă de artă. Înseamnă asta oare că nu există valori artistice perene? Cum am putea atunci explica preţuirea pe care o acordăm şi astăzi lui Homer, Leonardo da Vinci sau Bach — deşi ei au creat în numele altor idealuri decît ale noastre?

Încă în *Manifestul Partidului Comunist*, Marx şi Engels au arătat că, deoarece de-a lungul diferitelor orînduiri bazate pe exploatare, condiţiile create de această exploatare au trebuit să se reflecte în conştiinţa socială, conştiinţa „tuturor veacurilor", care în ciuda diversităţii şi a varietăţii se mişcă în cadrul anumitor forme comune de reflectare. Năzuinţa spre libertate, dorinţa aprinsă a înlăturării mizeriei, solidaritatea celor ce luptă cot la cot, ura împotriva asupririi, mişeliei şi nedreptăţii, preţuirea demnităţii, generozităţii, curajului, disprețul pentru nemernici, laşi şi meschini — iată atîtea sentimente *comune* oamenilor din toate orînduirile şi care intră în constituirea idealului social, variat în numele căruia se face valorificarea.

Dar nu numai atît. Sentimentele umane mai adînci, cu rădăcini uneori în natura biologică a omului — dragostea de mamă, dragostea între bărbat şi femeie, amiciţia, gelozia — sînt realităţi care depăşesc limitele diferitelor orînduiri sociale. Cum am putea să facem abstracţie de existenţa lor în constituirea valorificării etice şi estetice? Nu putem uita însă, că aceste permanenţe umane se tincturează în mod diferit, de la epocă la epocă, şi că dragostea lui Romeo pentru Julieta *nu este identică* cu a lui Vasili Bortnikov pentru Avdotia (din „*Secerişul*", Galinei Nicolaeva), iar eroismul lui Mucius Scaevola are alt caracter decît cel al lui Alexandru Matrosov. Epoca istorică îşi lasă amprenta puternică chiar în aprecierea

[1] E. Durkheim, *Sociologie et philosophie*, p. 136.

estetică a calităților fizice ale obiectelor. Într-un articol publicat în *Voprosî filosofii* în 1956, L. N. Stolovici spunea că însușirile estetice ale lucrurilor reprezintă însușirile lor sociale. „Calitățile naturale ale obiectelor și fenomenelor — spune Stolovici — apar ca o formă a însușirilor lor estetice, în vreme ce sensul social al acestor obiecte și fenomene, care se formează în mod obiectiv în cursul practicii social-istorice, înfățișează conținutul însușirilor estetice"[1]. Socotim că esteticianul sovietic are dreptate. Acest „conținut" al însușirilor estetice constituie tocmai ceea ce valorificarea socială adaugă însușirilor naturale. Dacă prea corpolenta „Venus din Willendorf" n-ar fi fost considerată „frumoasă" de către oamenii din paleoliticul aurguacian[2], artistul primitiv n-ar fi socotit-o vrednică de a fi modelată în piatră. Dacă o cu totul altă siluetă de femeie n-ar fi fost socotită frumoasă în zona Mediteranei, în secolele imediat premergătoare erei noastre, n-am fi găsit-o repetată mereu în ținuta maiestoasă a statuetelor de Tanagra. Dacă vaporoasele femei ale lui Renoir n-ar fi fost *apreciate* ca frumoase de către conștiința estetică a anumitor clase sociale din Franța, la sfîrșitul veacului trecut, ele n-ar fi apărut atît de frecvent în tablourile epocii.

Plehanov a arătat că „idealul de frumusețe, care domină într-o anumită epocă, într-o anumită societate sau într-o anumită clasă socială își are rădăcinile, parte în condițiile biologice ale dezvoltării speciei omenești, care duc între altele și la formarea unor particularități de rasă, parte în condițiile istorice ale apariției și existenței societății sau clasei respective. De aceea, acest ideal este totdeauna foarte bogat într-un conținut pe deplin determinat și cîtuși de puțin absolut, adică nu tocmai necondiționat"[3]. Răspunzînd lui Turgheniev care spunea că Venus din Milo este mai incontestabilă decît principiile de la 1789, Plehanov subliniază — întîi că frumusețea Venerei din Milo nu este valabilă pentru toți oamenii (dovadă că „Hotentotul își are propriul său ideal de frumusețe a cărei reprezentare este reprodusă adesea în lucrările de antropologie sub denumirea de Venera hotentotă"); în al doilea rînd că e adevărat că pentru o parte a rasei albe ea este mai „incontestabilă" decît principiile revoluției burgheze din Franța. „Dar din ce cauză?" — se întreabă Plehanov. Și răspunde cu deosebită subtilitate : „Numai pentru că aceste principii sînt expresia unor relații care corespund unei *anumite* faze din dezvoltarea rasei albe — epocii consolidării orînduirii burgheze în lupta ei împotriva feudalismului — pe cînd Venus din Milo reprezintă un ideal de înfățișare feminină care corespunde *multor* faze ale aceleiași dezvoltări. Multor faze, dar nu tuturora"[4] și Plehanov arată cum într-o anumită fază a influenței creștinismului frumusețea Venerei era socotită „diavolească".

Problema este, după cum se vede, foarte complexă și cere o tratare separată, amplă. Dar înțelegerea judicioasă a caracterului istoric

---

[1] L. N. Stolovici, *Despre însușirile estetice ale realității*, în *Voprosi filosofii*, nr. 4/1956.

[2] R. Hamman, *Geschichte der Kunst*, Berlin 1957 — Akademie Verlag, vol. I, p. 48.

[3] G.V.Plehanov, *Scrisori fără adresă*, Ed. Cartea rusă, 1957, p. 182.

[4] *Ibidem*., p. 180.

al criteriului de valorificare, trebuie să ajute la rezolvarea ei. Concepția marxistă despre valoare se bazează pe concepția marxistă despre om ca produs al societății, despre om, ca subiect care se transformă continuu pe sine, o dată cu transformarea obiectului. Acest subiect real, — omul social — nu are nimic comun cu „eul transcendental", etern și imuabil al doctrinelor neo-kantiene sau fenomenologice, „eu" situat în afara societății, ignorînd existența societății, legitatea ei obiectivă, caracterul *determinant* pentru conștiință al existenței ei materiale.

Concepția marxistă despre om este radical opusă și concepției existențialiste despre așa-numita „condiție umană". Pentru Sartre, de exemplu, această „condiție umană" este situată în afara istoriei. „Situațiile istorice variază : omul poate să se nască sclav într-o societate păgînă sau senior feudal sau proletar. Ceea ce nu variază — spune Sartre — este necesitatea pentru om de a exista în lume, de a se afla aici la muncă, de a fi în mijlocul altora și de a fi muritor"[1]. De aici deducția că omul este în eternitate condamnat la „neliniște". De aici concluzia că existența umană este absurdă și că — după A. Camus — singura problemă reală este problema sinuciderii. „Omul" existențialiștilor, în ciuda încercărilor lui Sartre de a face din acest „om" un luptător, este sclavul „condiției" sale eterne, imuabile.

Marx a explicat însă în ce constă dialectica omului social, subiect interdependent cu obiectul — fără să-i nege elementele de permanență (valabile nu „în eternitate" ci, de-a lungul mai multor orînduiri) — insistînd asupra transformării continue a conștiinței, în întreaga ei configurație, ca urmare a schimbărilor din existența materială a societății. Această conștiință este factorul care valorifică, iar acțiunea sa este în funcție, în ultimă analiză, de cauzele care duc la determinarea obiectivă a însăși acestei conștiințe sociale.

★

Valorificarea estetică se realizează deci prin aprecierea (în funcție de o anumită scară de valori legată de un întreg sistem de valorificări) — a anumitor obiecte sau creații umane, care au calități materiale, dar care nu devin estetice decît în măsura în care sînt asimilate estetic de conștiința umană. Asimilarea estetică presupune o conștiință estetică a societății care reprezintă oglindirea — la modul estetic — în conștiința socială a existenței sociale.

Valorificarea estetică individuală este actualizarea potențialității acestei conștiințe estetice a unei clase, într-o epocă istorică determinată (cu variații *neesențiale* de la individ la individ în funcție de diferite date personale ale subiectului valorificator individual).

Criteriile sociale de valorificare pot fi determinate științific, căutîndu-li-se cauza, izvorul.

---

[1] J.P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Ed. Nagel, Paris, 1947, p. 68.

Factorul, *în ultimă analiză*, determinant este baza materială a societății ca izvor comun al diferitelor categorii de valori : politice, etice, estetice, religioase.

Acest izvor comun — *legat de interesele claselor* — dă naștere unor *idealuri* : politice, etice, estetice, distincte între ele, avînd fiecare specificul său, dar dedesubtul cărora curge un curent comun în care aceste idealuri se scaldă.

Idealul estetic este reprezentat pentru artele figurative de un anumit *tip de erou* (dublat de „antiidealul" respectiv), de o anumită *culoare de sentimente* (optimiste, avîntate sau deprimante, lipsite de elan) ca și de anumite *structuri concret-senoriale* (simțurile umane subiective, evoluează). În acest ideal se îmbină deci elementele intelectiv, afectiv și concret senzorial, pe care le regăsim sudate în ideea artistică a operei de artă.

A analiza științific *criteriul obiectiv* de valorificare estetică (adică acel criteriu care depășește capriciile aprecierilor individuale, variațiile lor, ridicîndu-se la o realitate socială, deasupra lor, trăind prin mulțimea lor concretă, dar ființînd *în mod ideal*, ca generalitate) înseamnă a determina pentru fiecare epocă istorică și pentru fiecare clasă socială dată, acele elemente de ordin intelectiv, afectiv și senzorial, care în obiectele estetice sînt considerate valori, din cauza condițiilor social-istorice, care impun conștiinței estetice a vremii o asemenea apreciere.

Menționăm din nou, că simplificarea este și aici extrem de primejdioasă pentru caracterul științific al analizei. Fenomenele acestea extrem de complexe cer o deosebită grijă pentru nuanțe și excepții de la regulă.

Pentru a izbuti în analiza propusă (fără a face nici sociologism vulgar, nici estetism autonomizant) trebuie ca, pornind de la examinarea condițiilor social-istorice date, (încă o dată, numai în *ultimă analiză*, hotărîtoare) să cercetăm, toate *medierile* existente (în primul rînd moștenirea trecutului — cu atenția cuvenită asupra trăsăturilor de *permanență* a valorilor estetice — apoi interdependența cu celalalte scări de valori) — să sfîrșim printr-o analiză concretă a structurii obiectului estetic (alta în natură decît în artă și mereu alta în fiecare ramură de artă). Să exemplificăm. Pentru a înțelege impasul artei plastice burgheze contemporane, vom porni de la *analiza condițiilor social-economice*, care determină azi în societatea capitalistă dezvoltarea exuberantă a abstractismului, vom determina *funcția socială* pe care o îndeplinește azi „arta abstractă", vom trece apoi la analiza filiației post-impresioniste (Cezanne, Gauguin, Van Gogh), vom face incursiuni în ceea ce filozofia intuiționistă freudistă sau neo-pozitivistă a putut aduce ca influență agravantă, vom cerceta de asemenea influența reciprocă cu curentele literare dadaiste, suprarealiste, lettriste, cu muzica atonală și ne vom opri în sfîrșit asupra structurii concret-senzoriale (compoziția, raporturile, culorile, formele etc.) a fiecărei lucrări în parte. Vom putea înțelege astfel caducitatea artei abstracte, lipsa ei de valoare, caracterul ei diversionist.

Alt exemplu. Pentru a reuși să punem în evidență valoarea eminentă a literaturii realist-socialiste — de exemplu — trebuie să examinăm condițiile social-istorice care au făcut posibilă și necesară apariția acestei literaturi, vom cerceta de ce această literatură este „parte integrantă a cauzei generale proletare", vom analiza filiația ei din

curentele realiste ale veacului XIX şi saltul calitativ care a însemnat realismul socialist, vom pune în evidenţă rolul concepţiei despre lume a scriitorilor care se situează pe poziţia clasei muncitoare, vom înfăţişa dezvoltarea paralelă — interdependentă — a muzicii, teatrului, plasticii realist-socialiste şi vom sfîrşi prin a primi concret stilurile şi procedeele individuale ale romancierilor şi poeţilor realişti-socialişti, vom analiza detaliat măiestria literară a fiecăruia dintre ei. Aşa vom putea demasca şi poziţiile diversioniste ale esteticienilor revizionişti, care pretind că realismul socialist a apărut ca rezultat al unui simplu discurs al lui Gorki.

Dar cercetările acestea ample, de mare complexitate trebuie defalcate. Fiecărei discipline teoretice care se ocupă cu studiul valorii artistice — îi revine un anumit domeniu de activitate.

Istoria fiecărei ramuri de artă se va opri îndeosebi asupra condiţiilor social-istorice şi a filiaţiei marilor curente ca şi a legăturilor reciproce cu celelalte elemente ale conştiinţei sociale.

Teoria fiecărei arte în parte, va insista mai cu seamă asupra specificului structurii imaginii artistice, în ramura respectivă de artă pe care o studiază.

Critica de artă la zi („cronica") va analiza lucrare cu lucrare, bazîndu-se pe materialul furnizat de celelalte discipline şi *valorificînd* pe baza criteriilor ştiinţifice şi pe baza *gustului* criticului, presupus a fi *exponentul gustului social* al clasei şi epocei sale şi nu „impresie" individuală, capricioasă.

Estetica nu are a stabili criterii concrete de valorificare, pentru fiecare artă în parte, ci sarcina de a studia posibilitatea existenţei lor, esenţa lor, şi condiţiile generale în care apar.

Fireşte că graniţele între aceste domenii nu sînt riguroase şi că pentru îmbogăţirea cercetării, încălcările reciproce de atribuţii, nu numai că sînt îngăduite, dar sînt recomandabile.

★

Am văzut că criteriile de valorificare se constituie istoriceşte şi că, *în ultimă analiză*, ele sînt determinate de condiţiile social-economice obiective pe care le reflectă conştiinţa socială. Am văzut pe de altă parte că în valorificarea *artistică*, subiectul valorificator acţionează printr-un efort *sintetic*, totodată senzorial, afectiv şi intelectiv. Întreaga personalitate umană este angajată în creaţia artistică şi în recepţia capodoperei artistice. Am văzut că valorificarea *estetică* în genere, şi cea *artistică* îndeosebi, este în continuă interdependenţă cu valorificarea politică, etică, filozofică.

Iată deci elemente care ne îngăduie să pornim la un studiu aprofundat dedicat corelaţiei strînse între valorificarea artistică şi *partinitate*. Lucrarea de faţă nu poate aborda în toată amploarea sa un asemenea studiu. Dar trebuie să arătăm că numai în lumina unei juste înţelegeri a problemei valorificării, putem să pătrundem în întreaga sa profunzime adevărul enunţat de Lenin că literatura este parte *integrantă* a cauzei generale proletare. Pentru cine sondează adîncurile din care izvorăsc valorile artistice, pentru cine sezisează cu toată puterea că valorificarea nu este actul unei „conştiinţe în genere", al unui „eu transcendental"

— ci al unei conștiințe umane *istoricește determinate* — apare limpede că nici artistul nici consumatorul de artă, nu vor putea făuri și prețui valori străine de idealul clasei pe a cărei poziție se află situați. Faptul că artistul realismului socialist este *conștient* de acest adevăr, faptul că el înțelege că idealul contemporan al clasei muncitoare, al poporului muncitor reprezintă etapa cea mai înaltă la care a ajuns conștiința socială a umanității — ca reflex al situației obiective a clasei muncitoare, care are rolul istoric de a desființa radical orice fel de exploatare și de a realiza libertatea reală și deplină a întregii omeniri, — faptul că această conștiință impregnează toate resorturile psihice ale subiectului valorificator — constituie cauzele adînci pentru care valoarea artistică socialistă este adînc intrepătrunsă cu valoarea politică și etică, cu concepția filozofică materialist-dialectică, pentru care militează partidul clasei muncitoare. Bucuria artistică, de calitate autentică, nu poate fi declanșată în *subiectul* valorificator al epocii noastre (luat în generalitatea lui semnificativă și nu în individualitatea lui accidentală, neînsemnată) decît de acele realizări artistice a căror valoare se constituie ca oglindire a necesității obiective contemporane. Orice ar spune „rafinații", nici unui mare artist nu îi poate fi indiferent faptul că astăzi mase uriașe de oameni sînt cele care *consacră* o operă de artă — *în raport* cu *scara lor de valori* și nu cu pedantele divagații ale unui snob sau altul. Aceste mase uriașe chemate azi la o intensă viață culturală și artistică, aceste mase care își cresc mereu exigența estetică odată cu educația artistică care le stă astăzi la îndemînă în proporții imposibile în altă orînduire, aceste mase făuresc actul de valorificare al epocii noastre, ele sînt „deținătoarele" conștiinței estetice a vremii în care trăim. Antenele fine ale artistului adevărat prind năzuințele acestor mase, și le dau prelucrarea lor artistică, *întrupînd* valoarea estetică care se făurește în clocotul conștiinței populare. Pe măsura dezvoltării conștiinței sociale socialiste, gustul maselor populare, cultivate sub îndrumarea partidului, devine gustul autentic, de mare calitate, al epocii socialismului. Criteriile de valorificare, *aici*, se formează și nu în „bisericuțele", sordide spiritualicește, ale cîtorva esteți întîrziați. Aceștia ar trebui să mediteze la existența mereu crescîndă a publicului țărilor socialiste și îndeosebi la publicul sovietic[1], la entuziasmul lui fierbinte pentru valorile artistice autentice, la maturitatea sa artistică — în raport cu ceea ce se întîmplă atît de des în occidentul capitalist, unde lansarea unei vedete literare, muzicale sau plastice se „aranjează" în culisele celor ce finanțează manifestările artistice. „Valoarea" artistică este legată acolo, de cele mai multe ori, de rentabilitatea sumei investită de finanțator („autonomia" ei este precum se vede destul de precară) în vreme ce la noi, valoarea artistică este legată de năzuințele cele mai înaintate ale maselor populare, ale oamenilor adevărați, de țelurile pentru care luptă partidul clasei muncitoare, de *partinitate*.

[1] Mărturiile entuziaste, dar uimite ale artiștilor occidentali care vizitează de exemplu Moscova sînt grăitoare pentru situația inversă din țările lor.

ОБ ОБЪЕКТИВНОСТИ ЭСТЕТИЧЕСКОЙ ЦЕННОСТИ

КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ

В данном исследовании автор раскрывает, опираясь на указания Маркса и Ленина, смысл объективности эстетической ценности. В введении подчеркивается важность изучения объективного характера эстетической ценности для определения специфичности художественного познания, для установления соотношения между тем, что является «вечно человечным» и тем, что является в художественном творчестве отражением каждой исторической эпохи, для разумного «распределения» задач, стоящих перед эстетикой, теорией каждого вида искусства, художественной критикой, а также для изучения художественного явления и научного обоснования партийности искусства и литературы социалистического реализма.

Для более четкого разграничения марксистско-ленинской позиции относительно эстетической ценности, автор дает критический анализ воззрений Канта, Гегеля, Ницше, Фехнера, баденской неокантианской школы, феноменологов и их современных эпигонов по данной проблеме.

Далее, автор пытается строго уточнить марксистско-ленинское значение объективного характера ценности, выступая как против извращений идеалистов и субъективистов, так и вульгарных материалистов. Он настаивает на истине, что эстетическая ценность создается путем суждения, формирующегося в различные исторические эпохи в социальном сознании классов в рамках этстетического освоения действительности. Эстетическая ценность не существовала до появления общества, она обяъективно формируется в процессе общественной жизни. Следовательно, критерии для признания эстетической ценности носят объективно-исторический характер и находятся в тесной взаимозависимости с политическими, этическими и философскими критериями социальных классов, создающимися, в свою очередь, как элементы социального сознания, как отражение материальных условий существования общества. Эти критерии, постоянно изменяясь вследствие беспрерывного развития общества, определяются на научно-объективных основах и не зависят от субъективизма того или иного критика искусства. Провести научный анализ объективного критерия признания эстетической ценности означает определить, для каждой исторической эпохи и каждого общественного класса, синтез интеллектуальных, аффективных и сенсорных элементов, рассматриваемых в эстетических предметах как эстетическая ценность, вследствие общественно-исторических условий, требующих от эстетического сознания данного времени и класса подобной оценки.

В заключение исследования автор раскрывает основы тесного взаимоотношения между признанием художественной ценности и партийностью, между произведениями социалистического реализма и эстетическим идеалом классов. борющихся за осуществление социализма и коммунизма.

DU CARACTÈRE OBJECTIF DE LA VALEUR ESTHÉTIQUE

RÉSUMÉ

L'auteur s'attache à analyser — à la lumière des indications de Marx et de Lénine — *le sens* de la notion de caractère objectif de la valeur esthétique. Dans la partie introductive, l'auteur souligne l'importance de l'étude de ce problème pour déterminer la spécificité de la connaissance artistique et établir les rapports entre ce qui a un caractère humain permanent et ce qui n'est que le reflet d'une époque historique, dans l'œuvre d'art, pour judicieusement délimiter — dans le cadre de l'étude du phénomène artistique — les problèmes qui incombent à l'esthétique générale, à la théorie de chaque art pris séparément, et à la critique d'art. L'etude du caractère objectif de la valeur esthétique constitue aussi la base scientifique de l'esprit de Parti dans l'art et la littérature réalistes-socialistes.

Pour mieux préciser la position marxiste-léniniste dans ce problème, le chapitre suivant est consacré à une analyse critique de la conception de valeur esthétique chez Kant, Hegel, Nietzsche et Fechner, chez les adeptes de l'école néo-kantienne de Baden et chez les phénoménologues, de méme que chez leurs épigones contemporains.

L'auteur essaye de préciser le sens que le marxisme-léninisme accorde au caractère *objectif* de la valeur et combat les dénaturations idéalistes, subjectivistes, aussi bien que celles matérialistes vulgaires. Il insiste sur le fait que la valeur esthétique est représentée par l'appréciation que la conscience sociale des classes accorde à la connaissance esthétique de la réalité, à différentes époques historiques. La valeur esthétique n'existe donc pas avant l'apparition de la société, mais *se forme d'une manière objective* au cours du processus de la vie sociale. Les critères de mise en valeur esthétique ont donc un *caractère historique objectif* et sont étroitement interdépendants avec les critères d'appréciation politique, éthique et philosophique des classes sociales, constitués — eux aussi — comme des éléments de la conscience sociale, comme le reflet des conditions de l'existence matérielle de la société. Ces critères qui se trouvent en transformation continuelle par suite du développement incessant de la société, ne sont pas fonction du subjectivisme de tel ou tel critique d'art, mais peuvent être déterminés d'une manière scientifique, sur des bases objectives. Analyser scientifiquement le *critère objectif* de mise en valeur esthétique, signifie établir, pour chaque époque historique et pour chaque classe sociale, la synthèse des éléments d'ordre intellectif, affectif et sensoriel, synthèse qui, pour les objets esthétiques, est considérée constituer la valeur esthétique, en raison des conditions sociales et historiques qui imposent à la conscience esthétique de l'époque et de la classe, une telle appréciation.

Le dernier chapitre de l'étude souligne le bien fondé de l'étroite corrélation entre la mise en valeur artistique et *l'esprit de Parti*, entre les œuvres réalistes-socialistes et l'idéal esthétique des classes qui luttent pour l'édification du socialisme et du communisme.

ELEMENTE GNOSEOLOGICE ÎN TEORIA ȘTIINȚIFICĂ MODERNĂ A SPAȚIULUI ȘI TIMPULUI

DE
ST. POPESCU

Problema raportului dintre filozofie și științele particulare preocupă de multă vreme atît pe filozofi cît și pe oamenii de știință din domeniul științelor speciale. În stadiul actual al dezvoltării științei această problemă a ieșit din sfera unor discuții abstracte de principiu transformîndu-se într-o problemă concretă a științei.

Este izbitor fenomenul că filozofia pozitivistă — în forme rafinate și evoluate — a căpătat cea mai largă răspîndire în rîndurile savanților din țările capitaliste tocmai în această perioadă în care problemele filozofice deveneau esențiale pentru abordarea problemelor științifice înseși. Această situație apare paradoxală, deoarece pozitivismul are pretenția de a nega — calificîndu-le drept metafizice — tocmai problemele de bază ale filozofiei. Dacă urmărim însă motivele interesului manifestat de oamenii de știință pentru neopozitivism ne dăm ușor seama că nu este vorba de o fugă de filozofie, cît de încercarea de a căuta o filozofie adecvată științei. În situația în care filozofia idealistă în decursul secolelor XIX și XX a fost sistematic infirmată de științele naturii, slujitorii acestora au simțit, cum spune filozoful burghez Gaston Bachelard, că știința nu are filozofia pe care o merită, care să-i corespundă și pe care să se sprijine. Diversele mode filozofice, care au oferit științei serviciile idealismului, au căzut rînd pe rînd în desuetudine. Pozitivismul s-a prezentat însă de la început ca adversar al „metafizicii" și „speculațiilor filozofice" sterile, ca singura bază teoretică la care aspiră știința. De aici a urmat creditul — de altfel nejustificat — pe care mulți oameni de știință l-au acordat pozitivismului.

După cum scrie matematicianul și filozoful burghez F. Gonseth, referindu-se la necesitatea pentru fizică de a face apel la doctrinele filozofice „nu este vorba... de a răspunde în fizică unor exigențe inedite sau exterioare, ci de a regăsi o concepție a științei și a cunoașterii științifice care să satisfacă exigențele născute din însăși practica cercetării realului în fizică" [1].

[1] F. Gonseth, *Recherches méthodologiques*, în *Dialectica*, 33—34, 1955, p. 139.

Oricum, dacă pornim și numai de la numeroasele mărturisiri ale unor savanți de mare prestigiu — dintre care am citat numai un exemplu — savanți care nu împărtășesc concepția materialist-dialectică, apare limpede necesitatea pentru știința secolului XX de a-și explicita legăturile sale cu filozofia. Fizica la care ne-am referit mai înainte citîndu-l pe Gonseth, s-a remarcat cel mai mult în acest sens.

Relațiile dintre filozofie și știință au fost stabilite însă în mod principial cu deosebită limpezime de clasicii marxism-leninismului care au făurit concepția materialist-dialectică în stare „să satisfacă exigențele născute din însăși practica cercetării realului".

Astfel în fiecare moment al cunoașterii științifice se manifestă sau este implicat un moment filozofic — în ciuda așa-zisei „autonomii" a științei față de „metafizică" proclamată cu deosebită insistență mai cu seamă de neopozitivism.

De asemenea, filozofia științifică, materialist-dialectică pentru a putea stabili legile generale ale mișcării materiei și ale cunoașterii nu poate face abstracție de rezultatele cercetării științifice concrete, de procesul de evoluție al acesteia. Conținutul concret al legilor generale de mișcare și dezvoltare ale lumii materiale este dat în științele particulare.

În prezentul articol nu ne propunem să tratăm, această chestiune în general, ci să o examinăm într-un caz particular — încercînd să evidențiem aspectele gnoseologice legate de problema teoriei științifice a spațiului și timpului.

În această încercare pornim de la ideea că teoria științifică modernă a spațiului și timpului este constituită de ansamblul disciplinelor geometrice și de teoria fizică a relativității. Aceste două laturi relativ distincte ale concepției științifice moderne asupra spațiului și timpului sînt în strînsă legătură între ele în așa fel încît n-am putea afirma cu deplin temei de exemplu că teoria fizică a relativității ar reprezenta singură teoria contemporană științifică a spațiului și timpului. Mai precis nu credem că se poate spune în mod corect că fizica epuizează cunoașterea spațiului și timpului, după cum n-ar putea „epuiza" nici cunoașterea fenomenelor fizice ca atare. Lucrurile nu ni se par simple și de aceea am dori să dezbatem mai pe larg problema.

Prima chestiune care se impune astfel atenției din punctul de vedere care ne interesează este tocmai raportul dintre geometrie și fizică în studiul realității spațiului și timpului. Acest raport ni se pare deosebit de cel în care intră de pildă aritmetica sau teoria numerelor cu fizica. Geometria folosește conceptul de număr și de relație între numere pentru a studia un obiect concret, determinat, procedînd pînă la un anumit punct în chip analog cu fizica. Geometria ea însăși reprezintă o reflectare adecvată a unui anumit aspect al spațiului. Lucrul acesta rezultă și din aceea că cel puțin pînă la apariția teoriilor matematice moderne se considera în general că proprietățile spațiului sînt studiate complet de geometrie. În speță, se considera că geometria

euclidiană reflectă adecvat proprietățile obiective ale spațiului real în care se petrec fenomenele și procesele materiale. Fizica nu putea, în această concepție, să abordeze studiul spațiului deoarece ea studiază fenomenele materiale prin cauzele lor. Spațiul și timpul cel puțin la prima vedere, scapă acestei perspective a fizicii — în sensul că ele nu pot fi cauze eficiente ale fenomenelor fizice. Spațiul și timpul nu sînt substanțe în sensul în care sînt corpurile fizice. Deci, pînă la un anumit stadiu al dezvoltării sale fizica nu studia anume proprietățile spațio-temporale ale corpurilor materiale. Fizica clasică — în speță mecanica newtoniană s-a limitat la stabilirea independenței relațiilor spațiale de procesele materiale și respectiv la stabilirea independenței proceselor fizice de relațiile spațiale. Newton considera spațiul ca o formă vidă independentă de existența oricărui obiect material. Geometria era așadar o schemă generală a proprietăților spațiale capabile să dea o reprezentare reală (cinematică) sau simbolică a proceselor mecanice. Mișcarea care are un aspect spațio-temporal poate fi reductibilă la o descriere pur geometrică (aspectul cinematic). Descrierea geometrică a diverselor aspecte ale mișcării corpurilor materiale a însemnat pînă la un anumit moment însăși rezolvarea problemelor mecanice în așa fel încît un fizician ca Günther Ludwig afirmă că mecanica nu este decît o disciplină geometrică. Acest fel de a vorbi este prilejuit de faptul că elementele nespațiale din mecanică — de exemplu forțele, momentele, tensiunile etc. își pot căpăta o expresie geometrică, mai corect o reprezentare geometrică, nefiind ele însele de esență spațială.

Relația dintre geometrie și fizică pe care o avem în vedere este într-un anumit sens abstractă, unilaterală. Fizica nu studiază, nu influențează cu nimic „forma" care se prezintă în geometrie. Pe bună dreptate, remarca Max von Laue, că în concepția fizicii clasice asupra spațiului și timpului se putea întrevede apriorismul kantian al spațiului și timpului.

Această situație își avea în bună parte rădăcina în geometria însăși, sau mai precis în concepția geometrică despre spațiu dominantă pînă la apariția geometriilor neeuclidiene.

Geometria euclidiană care reprezintă prima etapă în ridicarea edificiului științei geometrice pornește de la conceptul de spațiu pe care ni-l oferă practica măsurării, experiența de toate zilele cu corpurile care ne înconjoară. În practica socială de producție, în activitatea lor zilnică oamenii au ajuns să ia cunoștință de proprietățile spațiale ale obiectelor cu care intră în contact nemijlocit. Bineînțeles realitatea înconjurătoare este o realitate în mișcare, așa încît alături de aspectul spațial al corpurilor, s-a impus și aspectul temporal al mișcării acestora. Pe această bază, în urma acumulării prin practică a unei sume de cunoștințe asupra proprietăților spațiale ale obiectelor s-a constituit încă din antichitate o structură a teoriei geometrice, un sistem axiomatic al acesteia. Acest moment al constituirii sistematice a geometriei reprezintă un moment extrem de important în procesul cunoașterii din ce în ce mai adîncite a spațiului, impor-

tanță care nu a putut fi sezisată decît la jumătatea secolului al XIX-lea. Acest moment reprezintă descoperirea raporturilor logice între proprietățile spațiale, a legăturilor logice necesare dintre un număr restrîns de axiome și proprietățile figurilor geometrice. Axiomele geometriei euclidiene au fost considerate ca adevăruri evidente prin ele însele și ca atare absolute. Estetica transcendentală a lui Kant a încoronat cu aureola filozofiei acest absolut, găsindu-i o justificare în apriorismul formelor sensibilității umane. Și totuși, structura aceasta axiomatică a teoriei euclidiene a spațiului a fost într-un anumit sens elementul motor al dezvoltării geometriei și al modificării raporturilor sale cu fizica. De fapt nu este vorba de structura, de schema geometrică ca atare ci de descoperirea profundă pe care aceasta o reflectă, a proprietății reale a spațiului de a putea fi descris, oglindit cu ajutorul unor propoziții independente logic între ele. Proprietățile concrete ale spațiului apar astfel ca determinări concrete ale unor proprietăți foarte generale. În acest fel această structură constituie totodată momentul cel mai abstract al teoriei și legătura sa cea mai adîncă cu realitatea spațială în general. Într-un anumit sens această formă „pură", abstractă reflectă „spațialitatea" ca atare, proprietățile cu totul generale ale spațiului fizic. Aceasta este baza pe care a fost posibilă înțelegerea legăturii organice dintre determinările spațiale și cele ale materiei, care a constituit un moment revoluționar în studiul spațiului.

În disertația sa cunoscută asupra fundamentelor geometriei Riemann arată că misterul spațiului n-a putut fi deslegat de nimeni pînă atunci deoarece nu s-au studiat proprietățile generale ale acestuia, proprietățile varietăților cu n dimensiuni pentru a ne putea elibera de intuiția spațiului fizic cu trei dimensiuni, insuficientă pentru a înțelege acest spațiu însuși. Spațiul cu trei dimensiuni al intuiției sensibile reprezintă doar un caz particular.

Reflectînd asupra metricii spațiului, adică asupra expresiei analitice a distanței dintre două puncte el arată că metrica euclidiană exprimată prin relația $ds = \sqrt{dx^2 + dy^2 + dz^2}$ nu poate fi considerată apriori obligatorie pentru spațiul real; el ajunge la concluzia că această metrică nu poate fi determinată logic, fiind o chestiune de fizică. La aceleași concluzii a ajuns și în privința structurii continue sau discontinue a spațiului.

Acest lucru nu era posibil numai pe baza intuiției directe a spațiului. Trebuie să surprindem și în acest caz dialectica procesului de cunoaștere. Constituirea conceptului abstract de varietate cu n dimensiuni depășește, dar conservă datele sensibilității. Într-un anumit sens aceste varietăți constituie „materia" unui veritabil concept de spațiu, asupra căreia se poate exercita ulterior puterea de abstracție. De obicei se afirmă că aceste varietăți sînt abstracții pure, care nu au nimic de-a face cu spațiul real în afară de nume (cînd se mai folosește acest nume). Că sînt abstracții, nu poate încăpea îndoială. În privința „purității", lucrurile nu mai sînt așa de simple. Trebuie să observăm astfel că în aceste spații se conservă elemente și relații foarte generale,

prezente dar neexplicitate — sau aproape de neexplicitat la nivelul sensibilității în spațiul și mișcările reale. Aceste elemente și relații care se evidențiază la nivele mereu sporite de abstracție nu numai că nu sînt fără legătură cu realitatea, ci dimpotrivă o reflectă cel mai profund. Prin constituirea acestor spații abstracte nu se epuizează însă studiul spațiului real (deoarece, în ultimă instanță scopul geometriei este tocmai cunoașterea acestui spațiu precum și a varietăților care descriu proprietăți și relații fizice nespațiale în esența lor — spațiul fazelor, spații Hilbert etc.—). În abstract, geometria dezvăluie o serie de proprietăți ale spațiului, o serie de relații spațiale, dar, ca în cazul oricărei teorii, verificarea adevărului lor se face în cadrul practicii, al experienței concrete. În cazul geometriei, această verificare se face prin intermediul teoriilor fizice. Ar fi însă cu totul greșit să considerăm fizica în raport cu geometria doar ca un moment verificator. Studiul realității materiale la nivelul fizic înglobează — dată fiind unitatea nemijlocită a materiei cu formele sale de existență — și studiul fizic al relațiilor spațio-temporale ale materiei. În acest fel fizica aduce în geometrie în mod necontenit o problematică mereu nouă. Problema acestui raport între geometrie și fizică — de altfel foarte discutat de către neopozitiviști care neagă orice dependență între fizică și geometrie — merită să fie considerat ca un important aspect gnoseologic al teoriei științifice a spațiului și timpului.

Fizica pune astfel de probleme referitoare la spațiu și timp pe care geometria nu le poate avea ca obiect, nu le poate reflecta cu adevărat. Aceasta nu în sensul că ele nu pot avea o expresie geometrică — ci în sensul că nu pot fi rezolvate în întregime pe plan pur geometric, cu toate că pot avea o expresie geometrică.

Trebuie remarcat însă, că în cazul unei proprietăți a spațiului caracterizată prin existența fizică a sistemelor de referință stîngi și drepte există doar o posibilitate de distincție geometrică și nu o expresie geometrică adecvată. Astfel sînt aspectele fizice ale spațiului și timpului care privesc caracterul lor finit sau infinit, caracterul lor absolut sau relativ, continuu sau discontinuu. În astfel de probleme geometria este „indiferentă" în sensul că oferă sau poate oferi scheme pentru oricare alternativă fără să existe posibilitatea în cadrul strict geometric de a decide asupra realității uneia sau alteia. Ar fi însă greșit să considerăm că numai cercetarea fizică este suficientă pentru a decide în aceste probleme. Cercetarea fizică, instituirea ipotezelor fizice trebuie să țină seama în acest domeniu de rezultatele filozofiei în general și ale teoriei cunoașterii în special. Astfel, în problema caracterului finit sau infinit al universului dacă din punct de vedere geometric lucrurile nu prezintă dificultăți (se pot construi pe plan geometric spații finite sau infinite) problema filozofică fundamentală pe care fizica trebuie să o ia în considerație și anume existența infinitului în act, nu mai este deloc simplă. Nu mai este vorba aici despre infinitul care apare în diverse relații ca infinit relativ, ci despre existența „concretă" a infinitului spațial și material, atît a infinitului mare cît și a infinitului mic.

În problema caracterului continuu sau discontinuu al spațiului și timpului apare iarăși problema existenței infinitului în act și a reflectării unității de contrarii continuu-discontinuu. Apare limpede că o concepție dialectică complicată trebuie să înlocuiască modul metafizic simplu în care se încearcă uneori tratarea acestei probleme. Din aceasta decurge în mod natural problema teoretică a modului în care știința poate reflecta aceste contradicții „in actu" care apar în fizică. Bineînțeles, toate aceste probleme nu pot fi rezolvate în mod absolut pe niciunul din cele trei planuri luate separat, pe plan geometric, fizic sau filozofic, caracterul unitar al procesului de cunoaștere evidențiindu-se în unitatea acestor momente. Stabilind în linii generale sensul în care se poate vorbi despre o teorie științifică a spațiului și timpului ne propunem să cercetăm în concret aspectele gnoseologice care apar în concepția relativistă despre spațiu și timp.

Teoria relativității este considerată de majoritatea fizicienilor și filozofilor marxiști drept teoria fizică a spațiului și timpului, respectiv a conexiunii dintre spațiu și timp.

Am arătat mai înainte rezervele care pot fi făcute în această privință.

În această teorie se îmbină intim atît aspecte geometrice cît și fizice și gnoseologice. Ar fi desigur destul de dificil să despărțim tranșant aceste aspecte, ele formînd un tot indisolubil. De aceea, urmărind să analizăm aspectele gnoseologice ale acestei teorii va trebui să ne referim nu la o anumită „parte" a teoriei ci în primul rînd la caracterul principiilor sale fundamentale. Este știut că filozofia neopozitivistă în special consideră că la baza teoriei relativității stau exclusiv „principii fizice", înțelegînd prin aceasta principii care decurg imediat din problematica măsurării mărimilor fizice și a experimentării.

Însuși Einstein în memoriul său celebru din 1905 pornește de la căutarea unui sens fizic al conceptelor de spațiu și timp prin analiza modului de măsurare a spațiului și timpului în diverse sisteme de referință.

Este limpede că motorul constituirii teoriei relativității, necesitatea apariției sale este legată de probleme fizice, și anume de aspectele „electrodinamicii" corpurilor în mișcare. Aspectul fizic al problemei, după cum s-a arătat deseori în literatura marxistă, nu este deloc epuizat de problema măsurării mărimilor fizice. În special în legătură cu teoria relativității insuficiența acestui punct de vedere apare deosebit de limpede. Măsurarea nu este pur și simplu un fapt, ea înglobează o teorie, care privește structura și natura realului. Acesta face posibilă existența mai multor teorii asupra acelorași fapte fizice — în funcție de ipotezele pe care le instituim asupra realității fizice — ipoteze care dau un sens diferit acelorași rezultate de măsură. Astfel în cazul care ne interesează este știut că alături de teoria relativității a lui Einstein, pentru a explica aceleași fapte fizice, aceleași rezultate ale măsurătorii cum ar vrea pozitiviștii, a apărut o altă teorie cunoscută sub numele de teoria contracției a lui Lorentz și Fitzgerald. Aceștia din urmă, spre deosebire de Einstein, nu aduceau nici o modi-

ficare teoriei despre spațiu și timp și încercau o soluție „pur fizică", privind comportarea corpurilor rigide la deplasări.

Ipotezele care funcționează astfel ca premise într-o teorie fizică trebuie să fie verificate experimental — fără această verificare teoria neputînd fi admisă. Dar originea însăși a acestor ipoteze, implicațiile lor, nu sînt strict experimentale ; la baza unor astfel de ipoteze trebuie să stea principii generale ale cunoașterii sau principii privind structura generală a lumii obiective, la care se ajunge prin procesul general al practicii social-istorice umane și nu prin date experimentale determinate. Pentru a putea urmări mai îndeaproape această problemă trebuie să ne referim pe scurt la problematica specială a teoriei relativității.

După cum se știe legile mecanice stabilite de Newton sînt valabile în anumite sisteme de referință, numite sisteme inerțiale, sau în sisteme care se mișcă rectiliniu și uniform față de aceste sisteme. Prin definiție, un sistem inerțial este sistemul de referință, în care un corp asupra căruia nu se exercită nici o acțiune se mișcă uniform și rectiliniu sau se găsește în repaus. Problema de a ști dacă un anumit sistem este inerțial sau nu, și, mai ales, dacă există un astfel de sistem nu este o chestiune simplă. Practica ne poate arăta în chip direct dacă pentru anumite fenomene sistemul la care le referim este sau nu inerțial, în sensul că putem controla dacă legile mecanicii sînt valabile pentru fenomenele considerate. Dar aici intervine caracterul limitat al preciziei măsurătorii care nu ne permite să rezolvăm complet problema. Pe de altă parte, nu se poate face o experiență cu corpuri asupra cărora să nu se exercite nici o influență, experiență în stare să ne indice un sistem inerțial. De aceea Newton a conceput existența unui „spațiu absolut", al unei întinderi pure la care să putem raporta mișcarea unui mobil ca la un sistem inerțial. Newton considera ca sisteme inerțiale, sistemele în repaus sau în mișcare rectilinie și uniformă față de un reper legat de spațiul absolut. Putem face pentru moment abstracție de această problemă, reținînd faptul esențial că dacă un fenomen mecanic pe care îl raportăm la un anumit corp de referință se supune legilor lui Newton, el se va supune acelorași legi, în orice sistem care se mișcă rectiliniu și uniform sau este doar în repaus, față de primul. În ultimă instanță aceasta înseamnă că dacă într-un anumit sistem de referință pentru coordonata x să zicem se respectă relația fundamentală a lui Newton

$$m\frac{d^2x}{dt^2} = Fx$$

pentru coordonata x′ măsurată în alt sistem de referință mobil este valabilă o relație de aceeași formă :

$$m\frac{d^2x'}{dt^2} = Fx$$

Se arată relativ simplu că între coordonatele x şi x' trebuie să existe o relaţie de transformare numită de Einstein transformarea galileană :

$$x' = x - vt$$

În mecanică lucrurile sînt deci limpezi. Dacă, raportînd o anumită mişcare la un sistem de referinţă, ea se efectuează în conformitate cu legile lui Newton, ea se va comporta identic şi într-un sistem de referinţă în mişcare de translaţie uniformă faţă de primul. Această constatare a căpătat în mecanică un statut de principiu, de lege fundamentală : principiul relativităţii.

Dar în natură nu există numai fenomene mecanice, numai corpuri care se mişcă. În fizică are o mare însemnătate studiul fenomenelor electromagnetice, în general, şi al fenomenelor optice, în special. Aceste fenomene nu se mai supun legilor lui Newton ci unor alte legi stabilite sub forma lor generală de Maxwell. Alături de sistemul teoretic al mecanicii newtoniene s-a dezvoltat aşadar un alt sistem teoretic al proceselor electromagnetice. Pentru aceste procese s-a pus de asemenea problema dacă este valabil principiul relativităţii, cu alte cuvinte dacă fenomenele electromagnetice, care pentru un sistem considerat inerţial în mecanică, se produc în conformitate cu relaţiile lui Maxwell — vor respecta aceleaşi relaţii şi într-un sistem în translaţie uniformă faţă de primul.

Pentru fenomenele electromagnetice se presupune existenţa unui sistem de referinţă privilegiat, ecuaţiile lui Maxwell fiind valabile pentru un sistem legat de „eter". De aceea, conform acestor ecuaţii trebuia să apară un anumit efect fizic care să pună în evidenţă mişcarea pămîntului prin eter. Experienţele celebre ale lui Michelson şi Morlay care aveau drept scop detectarea acestui efect au avut un rezultat negativ. Pentru a se explica acest fapt care părea să infirme ecuaţiile lui Maxwell — de altfel foarte solid verificată în numeroase domenii — s-au încercat două soluţii pornind de la premise deosebite. Astfel, Lorentz şi Fitzgerald au pornit de la ideea că corpurile materiale suferă o contracţie atunci cînd se mişcă faţă de spaţiul absolut, pe direcţia mişcării în raportul

$$\frac{l'}{l} = \sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}$$

Datorită acestei contracţii, principiul relativităţii n-ar fi decît aparent respectat de fenomenele electromagnetice, aparenţă determinată de acest efect mecanic. Einstein a pornit de la premisa contrară : principiul relativităţii este valabil şi pentru procesele electromagnetice şi în plus a admis că în orice sistem de referinţă viteza de propagare a luminii este constantă, independentă de viteza sursei. Pornind de la aceste premise el a arătat că noua lege de transformare se datoreşte necesităţii de a lua în considerare şi o transformare a coordonatei temporale. Einstein a supus de aceea unei critici conceptele newto-

niene de spațiu absolut și timp absolut, arătînd lipsa de fundamentare experimentală a acestor concepte. Asupra acestei critici și asupra implicațiilor gnoseologice ale concepției clasice despre spațiu și timp trebuie să ne oprim ceva mai mult.

Ne vom referi în primul rînd la concepția newtoniană despre spațiu și timp pentru a vedea pe ce premise gnoseologice se sprijină. După cum se știe, Newton concepea spațiul ca un receptacol vid, așa-numitul spațiu absolut, indiferent față de obiecte și la care pot fi referite mișcările acestora.

Pentru a determina experimental „spațiul absolut" Newton a luat în considerare un fapt fizic pe care și astăzi, după succesele teoriei relativității generalizate un filozof burghez al matematicii, André Darbon, îl găsește „tulburător".

Newton a luat un vas cilindric plin cu apă pe care l-a pus să se rotească în jurul axului de simetrie cilindrică. Se constată că rotind vasul, lichidul, nefiind la început antrenat de pereții vasului păstrează suprafața orizontală. Încetul cu încetul însă lichidul este antrenat și el în rotație pînă capătă aceeași viteză de rotație cu pereții ; în această situație însă lichidul nu-și mai păstrează suprafața orizontală și capătă o suprafață parabolică caracteristică. Newton observa că în primele momente ale mișcării, lichidul este în mișcare relativă față de pereții vasului și că asupra lui nu se observă nici un efect. În momentul în care acest efect apare — apa ridicîndu-se pe pereții vasului, deci fiind supusă unor forțe — lichidul se găsește în repaus relativ față de pereți. Newton a interpretat acest experiment ca o evidențiere a spațiului absolut față de care în primul moment lichidul era în repaus și ca atare nu puteau lua naștere forțe, și față de care în momentul final lichidul — în repaus relativ față de pereții vasului — se găsea în mișcare. Nu ne interesează aici modul în care teoria modernă a gravității interpretează acest experiment, mulțumindu-ne să observăm că ideea de spațiu absolut, deși a fost privită încă de la început cu serioase rezerve, părea să aibă totuși o bază experimentală foarte solidă.

În concepția newtoniană, la noțiunea de spațiu se ajunge în definitiv prin intermediul intuiției sensibile. Senzațiile ne dau o imagine subiectivă a întinderii corpurilor, a distanței dintre ele, a formelor lor geometrice, etc. Fără să încercăm o motivare psihologică a ideii de spațiu vid, observăm că distanța dintre corpuri între care, aparent, nu există o mediație materială poate să determine ideea de spațiu vid, de distanță spațială neocupată de corpuri. Mai mult încă, faptul că într-o anumită direcție pot fi găsite corpuri la distanțe oricît de mari, că alături de un corp se poate găsi alt corp, că întinderile ocupate sînt în continuarea unora neocupate, se reflectă în perceperea unitară a unui tot spațial omogen. Kant considera de aceea că noțiunea de spațiu nu este un concept în sensul logic al cuvîntului, deoarece ea corespunde intuiției unui singur obiect și nu generalizării unor elemente comune unei mulțimi de obiecte. Pe aceasta bazează el caracterul sintetic al judecăților

geometriei, ele nefiind deduse dintr-un concept, nefiind deci judecăți analitice. Spațiul în sensul newtonian nu este însă numai un simplu receptacul al corpurilor materiale ci și sistemul de referință absolut. Necesitatea de a găsi un sistem de referință în care să fie valabil principiul inerției l-a dus pe Newton la concepția receptacolului spațial absolut. Orice corp se mișcă față de oricare alt corp — deci are o infinitate de mișcări relative — și se mișcă sau este în repaus față de spațiu, față de acest cadru independent de orice corp — are deci o singură mișcare absolută. Principiul inerției care stă la baza mecanicii newtoniene era valabil în cazul în care sistemul de referință se mișca în mod absolut, rectiliniu și uniform. Justificarea istorică și valabilitatea relativă a acestui tablou al spațiului a fost arătată de Einstein în prefața la o lucrare de istoria concepțiilor asupra spațiului și timpului.

Caracterul său metafizic nu mai este nevoie de demonstrat. Spațiul vid apare în concepția lui Newton nu ca discontinuitate materială, nu ca gol între obiecte ci ca o realitate, față de care obiectele, materia sînt indiferente. Spațiul vid newtonian ar putea exista și fără materie, ca un nimic în trei dimensiuni. Obiectivitatea spațiului independentă de materie este o absurditate ; orice obiectivitate este materială.

Pentru conceptul de timp fizica clasică newtoniană admitea ca valabile proprietăți date de asemenea în percepția senzorială. Timpul la Newton era lipsit de orice legătură cu materia în mișcare. El arată explicit că timpul se scurge indiferent la procesele care au loc în corpuri. Pentru a putea fi folosită în mecanică această noțiune, Newton admitea viteze de propagare a interacțiunilor, infinite. Faptul acesta era admisibil pentru Newton care nu considera timpul ca formă a materiei în mișcare ; un proces (propagare) cu viteză infinită este de fapt un proces care se petrece în afara timpului — ca atare nu mai este un proces material. Newton era nevoit să facă apel la dumnezeu, pentru care în felul acesta apărea posibilitatea „în chip științific" de a fi prezent tot timpul în fiecare loc.

Viteza de propagare infinită a semnalelor, implică bineînțeles și negarea cauzalității — a materialității legăturii cauzale. Într-adevăr orice variație materială presupune o cauză ; acest principiu este fundamental pentru construirea științei. În presupunerea că există un proces în afara timpului, un proces care nu are nevoie de timp, se neagă principiul cauzalității care presupune tocmai procese materiale care au loc în spațiu și în timp. Distincția dintre cauză și efect devine imposibilă în ipoteza unei viteze de interacțiune infinită. Este însă interesant de observat că Newton a fost determinat să admită propagarea acțiunii la distanță cu viteză infinită tocmai aplicînd principiul cauzalității. Mișcarea astrelor presupunea admiterea unor forțe de gravitație, deci o cauză materială. În propagarea acestei cauze, în concepția asupra propagării acestei cauze, s-a strecurat după cum am văzut o presupunere care neagă tocmai principiul cauzalității. Este evident o inconsecvență logică pe care

Newton o accepta conștient, datorită rezultatelor la care ducea teoria. Succesul teoriei, după cum se știe astăzi, se datorește faptului că viteza de propagare a interacțiunilor gravifice și electromagnetice este foarte mare în comparație cu vitezele corpurilor, așa încît pentru mișcarea acestora presupunerea că propagarea interacțiunii ar avea viteză infinită duce la erori neglijabile.

Einstein critică aceste concepții arătînd lipsa lor de justificare. După cum se știe cea mai profundă modificare a suferit-o în teoria modernă a relativității conceptul de timp și concepția asupra relației dintre spațiu — timp și materie. Einstein admite și o modificare a timpului, prin trecerea de la un sistem la altul în mișcare, existența unui *timp propriu* fiecărui sistem de referințe; apare de asemenea în evidență o conexiune precisă între modificările spațiale și temporale. Aceasta urmează ca o consecință a admiterii principiului relativității pentru toate fenomenele materiale, și a existenței unei viteze limită a interacțiunilor.

Am arătat cum această presupunere asupra naturii lumii fizice este în strînsă legătură cu principiul cauzalității și cu concepția despre spațiu și timp ca forme de existență ale materiei. Un semnal nu poate fi decît rezultatul unui proces material. Dacă pentru Newton timpul se scurgea independent de procesele materiale, concepția relativistă nu acordă nicio semnificație timpului în afara mișcării materiale. Ca să putem vorbi de simultaneitate, sau de ordonare în timp trebuie să presupunem procese simultane sau ordonate în timp. Întregul univers trebuie considerat ca o mulțime infinită și continuă de evenimente.

Aceste două premise filozofice care stau la baza modificării concepției moderne despre spațiu și timp sînt în deplină concordanță cu punctul de vedere al materialismului dialectic. De aceea se poate considera drept un rezultat bine stabilit că interpretarea filozofică idealistă, după care teoria relativității ar pune în dependență legile naturii și realitatea spațio-temporală, de operațiile de măsură și de punctul de vedere al observatorului sînt denaturări ale sensului teoriei relativității. Dezbaterile largi care au avut loc în U.R.S.S., în R.D.G., și în alte țări socialiste au avut o contribuție hotărîtoare la stabilirea conținutului obiectiv al teoriei relativității și a faptului că teoria relativității reprezintă un moment important în procesul cunoașterii legilor obiective ale fenomenelor și proceselor materiale. În aceeași ordine de idei trebuie să subliniem faptul că teoria relativității care a modificat concepțiile tradiționale despre spațiu și timp, nu a luat naștere propriu-zis prin simpla reexaminare de pe poziții subiectiviste a noțiunilor de spațiu și timp, cum afirmă adepții contemporani ai idealismului fizic. În procesul transformării concepției asupra spațiului și timpului care stă la baza teoriei relativității nu este vorba despre înlocuirea perspectivei materialiste asupra spațiului și timpului cu o perspectivă idealistă, operaționalistă. Schimbarea filozofică care a avut loc a însemnat de fapt un progres dialectic în concepția asupra acestor noțiuni

fundamentale ale fizicii. Dar acest progres dialectic nu s-a produs, după cum consideră idealiştii, în sfera pură a noţiunilor, nu este un rezultat al unei mişcări proprii a categoriilor. Ca orice progres în dezvoltarea imaginilor raţionale asupra lumii reale şi acesta a urmat după cum am văzut, unei presiuni a realului. Teoria relativităţii nu este un rezultat al simplei adînciri analitice a categoriilor newtoniene de spaţiu şi timp. Ea nu a apărut ca o altă schemă teoretică posibilă pentru a se interpreta un material faptic cunoscut şi în vechea teorie. După cum am arătat şi mai înainte, modificarea survenită în conţinutul noţiunilor de spaţiu şi timp nu este nici o consecinţă pur geometrică. Nu progresul geometric a impus necesitatea acestei modificări — cu toate că geometria cunoaşte deja modalităţile de expresie a unor astfel de modificări. Astfel studiul multiplicităţii cu mai multe dimensiuni pe care l-a folosit teoria relativităţii n-a impus de exemplu constituirea unei multiplicităţi 4— dimensionale (spaţio-temporale) lucru pe care l-a făcut teoria relativităţii. Teoria relativităţii însă scoate în evidenţă tocmai unitatea internă a aspectelor geometrice şi fizice în constituirea concepţiei moderne despre spaţiu şi timp.

Motorul dezvoltării concepţiei dintre spaţiu şi timp este *material*; datele noi experimentale asupra relativităţii fenomenelor electromagnetice a deschis în faţa teoriei fizice posibilitatea progresului filozofic despre care este vorba.

Să ne ocupăm acum pe scurt de o problemă care a revenit în actualitate prin cîteva lucrări de critică a teoriei relativităţii.

Faptul că transformarea galileană nu este o transformare covariantă pentru ecuaţiile lui Maxwell, permite după cum am văzut două moduri de a interpreta realitatea materială şi principala problemă care se pune este de a şti în ce măsură unul sau altul dintre aceste moduri exprimă sau nu poziţia materialistă. Tocmai de această problemă se ocupă fizicianul maghiar Lajos Janossy în cîteva lucrări apărute în revista *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* şi în *Voprosî filosofii*. După cum am arătat, Lorentz şi Fitzgerald au propus ipoteza după care corpurile în mişcare suferă o contracţie în direcţia mişcării în raportul $\frac{l'}{l} = \sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}$. Această contracţie era presupusă ca un efect fizic rezultînd din acţiunea mişcării corpurilor faţă de spaţiul absolut, prin apariţia unor forţe reale care să reducă dimensiunile corpului material. Am văzut de asemenea că Einstein a recurs la aplicarea principiului relativităţii spaţiului şi timpului la fenomenele optice. Pe drept cuvînt arată prof. Janossy că între aceste două moduri de a rezolva problema nu există o experienţă crucială care să decidă. După cum arată dînsul acest lucru a fost în general recunoscut de fizicieni şi filozofi mai ales în epoca imediat următoare elaborării teoriei relativităţii. Aceştia justificau succesul punctului de vedere al lui Einstein în defavoarea celui al lui Lorentz pe considerente filozofice, prin faptul că teoria relativităţii presupune un principiu general explicativ, în timp ce ipoteza lui Loretz ar fi o

ipoteză limitată, creată ad hoc. Fizicianul maghiar caută să fundamenteze o distincție tot pe temeiuri filozofice. El este de părere că perspectiva lui Einstein este o perspectivă idealistă, luînd în considerare operațiile observatorului, rezultatele măsurătorilor sale, în timp ce perspectiva lui Lorentz este materialistă, căutînd efectul material al mișcării accelerate. Prof. Janossy înlătură obiecția de artificialitate adusă teoriei lui Lorentz arătînd că în concepția modernă asupra corpului solid această ipoteză intervine în chip natural, valabil în general, lucru ce nu putea fi lesne admis în epoca apariției sale.

Deși fizicianul maghiar este relativ izolat astăzi în încercarea sa de a critica teoria relativității, poziția sa este principial rațională în sensul în care era rațională admiterea acțiunii la distanță în mecanica newtoniană. Problema fizică ce eventual ar putea decide între aceste două moduri de a interpreta realitatea studiată de teoria relativității, după părerea savantului maghiar, ar fi aceea a existenței unei viteze limită. Teoria relativității postulează o viteză de interacțiune limită egală cu viteza luminii. Ipoteza contracției lui Lorentz nu impune un astfel de postulat, presupunînd în schimb existența eterului. Janossy vede în această împrejurare tocmai un avantaj al ipotezei lui Lorentz, deoarece el este convins de existența în natură a unor viteze mai mari decît viteza luminii.

După cum arată într-o comunicare, recentă prof. A. D. Alexandrov, teoria relativității nu ia în considerare, în mod principial, o anumită valoare a vitezei limită. Esențială pentru construirea teoriei este existența unei viteze limită de propagare a semnalelor, a proceselor de interacțiune materială. Principiul cauzalității și indisolubilitatea legăturii între spațiu-timp și materia în mișcare, reprezintă după cum am văzut argumente filozofice serioase împotriva acceptării unei viteze de propagare infinită. Lezarea principiului cauzalității și admiterea existenței spațiului și timpului independent de materie rămîne, ca și pentru teoria newtoniană, o mare lacună pentru orice teorie care ar admite viteze infinite. Poziția filozofică a teoriei relativității, în ciuda cunoscutelor interpretări subiectiviste nu prezintă dezavantaje filozofice față de teoriile de tip Lorentz. Dimpotrivă acestea din urmă, deși la prima vedere consecvent materialiste, admițînd timpul absolut — deci viteze de propagare infinite prezintă grave alunecări spre idealism.

Este adevărat că majoritatea expunerilor teoriei relativității care l-au urmat pe Einstein interpretează în chip idealist, operaționalist sensul acestei teorii. După cum am mai amintit discuțiile purtate de filozofii și fizicienii marxiști în jurul teoriei relativității au clarificat convingător sensul real al acesteia. În realitate contracția barelor și încetinirea ceasornicelor nu inseamnă decît o modificare a însăși conexiunilor spațio-temporale ale obiectelor și au un caracter obiectiv, deși nu în sensul unei contracții mecanice cum presupunea Lorentz. Conexiunile spațio-temporale sînt conexiuni reale ale obiectelor și ele reflectă conținutul obiectiv al materiei dar nu în chip

„mecanic", simplu. Acest lucru apare deosebit de clar în teoria relativității.

Cea mai profundă consecință a teoriei relativității este după cum se recunoaște unanim, relația dintre masă și energie. $E = mc^2$ relație verificată în practică în mod de-a dreptul impresionant. Această descoperire reprezintă o consecință logică a înlocuirii grupului galilean de transformări cu grupul Lorentz în cazul fenomenelor mecanice. Impunînd ecuațiilor mecanicii să rămînă invariante față de transformarea Lorentz, apare destul de repede legătura dintre masă și energie, precum și variabilitatea masei cu viteza. Impunînd aceeași condiție legilor cuantice ale mișcării electronilor, Dirac a prevăzut teoretic existența particulelor simetrice : pozitron, antiproton etc. Rămînînd la aspectul operaționalist ar trebui de bună seamă să înregistrăm un adevărat miracol gnoseologic. Considerînd că realitatea spațiului constă în mișcările și operațiile observatorilor, n-am putea face de fel legătura cu descoperirea aspectelor noi pe care le aduc teoriile mai sus-amintite. Lucrurile ne apar însă cu totul normale dacă avem în vedere concepția materialist-dialectică despre spațiu și timp ca forme de bază ale existenței materiei.

Relațiile spațio-temporale sînt relațiile în care se manifestă, în care se dezvăluie conținutul cel mai general al materiei ca realitate obiectivă, existentă independent de conștiința oamenilor. Spațiul și timpul ca forme de bază ale oricărei existențe nu sînt prin aceasta exterioare, accidentale, simple manifestări care ascund conținutul, precum nu sînt nici doar unul dintre modurile de reflectare, de manifestare ale esenței. Spațiul și timpul nu sînt simple fenomene chiar dacă înțelegem această categorie nu ca ceva exterior esenței, ci ca exteriorizarea proprie a esenței. Spațiul și timpul sînt însăși condiția fenomenului considerată în deplina sa unitate cu esența Nu poate fi vorba despre o manifestare, de o dezvăluire în raport numai cu subiectul cunoscător, deci de un mod de reflectare în subiect a materiei, de o condiție a experienței în sens kantian, ci în primul rînd de raporturi „intermateriale", de o dezvăluire a materiei față de sine însăși, de o reflectare specific spațio-temporală a unui obiect material în altul. Dar aceste condiții generale, după cum o dovedește cercetarea concretă, fizică, a realității spațio-temporale, nu sînt condiții abstracte în raport cu fenomenul determinat (cum apare atît la Newton cît și la Kant). De fapt în aceasta constă toată dificultatea înțelegerii corecte a relațiilor dintre spațiu-timp și materie. Fiind condiții generale și universale ale existenței, spațiul și timpul nu sînt totuși lipsite de determinări concrete, după cum mișcarea, fiind modul universal de existență al materiei, este infinit diversă și determinată. De altfel determinările concrete ale spațiului și timpului nu sînt decît o reflectare a determinărilor concrete ale mișcării.

În orice caz punerea în lumină a acestui aspect general al dependenței concrete a relațiilor spațio-temporale de fenomenul concret a cărei condiție de bază este — aspect care n-a fost pus în lumină decît în gîndirea matematică a lui Bolyai, Lobacevski sau

Riemann — evidențierea fizică a acestui aspect deci, este echivalentă cu evidențierea unui aspect deosebit al însăși esenței materiei. Reflectarea noilor relații spațio-temporale în care se desfășoară fenomenele materiale este astfel reflectarea unor noi aspecte ale conținutului. Făcînd această referire ontică evităm atît armonia prestabilită între geometrie și realitate fizică pe care o presupune de exemplu Hilbert cît și de impasul în care intră soluțiile operaționaliste subiectiviste. Tocmai faptul că relațiile spațio-temporale sînt relații materiale, relații între obiecte materiale și nu reprezintă un punct de vedere al observatorului ne poate explica rezultatele profunde ale teoriei relativității privind însăși structura și proprietățile materiei. Ar fi interesant de găsit locul pe care îl au spinul electronului și antiparticulele în „operațiile de măsură ale observatorului" sau în „idealitatea pură" a spațiului (Russel). Oricît am raționa asupra operațiilor de măsură nu vom găsi nimic din ceea ce ne interesează, nici spin, nici antiparticule, nimic mai mult decît legile observației științifice.

Aceste rezultate ale noii teorii fizice a spațiului și timpului infirmă de asemenea și concepțiile „epistemologiei genetice" ale lui Piaget asupra raportului dintre realitatea fizică a spațiului și observatoru uman. Iată ce spune Piaget: „Ce vrea să se spună în realitate, cînd se atribuie naturii posesiunea dreptelor, a cercurilor și a altor forme geometrice particulare? Este sigur că ele nu există în natură în stare de realizare completă, deoarece atît emisiunile de energie cît și structurile materiei sînt discontinue, orizontala caracterizînd nivelul unei ape liniștite nu are nimic dintr-un plan sau dintr-o dreaptă la scara macroscopică etc." [1].

Acest lucru este numai parțial adevărat și nu în sensul care gîndește Piaget. În realitate existența suprafețelor sau a curbelor nu sînt funcții de nivelul la care abordezi, ca observator, realitatea. Raporturile geometrice, ca raporturi materiale, sînt raporturi reale, raporturi în care intră obiectele materiale la toate nivelele lor de structură. Astfel raporturile spațiale ale corpurilor macroscopice rigide între ele, ca corpuri macroscopice rigide sînt raporturi euclidiene. Dar aceste raporturi nu sînt aparente, nu sînt funcție de scara la care le considerăm. Dacă pentru o moleculă să zicem, oglinda unui lac nu poate fi o suprafață orizontală — această moleculă încercînd să „lunece" pe această suprafață va întîlni un roi de molecule ale lichidului în mișcare dezordonată — nu același lucru se va întîmpla să zicem cu un balon suficient de ușor pentru a nu se scufunda în chip practic și pentru care suprafața apei este o suprafață orizontală veritabilă. Bineînțeles dacă se consideră relațiile dintre moleculele balonului și ale apei situația se modifică din nou. Dar balonul ipotetic și pînza de apă intră în relații reale obiective, ca atare. Ca și în alte domenii relativitatea proprietăților nu implică subiectivitatea lor.

[1] J. Piaget, *Introduction à l'epistémologie génétique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1950, tome II, p. 173.

În afară de aceasta chiar dacă în natură „formele geometrice particulare... nu există în stare de realizare completă" nu trebuie să uităm că tocmai abstractizarea și idealizarea, deci aducerea acestor forme imperfecte la starea lor pură matematică reprezintă baza istorică și logică, a abordării geometriei reale care scapă intuiției.

De aceea dezvăluirea unor noi aspecte ale structurii lumii materiale ca urmare a dezvăluirii structurii sale spațio-temporale ne apare în perspectiva gnoseologiei materialist-dialectice ca naturală. Dezvăluirea unui conținut fizic nou prin mijlocirea noilor conexiuni ale formei corespunde întru totul relațiilor dialectice dintre conținut și formă.

În comunicarea amintită, prof. A. D. Alexandrov pune foarte clar în lumină unitatea structurii spațio-temporale și cauzale a universului în teoria relativității. Departe de a fi o formă exterioară independentă de materie, „structura generală spațio-temporală a lumii este manifestarea structurii sale generale cauzale" [1]. Cauzalitatea ținînd de esența fenomenelor, se poate înțelege lesne dece prin dezvăluirea unor noi aspecte ale structurii spațio-temporale a universului se aruncă o lumină nouă asupra însăși esenței proceselor materiale.

Punctul de vedere al teoriei relativității nu este un punct de vedere subiectiv, al observatorului ; vizînd modificarea conceptelor uzuale de spațiu și timp, această teorie reflectă aspecte obiective, proprii materiei în mișcare. Este limpede de acea că acest punct de vedere nu poate fi cîtuși de puțin considerat un punct de vedere idealist. Elementele gnoseologice pe care le implică postulatele teoriei relativității nu sînt luate din arsenalul teoriei idealiste a cunoașterii. Caracterul lor materialist-dialectic spontan nu face decît să aducă încă o confirmare profundei observații leniniste : știința modernă naște materialismul dialectic.

ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ ЭЛЕМЕНТЫ В СОВРЕМЕННОЙ НАУЧНОЙ ТЕОРИИ ПРОСТРАНСТВА И ВРЕМЕНИ

КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ

В работе рассматриваются гносеологические аспекты нучного представления о пространстве и времени.

Установив, что это представление образовано совокупностью геометрических дисциплин и физической теории относительности, автор кратко излагает сначала отношения, в которые вступает геометрия с

[1] A. D. Alexandrov, *Filosofskoe soderjanie i znacenie teorii otnositelnosti*, Moscova, 1958, p. 25.

физикой в процессе отражения пространственно-временных свойств материи. Геометрия, в отличие от остальных математических дисциплин, не является простым инструментом, служащим дедуктивному процессу физической теории: она соответственно отражает некоторые аспекты пространственно-временных отношений материальных процессов. Физика проверяет результаты геометрии и, кроме этого, она отражает некоторые свойства пространства и времени, которые невозможно определить чисто теоретическим путем.

Указывая, что всякое специальное научное представление предполагает философские принципы, автор рассматривает каким образом принцип причинности и диалектико-материалистический тезис о пространстве и времени, как основные условия существования материи, привлечены к образованию теории относительности. Принцип причинности появляется, главным образом, в связи с постулированием предельной скорости распространения. Тезис о пространстве и времени, как о форме существования материи, приемлем в результате принятия существования беспрерывного множества событий во всей вселенной, благодаря чему понятия пространства и времени приобретают смысл.

В заключение указывается, что большая роль, играемая теорией относительности в познании природы, опровергает субъективистские и операционалистские представления об этой теории. Новые пространственно-временные связи физических процессов, открываемые теорией относительности, являются связями объективными, присущими движущей материи.

ÉLÉMENTS GNOSÉOLOGIQUES DANS LA THÉORIE SCIENTIFIQUE MODERNE DE L'ESPACE ET DU TEMPS

RÉSUMÉ

Dans cet ouvrage, on s'attache à rechercher les aspects gnoséologiques de la conception scientifique de l'espace et du temps.

Tout en précisant que cette conception est formée par l'ensemble des disciplines géométriques et par la théorie physique de la relativité, on commence par un exposé succinct du rapport qui s-établit entre la géometrie et la physique, dans le processus du reflet des propriétés spatiales et temporelles de la matière. A la différence des autres disciplines mathématiques, la géométrie n'est pas seulement un simple instrument au service du processus déductif de la théorie physique : elle reflète d'une manière adéquate certains aspects des relations spatiales et temporelles des processus matériels. La physique doit vérifier les résultats de la géométrie et, de plus, elle reflète certaines propriétés de l'espace et du temps qui ne peuvent être déterminées par la voie purement géométrique.

L'auteur fait remarquer que toute conception scientifique particulière implique des principes philosophiques et il analyse la manière

dont sont compris, dans la formation de la théorie de la relativité, le principe de la causalité et la thèse matérialiste-dialectique de l'espace et du temps, en tant que conditions fondamentales de l'existence de la matière. Le principe de la causalité apparaît particulièrement souligné à propos du postulat d'une vitesse — limite de propagation. La thèse sur l'espace et le temps, en tant que formes d'existence de la matière, apparaît dans l'acceptation de l'existence d'une multitude continue d'événements dans l'univers entier, par lesquels les concepts d'espace et de temps acquièrent un sens.

En conclusion, l'auteur soutient que le grand rôle que joue la théorie de la relativité dans la connaissance de la nature infirme les conceptions subjectivistes et opérationalistes à l'égard de cette théorie. Les nouvelles connexions spatiales et temporelles des processus physiques, que la théorie de la relativité découvre, sont des connexions objectives, propres à la matière en mouvement.

CRITICA TEORIEI NEOPOZITIVISTE A JUDECĂȚILOR

DE

CLARA DAN

Încercarea neopozitivismului de a pune într-un mod „radical nou" problemele filozofiei nu este în ansamblul ei decît un răspuns idealist-subiectiv la acele descoperiri, în special ale fizicii și geometriei, care în ultimul secol au revoluționat aceste două științe. Reprezentanții acestui curent se referă des la aceste transformări, arătînd că vechile concepții filozofice și chiar logica clasică nu pot cuprinde noile domenii.

În cursul lucrării vom analiza amănunțit unele din aceste transformări științifice, care necesitau noi interpretări, și vom combate sistemul neopozitivist, încercînd să dăm în același timp un răspuns în spiritul marxismului, pornind de la indicațiile clasicilor.

Aici semnalăm doar că fizica lui Einstein și mecanica cuantică au dezvăluit două lumi noi, de altă ordine de mărime decît cea mijlocie, cu alte legi și alte caracteristici. Același specific l-a avut și apariția geometriei generalizate. Cunoașterea mai aprofundată a acestor lumi a ridicat probleme noi.

În ansamblul său, neopozitivismul este un răspuns subiectivist la aceste probleme noi. Cercetarea asiduă a microcosmosului, în care rolul intuiției senzoriale este evident diminuat, apariția geometriei neeuclidiene, precum și imensul aparat matematic cu care lucrează fizica contemporană, au creat condiții gnoseologice care facilitau lunecarea spre poziții subiectiviste, instrumentaliste sau operaționaliste.

Dar neopozitivismul și închegarea lui într-un sistem filozofic nu pot fi înțelese numai prin cauze de ordin gnoseologic — ori cîtă importanță le-am acorda. Perioada ridicării acestor probleme gnoseologice corespunde cu o perioadă de ascuțite lupte sociale, care se răsfrîng în ciocniri ideologice furtunoase. În societatea capitalistă însă există și o pătură socială formată din intelectuali (tehnicieni, oameni de știință, artiști etc.) care nu se cuprind în cele două principale clase opuse. Ideologia specifică a acestei pături este o renegare a capita-

lismului în destrămare, fără a accepta însă nici socialismul. Pe plan general politic, ea își găsește expresia în „cea de-a treia cale", în cerința utopică a unei democrații „pure" și a unui umanism „pur". După părerea noastră, condiționarea socială a neopozitivismului este în ultimă instanță identică cu condiționarea socială a concepțiilor politice amintite. Așa cum în ultima instanță „cea de-a treia cale" se reduce la o susținere a capitalismului, tot astfel neopozitivismul se reduce la o filozofie idealist-subiectivă. La această concluzie nu ne duce numai asemănarea de suprafață, faptul că neopozitivismul neagă și el, în aparență, toate soluțiile filozofice posibile materialiste ori idealiste. Dar poziția lui esențială, de a-și reclama o independență totală față de orice concepție, care prin ontologie are implicațiuni teoretice vaste, încercarea de a pune filozofia într-un turn de fildeș, constituie în ultimă instanță proiecția aceleiași atitudini sociale, tendință de izolare și autoapărare. Pretinsa luptă împotriva oricăror concepții filozofice semnifică, în ultimă analiză, dependența de sistemul de gîndire idealist.

Iar, după cum vom încerca să demonstrăm, ceea ce se pretinde a fi o „a treia cale filozofică" se reduce în fapt la filozofia idealist-subiectivă.

În cele ce urmează vom arăta că teoriile neopozitiviștilor nu sînt autonome, că ele nu oferă — așa cum pretind ei — vreo depășire a materialismului sau a idealismului, ci se reduc la acesta din urmă. Vom arăta în același timp că soluția oferită de neopozitivism diferitelor probleme este inconsistentă și că în lumina unei cercetări filozofice marxiste aprofundate, ea trebuie respinsă.

Enunțuri lipsite de sens (Bazele filozofice ale neopozitivismului) [1]. Cu toate că în teoria neopozitivistă a judecăților enunțurile lipsite de sens nu constituie decît „reziduri metafizice", impurități rămase în urma cernerii enunțurilor cu „adevărat științifice" — deci respectînd înlănțuirea logică a sistemului, aceste enunțuri ar trebui tratate la urmă — totuși, cu riscul de a nu respecta unitatea sistemului neopozitivist, vom începe cu acestea din urmă.

---

[1] Concepția neopozitiviștilor este rezumată de către autor în special pe baza următoarelor lucrări: Louis Rougier, *Traité de la connaissance*, Paris, Ed. Gauthier-Villard, 1955; Ayer, *Langage, verité et logique*, Ed. Flammarion, 1956; Philippe Franck, *La causalité et ses limites*, Ed. Flammarion, 1937 (reeditată recent); Otto Neurath, *Le développement du cercle de Vienne et l'avenir de l'empirisme logique*, Ed. Hermann, 1935; Vouillemin, *La logique de la science et l'école de Vienne*, 1935; Hans Reichenbach, *Atome et cosmos*, Ed. Flammarion, 1934; Jean Louis Destouches, *Méthodologie*, Paris, Ed. Gauthier-Villard, 1953; precum și o serie de articole, studii și comunicări prezentate la congresele internaționale de către Alfred Tarski, Rudolf Carnap, Moritz Schlick, R. Blanché, Hans Reichenbach, Louis Rougier etc.

Sub un anumit aspect, înțelegerea a ceea ce neopozitiviștii numesc enunțuri lipsite de sens necesită, într-adevăr, tratarea prealabilă a enunțurilor analitice și a celor sintetice. De aceea după tratarea acestora din urmă, vom mai reveni parțial asupra acestei probleme. Totuși, începem în acest fel tratarea teoriei judecăților din următorul motiv: în concepția neopozitivistă, orice judecată care se referă la existență este declarată enunț fără sens. Unul din obiectivele principale ale neopozitivismului este epurarea științei și a filozofiei de „enunțuri fără sens", deci de ontologie. Neopozitivismul susține că el nu înglobează în sistemul său nici o ontologie. Deoarece considerăm că nu există filozofie care să se poată dispensa de ontologie, o anumită concepție ontologică formînd dimpotrivă, *baza* oricărei filozofii — am recurs la această inversiune spre a începe cu *bazele* filozofiei neopozitiviste.

În acest capitol preliminar nu tratăm deci enunțurile fără de sens în ansamblul lor, urmînd să ne întoarcem asupra lor, ci ne mărginim la un singur aspect: se dispensează oare într-adevăr neopozitivismul de ontologie, și în măsura în care răspundem negativ la această întrebare, cum poate fi caracterizată baza lui ontologică?

Cele două elemente ale cunoașterii, conform concepției neopozitiviste, sînt: experimentul individual, adică senzația, și logica tautologică. În ce privește senzația, orice întrebare privitoare la raportul ei ontic cu obiectul la care se referă este considerată enunț fără de sens. În felul acesta, ocolind problema obiectului din punct de vedere ontologic, neopozitivismul ridică pretenția de a depăși atît materialismul cît și idealismul, filozofii care se referă la natura obiectului. Or, dat fiind că nici o experiență individuală directă nu va putea decide vreodată despre natura obiectului, problema — după ei — trebuie declarată în bloc enunț fără sens.

În teoria cunoașterii punctul de pornire real, după părerea neopozitiviștilor, ar fi senzația. Fără a se face vreo apreciere ontologică se pornește de la afirmația că senzația este simbolul obiectului la care se referă. Orice altă întrebare referitoare la originea senzației, la gradul corespondenței ei cu obiectul, este declarată un enunț fără de sens, necontrolabil experimental.

Dar teoria simbolurilor constituie ea însăși o teorie a unui anumit grad de corespundere a senzației cu realitatea. Ea este deci o teorie gnoseologică. Ca orice teorie gnoseologică, ea este în funcție de o concepție ontologică.

Într-o concepție materialistă, subiectul provine în ultimă instanță din obiect. Simțurile sale s-au dezvoltat în raport cu lumea înconjurătoare. Subiectul, parte integrantă a naturii, nu este străin de restul naturii. Gradul înalt de corespundere a senzației cu realitatea este o urmare firească a acestui fapt [1].

[1] „Produsele creierului omenesc, scrie Engels, care în ultimă instanță sînt și ele tot produse ale naturii, nu contrazic restul înlănțuirii din natură ci îi corespund". F. Engels, *Anti-Dühring*, E.S.P.L.P., 1955, p. 45.

Orice teorie ce presupune o lipsă de corespondență, sau o adecvație minimală între senzație și obiect cuprinde în sine concepția potrivit căreia subiectul și obiectul sînt entități deosebite, străine una de alta. Faptul că subiectul nu reflectă obiectul, cuprinde implicit ideea că subiectul în *fond* nu este de *aceeași natură* ca și obiectul. Or, recunoscînd subiectului o altă natură, o altă *proveniență* decît obiectul ajungem (implicit ori explicit) la forma clasică a idealismului subiectiv. Recunoscînd între subiect și obiect doar o adecvație minimală, dacă nu chiar nulă, teoria simbolurilor se bazează deci pe o ontologie idealist-subiectivă.

Din acest punct de vedere între neopozitivism și formele vechi ale idealismului subiectiv diferența este minimă. Idealismul subiectiv, pornind de la concepția ontologică amintită, ajunge în mod necesar la teoria simbolurilor. Neopozitivismul, pornind de la teoria simbolurilor se bazează în mod necesar pe ontologia idealist-subiectivă, fără ca s-o expliciteze însă.

Lenin a analizat pe larg în *Materialism și empiriocriticism* conținutul idealist-subiectiv al empiriocriticismului. Or, în această problemă de bază, diferitele variante ale pozitivismului nu se deosebesc în fond. Prin respingerea în bloc a problemei și decretarea ei drept „enunț fără sens", neopozitivismul nu a reușit să se dispenseze de considerații ontologice.

Existența unei ontologii neopozitiviste este atît de evidentă încît numeroși critici nemarxiști, de multe ori binevoitori față de neopozitivism, arată eșecul pretenției sale în această privință.

Iată deci o concluzie preliminară abordării teoriei judecăților: neopozitivismul pornește de la o concepție ontologică idealist-subiectivă. În continuare vom demonstra că în rezolvarea fiecărei probleme parțiale, pe care știința contemporană o ridică, neopozitivismul constituie în mod consecvent o interpretare dată de pe aceste poziții idealist-subiective.

Enunțuri analitice și sintetice. Teoria judecăților, sau în terminologia neopozitivismului, împărțirea enunțurilor sau a propozițiilor în enunțuri sintetice (sau factice) și enunțuri analitice (sau tautologice) — ocupă un loc central în filozofia neopozitivistă. Poziția centrală a acesteia se datorește faptului că prin ea neopozitivismul încearcă să dea o soluție la problemele ridicate de știința contemporană. Diversele teorii neopozitiviste parțiale pot fi înțelese doar în funcție de teoria judecăților.

De aceea vom încerca să schițăm modul tradițional în care s-a pus problema inducției și a deducției; să arătăm în ce fel descoperirile din știința contemporană au răsturnat unele din vechile concepții; să analizăm construcția neopozitivistă care s-a clădit pe aceste noi descoperiri, în fine, să încercăm a schița unele răspunsuri în spiritul marxismului la aceste probleme.

Este cunoscut, că deducția ajunge la concluzii certe, pe cînd inducția (incompletă) nu ajunge decît la rezultate probabile. Certitudinea raționamentului deductiv ridica întotdeauna o serie de probleme în

legătură cu matematica și logica, în ceea ce privește semnificația acestor discipline cu precădere deductive. Termenii în care se punea mereu această problemă, erau : cum pot fi aceste discipline riguroase, fecunde și în același timp adecvate realității. Filozofii subiectiviști răspundeau la această problemă în mod clasic printr-o concepție aprioricâ. Deducînd din subiect rigurozitatea matematicii, certitudinea concluziilor sale, problema sterilității ei se ridica totuși cu acuitate. Dar sterilitatea pentru genul de raționament preferat de idealiști constituia un stigmat, pe care ei nu-l acceptau și de care se fereau, fără a putea soluționa totuși problema reducerii matematicii la tautologie, în cadrul unei concepții apriorice. Kant a încercat o soluție a acestei probleme, prin crearea judecăților sintetice apriori.

Fără a neglija specificul matematicii și al logicii, ca discipline cu precădere deductive, marxismul a accentuat întotdeauna legătura indisolubilă a acestor discipline, cu inducția [1]. Punctul de pornire, *axiomele* acestor discipline, Lenin le-a dezvăluit ca fiind de origine inductivă, ele reflectînd experiența de miliarde de ori repetată a omenirii. „Practica omului, repetîndu-se de miliarde de ori, s-a imprimat în conștiința omului ca figuri logice. Aceste figuri au trăinicia unor prejudecăți și un caracter axiomatic tocmai (și numai) datorită acestei repetări de miliarde de ori" [2]. Dar, în afara originii inductive a axiomelor — ceea ce în sine însuși a constituit o dovadă suficientă a caracterului empiric — și nu aprioric — al acestor discipline, marxismul arăta influența *continuă* a experienței, a practicii asupra matematicii și a logicii. Este imposibil de a reduce importanța practicii pentru aceste discipline exclusiv la determinarea lor originară [3].

Dar în afara interpretării subiectiviste extreme și a celei marxiste, majoritatea filozofilor burghezi adoptau în această problemă-cheie o poziție intermediară. Mulți gînditori recunoșteau originea empirică a axiomelor, considerînd totuși disciplinele deductive în esența lor drept creații pure ale intelectului.

În ceea ce privește interpretarea axiomelor, majoritatea filozofilor și matematicienilor porneau de la teoria demonstrației creată de Aristotel. Conform acestei teorii, axiomele constituie principii prime *naturale,* imediate și nedemonstrabile, care se impun prin evidența lor proprie ; cu ajutorul demonstrației, evidența axiomelor se transmite teoremelor. În zorii științei moderne, Descartes a reafirmat acest principiu al evidenței. Evidența axiomelor putea fi interpretată materialist ori idealist. În interpretarea marxistă, această evidență își găsea explicația printr-o experiență repetată de miliarde de ori ; în interpretarea idealist-subiectivă, evidența se datora caracterului unor idei, simplității și clarității lor. Dar rămînea un fapt

[1] În acest articol, nu dezvoltăm problema unei interpretări marxiste a acestei chestiuni complexe, ceea ce vom încerca într-un studiu viitor, ci ne mărginim doar la aspectul ce ține direct de critica neopozitivismului.

[2] V. I. Lenin, *Caiete filozofice,* p. 181.

[3] Vezi Ath. Joja, *Elemente pentru explicarea inducției și deducției,* în *Cercetări filozofice,* nr. 3/1955, p. 90.

unanim recunoscut, că evidența constituie caracteristica principală a axiomei. Acest fapt trebuia interpretat. Diferitele curente filozofice își construiau deci demonstrația bazîndu-se pe acest fapt.

Consecințele apariției geometriilor neeuclidiene. Douăzeci de ani după moartea lui Kant, a luat naștere noua teorie a spațiului. Geometria neeuclidiană era primul vestitor al zguduirii pe care știința contemporană avea s-o provoace într-o serie de concepte fundamentale. Geometria neeuclidiană a luat naștere prin înlocuirea celui de-al cincilea postulat euclidian, postulatul paralelelor *prin contrariul său.* Curînd după descoperirea geometriei neeuclidiene, au luat naștere celelalte geometrii generalizate, de asemenea prin înlocuirea unui anumit postulat euclidian *prin contrariul său* determinat.

Geometriile neeuclidiene au dezvăluit construcții spațiale *imposibil de intuit ;* față de evidența axiomelor euclidiene, aceste construcții păreau de-a dreptul monstruoase. Aceste axiome nu purtau pecetea *evidenței ;* ele nu erau nici rezultatul experienței umane repetate, nici expresia unor principii prime naturale, a unor idei ce se impun de la sine prin claritatea și evidența lor. Așadar, evidența, considerată drept caracteristica de bază și inalienabilă a axiomei, s-a prăbușit. Această prăbușire purta în sine necesitatea reconsiderării unor probleme de bază, ca problema : ce reprezintă axiomele și care sînt caracteristicile lor ; ce reprezintă în general matematica și logica, de unde provin ele și ce fel de cunoștințe asigură ? Noile descoperiri necesitau noi interpretări.

Teoria neopozitivistă. Teoria neopozitivistă a judecăților este o întreagă construcție teoretică ce încearcă o interpretare subiectivistă a problemelor enumerate.

Problema de bază, ce trebuia rezolvată, era în legătură cu originea și valoarea axiomelor. Axiomele nu sînt intrinsec prime și evidente. Descoperirea geometriei neeuclidiene a transformat dintr-o dată teoria lui Aristotel, ca și cea a lui Descartes privitoare la axiome în teorii învechite, ce nu mai corespund situației contemporane. Teoria lui Kant a avut o soartă și mai tristă : apriorismul spațial s-a destrămat dintr-o lovitură. Nu este cazul să ne oprim aici la atitudinea neokantienilor, care au încercat fără succes să salveze apriorismul spațiului, mutîndu-l din domeniul aprioric al sensibilității în cel al intelectului (vezi Natorp). Dar axiomele neeuclidiene n-au provenit nici din experiența directă, deoarece nici o experiență n-a indicat vreodată existența unor spații diferite de cel euclidian. Axiomele — au conchis neopozitiviștii — sînt creația pură a intelectului, nereprezentînd nimic din realitate. Axiomele, sînt deci convenționale și arbitrare. În acest fel s-au pus bazele unor teorii subiectiviste extremiste, a unei rupturi totale între teorie și realitate.

Teoria caracterului arbitrar al axiomelor închide în sine, în germene, întreaga teorie subiectivistă a școlii neopozitiviste. Nici o lege nu guvernează formularea axiomelor. Axiomele pot fi puse postulate, în orice număr, în mod arbitrar, conform acestei concepții. Caracterul arbitrar al axiomelor se extinde și asupra teoriilor deduse

din ele : teoriile deduse din axiome sînt lipsite de orice valoare reflectorie, ele fiind doar un mod arbitrar de organizare a simbolurilor. Este clar că în acest fel pot exista teorii divergente referitoare la același fenomen, teorii care sînt declarate de neopozitiviști drept echivalente ca valoare științifică, cu condiția de a respecta, fiecare în parte, principiul coerenței.

Din caracterul arbitrar și nonreflectoriu al teoriilor rezultă de asemenea că echivalența se referă nu numai la teorii existente în prezent, ci și la succesiunea lor ; diversele teorii care se succed în istoria științei n-ar constitui reflectări din ce în ce mai adînci ale realității, deoarece în general ele nu sînt reflectări, ci simboluri organizate în sisteme coerente. Alegerea teoriei ar fi determinată de succesul practic, dar succesul practic al teoriei ar fi lipsit de orice valoare gnoseologică. Practica în acest caz are un sens exclusiv pragmatic.

În acest fel, în cadrul concepției neopozitiviste, realitatea este iremediabil ruptă în două secțiuni separate, care nu sînt nici măcar contradictorii : între ele nu există nici o punte de legătură. Conform acestei concepții, *pe de o parte,* există științele deductive : matematica și logica. Dat fiind că aceste științe pornesc de la axiome, ele nu constituie reflectări ale realității. Adevărul lor deci este un adevăr *cert.* Dar această certitudine a adevărurilor științelor deductive este răscumpărată prin renunțarea la orice conținut real. În interpretarea neopozitivistă concluziile matematicii și ale logicii dau adevăruri sigure, pentru că ele nu reprezintă decît simple tautologii : deducții provenite din axiome arbitrare. Pentru a păstra certitudinea, neopozitiviștii au golit conceptul de adevăr de orice conținut obiectiv, reducîndu-l la o relație formală intrinsecă teoriei : concluziile sînt sigure în raport cu adevărul arbitrar al axiomelor. Disciplinele deductive s-au dovedit a fi în această concepție sisteme ipotetico-deductive (expresia lui Louis Rougier). Deci, o parte a cunoștințelor posibile sînt *enunțuri analitice,* certe dar lipsite de conținut real, enunțuri tautologice ce explicitează un conținut arbitrar. Astfel, pentru a nu renunța la iluzia unor cunoștințe absolute, independente de caracterul relativ al adevărurilor furnizate de experiență, deci pentru a nu renunța la iluzia unor cunoștințe apriorice — neopozitivismul acceptă vechiul stigmat de pură tautologie, transformînd tautologia într-un pilon al întregii sale filozofii. În conformitate cu caracterul enunțurilor analitice criteriul adevărului nu mai este corespunderea cu realitatea, ci doar un criteriu formal : coerența.

Pe de altă parte există științele inductive ca fizica, biologia etc. Cu ajutorul experimentului, acestea furnizează date, simboluri. Judecățile privind descrierea experimentului sînt *enunțuri sintetice sau factice.* În concepția neopozitivistă, acest lucru înseamnă că ele se referă la realitate, purtînd pecetea cunoștințelor relative, numai probabile. Scopul enunțurilor sintetice nu ar fi cunoașterea adevărului, ci anticiparea evenimentelor viitoare, pe bază de posibilitate. Enunțurile sintetice ar furniza diferite șanse, de fiecare dată intervenind

un act de alegere. Prin această teorie, și enunțurile sintetice tind a se transforma în tautologii. O teorie completă care să transforme și enunțurile sintetice în tautologii, constituie un scop mărturisit către care tind Hans Reichenbach, Philipp Franck și alții. Dar această teorie este încă departe de a fi închegată. Prin formularea unor teorii privind caracterul tautologic al enunțurilor sintetice, neopozitiviștii încearcă o ieșire din impasul privind inducția în care a ajuns cu necesitate Hume, refuzînd referirea ontologică.

Această scindare necesară a oricăror enunțuri se aplică după părerea neopozitiviștilor și filozofiei. Filozofia se compune și ea din două părți distincte : pe de o parte logica, constituită din enunțuri analitice, ale căror concluzii sînt deci sigure, dar lipsite de orice conținut ; pe de altă parte, teoria cunoașterii, ale cărei enunțuri sînt sintetice, dar sînt incerte căci se referă la un conținut real. Teoria cunoașterii nu ar fi altceva decît analiza limbajului științific. În acest fel, aplicînd în mod consecvent teoria neopozitivistă a judecăților filozofiei însăși, aceasta din urmă se reduce la logică și semantică.

În conformitate cu această teorie, în afara enunțurilor sintetice (sau factice) și analitice (sau tautologice) nu există alte propoziții care să aibă vreun sens ; toate celelalte judecăți sînt *enunțuri lipsite de sens.*

Teoriile generale ale diferitelor științe inductive, în măsura în care nu sînt *tautologii* deghizate sub formă de definiție, sînt enunțuri lipsite de sens. Neopozitivismul susține că toate științele inductive sînt îmbîcsite de metafizică, întrucît enunțurile sintetice sînt amestecate cu teorii integratoare ori explicative, deci cu enunțuri lipsite de sens. Rolul teoriei cunoașterii redusă la analiza limbajului, la semantică, ar fi, după părerea neopozitiviștilor, de a epura știința de aceste enunțuri lipsite de sens.

Remarcăm că acest compartiment denumit „enunțuri lipsite de sens", ocupa în concepția neopozitivismului un loc mult mai important în anii care au urmat închegării școlii decît în zilele noastre. În această primă perioadă, majoritatea teoriilor științifice ale disciplinelor inductive (ca de exemplu darwinismul sau atomismul) erau condamnate de neopozitiviști la pieire. Mach însuși, ca o concluzie firească a ideilor sale, respingea teoria atomistă. Dar o dată cu dezvoltarea impetuoasă a fizicii, aceste concluzii frizau absurdul. După părerea noastră, există o tendință evidentă de a lărgi, sub presiunea faptelor, compartimentul enunțurilor tautologice, în detrimentul celor „lipsite de sens". În faza actuală a neopozitivismului, teoriilor interpretative li se acordă dreptul de cetățenie, dar ele sînt decretate tautologii, îmbrăcînd forma unor definiții.

Neopozitivismul rezolvă problema legilor generale, a cauzalității etc., în sensul rezolvării teoriilor explicative. După tendința inițială de a le considera lipsite de sens, „expresii ale metafizicii" (Philipp Franck etc.) se accentuează tot mai mult tendința de a le considera definiții deghizate, deci pure tautologii (Ayer etc.).

★

Neopozitivismul este un sistem idealist subiectiv dintre cele mai extremiste. Relativ închegat și coerent, neopozitivismul nu este totuși lipsit de contradicții interne.

Astfel, una din slăbiciunile interne ale sistemului neopozitivist este neputința sa de a explica succesul practic al inducției. Atît în cazul inducției, cît și în problema originii senzațiilor, neopozitivismul este nevoit, spre a nu se încurca în contradicții interne, să renunțe la a da explicații acestor principii de bază (Hans Reichenbach etc.). Or, întregul sistem neopozitivist, subiectivist, coerent și închis în sine, stă suspendat de aceste probleme, care indică *relația* sistemului cu realitatea obiectivă. Refuzul de a răspunde direct la aceste întrebări indică fără îndoială punctul vulnerabil al întregului sistem.

O altă contradicție nerezolvabilă în cadrul acestui sistem, legată de prima, este modul în care împletirea enunțurilor analitice și a celor sintetice, complet rupte unele de altele și independente în cadrul acestui curent, dau teorii ce prezic comportarea viitoare a unui sistem. Chiar dacă problema eficienței practice — pe care o teorie o datorează reflectării adecvate a unor legități de bază — este circumscrisă prin fraza „prezicerea comportării viitoare a unui sistem", problema nu-și găsește răspuns prin acest artificiu de limbaj ; contradicția dintre ruptura enunțurilor analitice și sintetice preconizată de neopozitivism și succesul reîmpletirii lor rămîne nerezolvată.

Dar în afara relevării unor contradicții interne, neopozitivismul trebuie să fie criticat și în ansamblul său, prin verificarea lui cu realitatea. Confruntînd teoriile neopozitiviste cu realitatea, oameni de știință și gînditorii situați pe diverse poziții filozofice ajung să nege, integral sau parțial, neopozitivismul. Trebuie remarcat că, dată fiind unitatea relativă a sistemului neopozitivist, chiar și eșecul unor teorii parțiale implică dezagregarea întregului sistem.

Reproducem unele dintre aceste critici, ce sînt făcute de pe poziții deosebite de cele marxiste, dar privind confruntarea teoriilor neopozitiviste cu realitatea, critici cu care în esența lor sîntem de acord.

Fizicianul Bauer nu poate admite că mersul științei nu ar reprezenta decît o activitate proprie a spiritului uman, activitate independentă de realitate ; în acest caz, dezvoltarea științei ar fi lipsită de orice fir rațional.

Îndărătul unor formulări echivoce și vădit influențate de neopozitivism, remarcăm ideea justă a lui Bauer, rodul unei atitudini spontan-materialiste [1] a omului de știință față de realitate : știința în ansamblul ei constituie o reflectare a realității, teoria nu poate fi ruptă de experiment, iar dezvoltarea științei derivă dintr-o cunoaștere din ce în ce mai aprofundată a realității.

Ruptura dintre enunțurile sintetice și cele analitice, deci în esență ruptura dintre experiment și teorie constituie unul dintre

[1] Calificativul de materialism spontan nu se referă nicidecum la concepțiile generale ale lui Bauer, ci exclusiv la unele luări de poziții, ca de exemplu părerile sale privind problema amintită.

punctele cele mai vulnerabile ale sistemului, și ca atare, o țintă permanentă a criticii.

Într-adevăr, experiența însăși este concepută în cadrul unei ipoteze teoretice. Faptul experimental în sine este în fond, în practica istoriei științei, *conceput și interpretat* în cadrul unei teorii. Matematicianul F. Gonseth, elaborînd principiul său al dualității, arată că un fapt pur experimental nu este decît o ficțiune. Nu există nici un dat experimental la concepția căruia să nu fi participat nici un element teoretic, și invers, nu există nici o concepție teoretică la care să nu se fi integrat nici un element al experienței.

Confruntînd sistemul neopozitivist cu realitatea, nu putem să nu menționăm faptul că fizicianul Ernst Mach, chimiștii Wilhelm Oswaldt și Marcelin Berthelot, vrînd să aplice întocmai principiile pozitiviste, respingeau teoria atomistă, deoarece conform acestor principii, regula fundamentală a științelor naturii, este de a nu admite decît aserțiuni confirmate direct de experiență. Or, concepția atomistă infirmă această regulă, argumentele aduse în favoarea ei fiind toate de natură indirectă.

Chiar dacă acest fapt și-a pierdut într-un anumit sens actualitatea, deoarece — după cum am arătat — în concepția actuală a neopozitivismului, predomină tendința de a interpreta teoriile generale drept tautologii — și ca atare de a le justifica existența — sub un aspect mai general, el și-a păstrat semnificația.

Transferul acestor teorii dintr-un compartiment în celălalt nu denotă o schimbare esențială de atitudine a neopozitivismului față de realitate, ci doar căutarea unei poziții mai puțin vulnerabile. Deci eșecul suferit de concepția neopozitivistă în ansamblul sistemului său în fața științei își păstrează semnificația. Ocupîndu-se de neopozitivism, Emil Meyersohn, a cărui autoritate ca specialist în problemele teoretice ale istoriei științei este recunoscută printre savanții burghezi, arată și dînsul eșecul total suferit de acest curent în fața științei.

Dar critica adusă neopozitivismului de diverși oameni de știință, trebuie fundamentată pe o analiză teoretică, făcută de pe poziții marxiste.

Apariția geometriei neeuclidiene a însemnat prăbușirea iluziei idealiste că putem dispune de cunoștințe absolute. Concluzia firească a destrămării adevărurilor aparent absolute era recunoașterea dialecticii relativului și absolutului în cunoașterea omenească. În perspectiva caracterului relativ al cunoștințelor, diferența dintre adevărurile inductive și cele la care se ajunge pe cale deductivă se micșorează. În privința valorii de adevăr, distincția dintre disciplinele care întrebuințează cu precădere deducția și cele care se bazează în mod preponderent pe inducție pierde din importanță.

Pentru a ocoli aceste concluzii, adevărurile disciplinelor deductive trebuiau golite de orice conținut. Criteriul logic-formal a fost absolutizat în detrimentul conținutului.

Or, în felul acesta a luat naștere *un nou apriori.*

Neopozitiviștii expun în mod convingător felul în care apriorismul kantian s-a destrămat în mod iremediabil (Hans Reichenbach etc.). Dar lăsînd la o parte forma specific kantiană a apriorismului, esența acestuia se reduce la admiterea unor cunoștințe ce nu provin din experiență, care premerg și constituie condiția experienței. Neopozitiviștii concep enunțurile analitice ca niște cunoștințe ce nu provin din experiență. Or, o dată întemeiată, logica devine condiția experimentului. În măsura în care logica nu s-a constituit din experiență, apriorismul este de neînlăturat. Caracterizînd succint atitudinea neopozitivismului din acest punct de vedere, am putea spune: prin destrămarea apriorismului clasic spre un apriorism convențional; prin destrămarea *formei* vechi a kantianismului, spre menținerea esenței kantianismului [1].

Din acest punct de vedere este demn de menționat faptul că Lenin în *Materialism și empiriocriticism*, îl clasează pe Philipp Franck printre neokantieni. În cartea sa *Cauzalitatea și limitele sale*, Philipp Franck protestează vehement împotriva acestei caracterizări făcute de Lenin, reproșîndu-i lui Lenin că nu l-a înțeles. Or, realitatea este că această caracterizare leninistă, pe deplin întemeiată, se referă, după părerea noastră, chiar la aspectul menționat, de renaștere a *esenței* apriorismului kantian în cadrul neopozitivismului.

Transformarea logicii în axiomă arbitrară are și un alt aspect, ea implicînd o concluzie absurdă dar care se degajă cu necesitate din această concepție: despărțirea rigidă și negarea oricărei legături între logică și teoria cunoașterii.

Cunoașterea unică se scindează: știința ce studiază valoarea cunoașterii și știința formelor cunoașterii nu se întrepătrund și nu se împletesc în concepția neopozitivistă. Dezvoltarea logicii nu provine din adîncirea cunoștințelor umane; teoria cunoașterii, rodul studierii a însuși procesului cunoașterii, nu se absoarbe în noua cunoaștere. Pe fundalul rupturii neopozitiviste a logicii și teoriei cunoașterii apare și mai evidentă importanța principiului leninist al unității logicii și teoriei cunoașterii. Această unitate constituie o bază sigură pentru orice concepție materialistă. O concepție subiectivistă consecventă trebuie să ajungă în mod necesar la negarea acestei unități.

Mai puțin consecvent, dar dorind să evite o asemenea afirmație lipsită de orice temei, Ayer încearcă să recunoască originea inductivă bazată pe experiență a oricărei cunoașteri. El este de părere că atît matematica cît și logica au luat naștere din experiență. Dar, susține dînsul, chiar dacă din punct de vedere istoric acesta este un adevăr incontestabil, din punct de vedere *logic*, logica și matematica constituie discipline deductive, complet rupte de realitate, ale căror adevăruri n-au nici o valoare reflectorie.

[1] „Căci fondul acestui punct de vedere nu constă neapărat în repetarea obligatorie a formulărilor lui Kant, ci în admiterea ideii fundamentale, *comune* atît lui Hume cît și lui Kant: aceea a negării legității obiective a naturii și a deducerii cutăror sau cutăror „condiții ale experienței', a cutăror sau cutăror principii, postulate, premise *din subiect*, din conștiința omului și nu din natură". V. I. Lenin, *Opere*, vol. 14, p. 157.

Vrînd să evite o părere bizară, ruptura între logică şi teoria cunoaşterii, Ayer ajunge la ruptura dintre logic şi istoric. Ruptura astupată într-un loc a apărut în alt loc ; dar în felul acesta, chiar şi unitatea internă a sistemului este compromisă. Acceptînd proveniența experimentală a logicii, concluzia că adevărurile ei sînt simple tautologii nu mai are o justificare. Pe lîngă aceasta, apare ca o vădită inconsecvență admiterea faptului că logica provine din experiență, este deci o reflectare a realității (cel puțin la punctul ei de pornire) fără a fi în același timp şi reflectarea dezvoltării ei.

În concluzie, ruptura logicii de experiență şi practică, tează lipsită de temei, şi care constituie fundamentul întregului sistem neopozitivist, trebuie respinsă.

Poziția marxistă privind interpretarea axiomelor. În continuare vom încerca să schițăm modul cum pot fi interpretate, după părerea noastră, în spiritul marxismului şi pornind de la indicațiile clasicilor unele probleme pe care le ridică ştiința contemporană în legătură cu axiomele.

Axiomele geometriei neeuclidiene nu au luat naştere din experiența de miliarde de ori repetată a omenirii, ci pe alte căi ; ca urmare a acestui fapt, spre deosebire de toate axiomele precedente, ele sînt lipsite de evidență senzorială.

Analizînd felul în care au luat naştere noile axiome ale geometriilor generalizate, vedem că ele au fost create prin înlocuirea fiecăreia dintre axiomele euclidiene prin *contrariul lor*. Deci un aspect esențial al noilor axiome, fapt ce nu poate fi trecut cu vederea, este legătura *indisolubilă* a noilor axiome cu axiomele a căror caracteristică era evidența. Deci o primă concluzie : a decreta drept arbitrare axiomele geometriilor generalizate, înseamnă a face abuz de termenul „arbitrar", deoarece originea axiomelor neeuclidiene se află în însăşi geometria euclidiană. Analiza lui Lenin se dovedeşte a fi viabilă şi în noile condiții, geometriile generalizate luînd naştere prin intermediul geometriei euclidiene.

Dar constatarea *legăturii* axiomelor geometriei euclidiene şi a celor generalizate, chiar dacă ea constituie un argument decisiv împotriva caracterului arbitrar al axiomelor, lasă totuşi fără răspuns o serie întreagă de probleme. Astfel chestiunea esențială : ce reprezintă aceste axiome, rămîne deocamdată nerezolvată ; dacă aceste axiome nu ar reflecta nimic, formînd totuşi parte integrantă a geometriei moderne, fără de care fizica einsteiniană ar fi de neconceput, atunci concluziile neopozitiviste privind aspectul pur tautologic al matematicii s-ar impune.

Deci pornind de la faptul incontestabil că axiomele noilor geometrii pornesc de la vechile axiome, care în mod evident reflectau realitatea, se cere o interpretare teoretică a noului fenomen : ce reprezintă aceste axiome noi ?

Semnalăm că problema conținutului real al diferitelor sisteme geometrice nu este încă rezolvată ; dimpotrivă, ea constituie una din problemele cele mai acute ale geometriei. Soluția pe care o vom ex-

pune nu exprimă nicidecum părerea unanimă a matematicienilor convinși de necesitatea descoperirii acestui conținut real, ci constituie doar o sistematizare a unor păreri răzlețe ; nici pe departe ea nu poate fi considerată o descriere fidelă, ci o primă aproximație ipotetică, o rezolvare posibilă și nu una verificată a problemei. O expunem totuși, deoarece sîntem de părere că această soluție conține *elemente* de adevăr.

Axiomele geometriei euclidiene și ale logicii aristotelice reprezentau experiența de miliarde de ori repetată a omenirii, după cum arată Lenin. Or, întreaga experiență a omenirii se referă la lumea noastră, la cosmosul mediu. Intuiția noastră este în funcție de experiențele noastre. Evidența senzorială reprezintă experiența umanității. Deci sistemul de referință al logicii și al matematicii, al intuiției și al evidenței, atît a celei senzoriale cît și a celei raționale, era cosmosul mediu.

Axiomele geometriilor generalizate au un sistem de referință mai larg. Ele reprezintă alte spații decît spațiul nostru. *Ele nu pot fi* evidente, deoarece evidența este reflectarea mediocosmosului. Ele nu au putut lua naștere din experiența repetată a omenirii, deoarece toată experiența umană se reduce la mărimile mijlocii. Considerînd omul ca parte integrantă a naturii din care a luat naștere, considerînd toate facultățile sale de cunoaștere — începînd cu intuiția senzorială și terminînd cu formele sale de raționament — ca reflectări ale realității ce-l înconjoară, cunoștințele despre alte structuri spațiale decît cea a cosmosului mediu nu puteau proveni pe cale direct experimentală și nici nu puteau fi evidente senzorial. Caracteristicile de bază ale noilor axiome, faptul că ele nu sînt evidente — sînt chiar imposibile de intuit — că nici o experiență nu a semnalat vreodată existența lor — apare astfel nu numai explicabilă dar chiar necesară. Modul curios în care au luat naștere geometriile neeuclidiene — prin înlocuirea postulatelor euclidiene cu contrariul lor — deci printr-o legătură indirectă cu cunoștințele de pînă atunci, apare ca singurul fel posibil de a cunoaște alte structuri cosmice.

Chiar dacă există unele indicații în sensul că între geometria euclidiană și cele neeuclidiene ar exista un raport ca de la general la particular, această interpretare întîmpină piedici. Se pare că atît cosmosul nostru cît și micro- și macrocosmosul trebuie privite simultan sub aspectul diferitelor geometrii. Deci soluția expusă — în cazul cînd este valabilă — nu poate fi considerată decît ca o aproximare.

Neopozitivismul susține că axiomele sînt pur arbitrare. Axiome pot fi într-adevăr formulate datorită relativei independențe a gîndirii. Această funcție autonomă a gîndirii, de a face operații logice nelegate direct de experiență, poate genera ideea caracterului lor arbitrar. Față de această afirmație, trebuie să constatăm că axiomele geometriilor generalizate existente pînă astăzi sînt în raport de contradicție față de axiomele inițiale. Acest fapt este, după părerea noastră, rațiune suficientă pentru a conchide, că formularea de

axiome valabile este în mod necesar legată de axiome vechi, şi în consecinţă călăuzită de legi. Nu orice axiomă, formulată pe baza actului liber al gîndirii, poate fi recunoscută ca valabilă. În momentul actual, nu există nici un indiciu preliminar posibilităţii verificării practice, care să reglementeze relaţia necesară a unui nou sistem de axiome cu un sistem iniţial. Dar încercînd o interpretare în spiritul marxismului a acestor probleme noi, sîntem de părere că orice sistem de axiome valabil are un conţinut reflectoriu. Relaţia dintre fenomene reale, chiar deosebite ca ordine de mărime, constituie un raport existent determinat. Legile corelaţiei ontice a diverselor fenomene constituie, după părerea noastră, baza existenţei unor legităţi privind formularea de axiome valabile. Legile care călăuzesc formularea de axiome valabile vor putea fi degajate abia după ce practica va tria axiomele reale — adică cele care reflectă într-adevăr o realitate — de cele eventual ireale. Pe această bază vor putea fi degajate în viitor raporturile necesare dintre diferitele sisteme de axiome. Dar chiar dacă legile care guvernează formularea unor axiome valabile nu sînt încă cunoscute, situaţia existentă actualmente ne îndreptăţeşte să presupunem existenţa unor asemenea legi.

Faptul că axiomele iniţiale — sub forma contrariilor lor — au dat posibilitatea de a cunoaşte alte spaţii, constituie o dovadă a unităţii universului şi a posibilităţii *nelimitate* de cunoaştere. Accentuăm acest din urmă fapt, nelimitarea posibilităţii de cunoaştere, deoarece unii autori moderni condiţionează cunoaşterea de anumite constante [1].

În concluzie: axiomele geometriei euclidiene şi ale logicii aristotelice s-au născut din experienţa de miliarde de ori repetată a omenirii. Această experienţă era corelată cosmosului mediu, reflecta legităţile lui de bază. Axiomele geometriei neeuclidiene au un sistem de referinţă mai larg: există indicii pentru a presupune că ele reflectă însuşiri spaţiale specifice ale macro- şi microcosmosului. Acest lucru explică de ce atît caracteristica lor de bază cît şi felul în care s-a ajuns la cunoaşterea lor diferă fundamental de axiomele iniţiale. Locul experienţei directe, ca sursă a axiomelor iniţiale şi a evidenţei îl iau anumite legi, nedegajate încă din experienţa ştiinţei, care guvernează formularea unor axiome valabile pe baza axiomelor existente. Axiomele în posesia cărora se ajunge indirect constituie reflectări ale unor însuşiri şi raporturi spaţiale real existente, altele decît cele cunoscute direct din experienţa nemijlocită.

Criteriul adevărului în neopozitivism. Teoria neopozitivistă referitoare la criteriul adevărului derivă din teoria enunţurilor. În conformitate deci cu scindarea enunţurilor în analitice şi sintetice, neo-

[1] Problema, dacă omul va putea depăşi formele de cunoaştere imprimate de mediocosmos, se ridică cu acuitate în filozofia burgheză contemporană. Credem că felul în care unii autori răspund la această întrebare (vezi Miéville, Bauer etc.), prin introducerea de constante senzoriale ori raţionale, implică pericolul unei variante a agnosticismului.

pozitivismul recunoaște două criterii distincte ale adevărului: adevărul-coerență și adevărul-reușită (Louis Rougier etc.).

Pornind de la teza caracterului arbitrar al axiomelor, ce se extinde și asupra teoriilor deduse din aceste axiome, criteriul adevărului enunțurilor analitice nu-l constituie, în cadrul neopozitivismului, corespunderea într-o formă sau alta cu realitatea. Criteriul de adevăr al enunțurilor analitice rămîne pur formal: principiul coerenței.

Criteriul formal al adevărului se baza în mod tradițional pe legile logicii aristotelice — în speță pe legea noncontradicției. Dar anumite fenomene noi, apărute în ultimul secol, necesitau reconsiderarea acestui principiu clasic. În ultimul secol, au apărut noi ramuri ale științei, ca fizica relativistă, mecanica cuantică, și independent de acestea, geometria neeuclidiană. Or, axiomele fizicii clasice față de cele ale fizicii einsteiniene, ale geometriei euclidiene față de exiomele geometriei neeuclidiene sînt în raport de contradicție. Adevărul simultan al acestor sisteme contradictorii nu poate fi explicat pe baza formulării clasice a legii noncontradicției; ea cere dacă nu răsturnarea, cel puțin modificarea formulării acestei legi. Teoria coerenței constituie o tentativă de adaptare a legii noncontradicției la știința contemporană, fără a atinge fondul acesteia din urmă. Ea presupune legea noncontradicției, dar o limitează la cadrul teoriilor subsumate unui sistem de axiome. Potrivit teoriei coerenței, principiul noncontradicției nu funcționează între axiome, deoarece axiomele sînt convenționale, iar alegerea lor este arbitrară. Doar înăuntrul unui sistem de axiome, legea noncontradicției își păstrează pe deplin valabilitatea. Desigur această adaptare este formală și nu reală, ca cea oferită legii noncontradicției de dialectica marxistă. Această situație marchează imposibilitatea menținerii legii noncontradicției în forma ei clasică în știința contemporană.

În cadrul unei teorii pur formale a adevărului, teoria coerenței este în esență o adaptare a principiului noncontradicției la știința contemporană, adaptare prin care esența legii noncontradicției se conservă prin restrîngerea sferei sale de acțiune.

Dar principiul coerenței mai are și alte aspecte. Pornind de la principiul neopozitivist al caracterului arbitrar și al echivalenței diferitelor teorii al căror caracter reflectoriu este negat, criteriul coerenței funcționează drept criteriu de alegere între diferite teorii noncontradictorii din cadrul aceluiași sistem de axiome. În acest sens, o teorie este cu atît mai coerentă cu cît mai multe fapte experimentale își găsesc o explicație în cadrul teoriei. Teoria preferată va fi teoria cea mai coerentă.

Principiul coerenței, ca criteriu al adevărului formal decurge deci în întregime din teoria enunțurilor analitice. El înseamnă încoronarea rupturii dintre teorie și realitate, ruptură ce izvorăște din această teorie. În paragraful precedent, am încercat să arătăm lipsa de temei a teoriei judecăților. Respingerea interpretării neopozitiviste a judecăților include deci și respingerea coerenței ca criteriu al adevărului.

Asupra criteriului coerenței, vom reveni, criticînd și în fond această soluție.

Constatările experimentale ce vizează „simbolurile" sînt enunțuri sintetice. În capitolul precedent am arătat că teoria enunțurilor sintetice nu este atît de închegată ca aceea a enunțurilor analitice, această teorie făcînd ton disonant față de ansamblul teoriei. Este evident că un sistem subiectivist, închis, nu poate rezolva în mod consecvent relația dintre sistem și realitate. Pentru a evita dilema lui Hume, — adică imposibilitatea de a explica fără referiri ontologice materialiste, în ce fel disciplinele inductive provenite pe cale experimentală au succes practic — neopozitiviștii tind spre interpretarea inducției drept tautologie, fără ca o asemenea teorie închegată să existe în momentul de față. Aceste semisoluții, care parțial sînt legate de realitate prin experiment, parțial tind să se rupă de realitate printr-o interpretare subiectivistă a inducției, au dat naștere principiului reușitei drept criteriu al adevărului enunțurilor sintetice. Acest criteriu, departe de a avea limpezimea criteriului coerenței, exprimă fidel contradicțiile inerente teoriei adevărurilor sintetice. Reușita teoriei în această concepție nu este rezultatul unei reflectări adecvate, ci alegerea fericită a unei mize din multitudinea de posibilități oferite de simboluri. Criteriul reușitei este un hibrid compus din elemente contradictorii neexplicite, pe de o parte implicînd, pe de altă parte negînd reflectarea. Și în acest caz, criteriul adevărului nu este decît o consecință a teoriei judecăților, teorie respinsă în paragraful precedent.

Deci decretarea coerenței drept criteriu al adevărului decurge în mod consecvent din teoria judecăților analitice. Totuși considerarea unui criteriu *pur formal* al adevărului, în care corespunderea cu obiectul judecății, cu realitatea, nu mai joacă nici un rol, înseamnă încoronarea rupturii înfăptuită în teoria judecăților și lunecarea către o poziție idealist-subiectivă extremistă. Aceasta înseamnă în același timp răsturnarea raportului existent între adevăr și corectitudine. În concepția neopozitivistă corectitudinea gîndirii nu deservește adevărul ci se substituie adevărului.

Dar principiul noncontradicției, sau varianta lui modernă : principiul coerenței (care nu se atinge de esența legii noncontradicției) este ipostaziat de către neopozitivism. Acest principiu este acceptat ca atare, ca ceva pur convențional, fiind interzisă cercetarea originii sale.

Acest principiu, ca și celelalte legi și principii de bază ale gîndirii, constituie în fond o reflectare a realității. Omul, ca și toate viețuitoarele, fiind angrenat biologic în natură, toate facultățile sale de bază îi servesc în fond la orientarea lui biologică. Fără o reflectare chiar grosolană și simplificatoare, dar totuși utilă și veridică a naturii înconjurătoare, existența biologică a viețuitoarelor ar fi imposibilă.

Formele de bază ale gîndirii nu au luat nici ele naștere din *nimic*, dintr-o convenție între oameni. Legile de bază ale gîndirii, ca principiul identității, al noncontradicției etc. ridicate la rangul de principii

și formulate lucid de către gîndirea umană, constituie reflectări ale unor raporturi elementare, generale, universal valabile între obiecte.

Principiul coerenței — derivat din principiul noncontradicției reflectă înlănțuirea cauzală, determinarea reciprocă reală a obiectelor. Dacă în cadrul unei ipoteze științifice se integrează în mod coerent o serie de date experimentale, și pe baza ipotezei se trag anumite concluzii, care sînt întărite ulterior prin fapte experimentale, atunci aceasta nu se întîmplă datorită miracolului unui principiu convențional, ci pe baza faptului că legăturile logice care fac coerentă ipoteza reflectă veridic înlănțuirea lucrurilor.

Dar nici un principiu nu poate *singur* garanta adevărul unei teorii. Ipoteze și teorii științifice perfect coerente au trebuit să fie abandonate din cauză că practica a dovedit insuficiența lor. Practica a relevat noi fapte, care nu se mai puteau integra coerent în vechea teorie.

Deci *principiul integrării coerente și necontradictorii a faptelor* într-o teorie — în măsura în care funcționează efectiv ca ghid provizoriu în făurirea unei teorii științifice, — poate avea eficacitate numai atunci cînd are *caracter reflectoriu,* dar el nu poate înlocui practica. Prin relativa independență a gîndirii, omul poate crea legături perfect coerente între idei, fără ca prin aceasta să redea legăturile reale. Numai practica poate decide despre justețea legăturilor combinate de către mintea umană, despre adecvarea acestor legături combinate cu legăturile reale, toate principiile gîndirii, în fond reflectorii, fiind subordonate în ultimă instanță acestui criteriu suprem.

În concluzie, decretarea de către neopozitivism a coerenței drept criteriu absolut și convențional al adevărului, este în primul rînd falsă, deoarece numai practica poate verifica justețea unei teorii, în al doilea rînd superficială, deoarece nu explică eficacitatea, redusă la proporțiile ei, a acestui principiu formal, eficacitate ce provine tocmai din caracterul lui reflectoriu. În al treilea rînd, el nu dă nimic nou față de teoriile clasice ale logicii, deoarece modificarea adusă principiului noncontradicției nu atinge esența acestuia din urmă și este pur descriptivă.

CONCLUZII

Neopozitivismul este un sistem idealist-subiectiv extremist. Forma acestui curent filozofic este aparent nouă ; el pornește de la cele mai recente descoperiri științifice a căror interpretare constituie o problemă în cadrul științelor respective. În conținut însă, soluțiile neopozitiviste nu oferă nimic nou față de filozofia tradițională idealist-subiectivă. În rezolvarea tuturor problemelor importante în care idealismul subiectiv a suferit un eșec, ca de ex. interpretarea succesului pe care inducția îl înregistrează într-o serie de științe; corespunderea teoriilor provenite din subiect cu realitatea deși — în accepția subiectivistă — subiectul a fost rupt de obiect, un criteriu formal al adevă-

rului, care să satisfacă totuşi exigenţele ştiinţifice etc., în toate aceste probleme, de o importanţă capitală, soluţiile neopozitiviste nu pot oferi nimic nou faţă de vechile soluţii ale idealismului subiectiv. Oricît de coerent ar putea fi acest sistem, faţă de aceste probleme cheie, el stă tot atît de neputincios ca şi premergătorii săi, la a căror filozofie se şi reduce în esenţă acest nou pozitivism.

Nu putem încheia critica teoriei neopozitiviste a judecăţilor, fără a ne opri asupra rolului extrem de reacţionar pe care acest curent îl joacă în zilele noastre. Atitudinea filozofiei a influenţat întotdeauna într-o oarecare măsură cercetarea ştiinţifică. Dar această legătură a ajuns într-un nou stadiu în zilele noastre. Este cunoscut că fizica modernă a pătruns atît de adînc în cercetarea structurii materiei încît abordarea unor probleme filozofice nu mai este o chestiune externă, ci devine intrinsecă cercetărilor fizice.

Pentru a progresa, fizica trebuie să pună în discuţie nu numai problemele subiect şi obiect, suport şi relaţii, determinism, necesitate, lege hazard etc. dar chiar şi unele principii de bază ale logicii, cum ar fi problema contradicţiei. În toate aceste probleme însă, nici un sistem filozofic în afara marxismului, nu poate oferi soluţii fecunde. Apropierea oamenilor de ştiinţă de materialismul dialectic este iminent. Poziţia antifilozofică, anticonceptualistă a neopozitivismului, poziţie care neagă existenţa legilor obiective, operaţionalismul care rezultă din el, constituie principala piedică de ordin filozofic în faţa acestei apropieri. El îndepărtează pe oamenii de ştiinţă de filozofie chiar atunci cînd receptivitatea lor pentru problemele filozofice s-a copt chiar în sînul ştiinţei de specialitate, cînd considerente de ordin intern îi duc în pragul materialismului dialectic.

КРИТИКА НЕОПОЗИТИВИСТСКОЙ ТЕОРИИ СУЖДЕНИЙ

КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ

Попытка неопозитивизма поставить в корне по-новому вопросы философии является в целом лишь субъективным идеалистическим ответом на открытия, произведшие за последнее столетие настоящую революцию в физике и геометрии.

Автор рассматривает в работе некоторые из этих научных преобразований, требующих новых объяснений, пытаясь одновременно толковать их в марксистском духе, и ведет борьбу против неопозитивистской системы.

В центре внимания работы находятся гносеологические вопросы, поднимаемые современной аксиоматикой. Показывается, что неопозитивистская теория суждений сводится к субъективистскому толкованию аксиоматики. Отмечая некоторые противоречия, к которым неизбежно ведет такое субъективистское толкование, как например, невозможность дать удовлетворительное объяснение успеху индукции, невозможность

объяснить, каким образом сплетением аналитических и синтетических изложений можно предвидеть будущее поведение объекта и т.д., автор критикует неопозитивизм с теоретических позиций марксизма. Исходя из связи, существующей между различными новыми и исходными аксиомами, происходящими из непосредственного опыта, формулируется гипотеза необходимой связи между различными системами аксиом. В таком случае отпадает неопозитивистское заключение о произвольном характере аксиом. В работе автор делает некоторые предложения по поводу основного содержания новых геометрических аксиом, а также пробует найти отражательный характер, означающий доказательство неосновательности конвенционалистского толкования.

Вопреки видимости, между кантианством и неопозитивизмом существует прямая приемственность. Основным содержанием обеих теорий является понимание законов мышления в полном отрыве от окружающей среды, следовательно, отрицание их отражательного характера.

Теорией синтетических изложений, менее ясно разработанной, чем теория аналитических изложений, большинство философов неопозитивистов стремятся свести синтетические изложения к чистой тавтологии. Таким образом, двойственность системы растворилась бы в чистом субъективизме.

Теория бессмысленных изложений, игравшая преобладающую роль в период образования школы, потерпела явное поражение при подтверждении атомизма, дарвинизма и т.д. Современной тенденцией неопозитивизма является охватывание бессмысленных изложений аналитическими изложениями в форме условных определений.

Присущие системе противоречия, так же как и ее несовместимость с некоторыми, ныне подтвержденными научными теориями, определяют скатывание этой системы к крайнему субъективизму.

Теория последовательной истины, логическое заключение теории аналитических высказываний, венчает отрыв мышления от действительности. Она является чисто формальным превышением закона несоответствия, сужением сферы его действия. Теория осуществленной истины состоит из противоречивых элементов — это является естественным итогом слабости теории синтетических изложений.

В конечном итоге неопозитивизм, хотя и исходит из недавних научных открытий, но нов он только своей формой. Своим содержанием неопозитивистские решения не дают ничего нового в сравнении с традиционной субъективно-идеалистической философией, к которой они по существу сводятся.

CRITIQUE DE LA THÉORIE NÉO-POSITIVISTE DES JUGEMENTS

RÉSUMÉ

La tentative faite par le néo-positivisme de poser d'une manière «radicalement nouvelle" les problèmes de la philosophie n'est, dans son ensemble, qu'une réponse subjective, idéaliste, aux découvertes

faites surtout en physique et en géométrie, et qui ont, au cours du dernier siècle, révolutionné ces deux sciences.

Certaines de ces transformations nécessitaient des interprétations nouvelles. C'est ce que l'auteur essaye de faire au cours de l'ouvrage, en les analysant dans l'esprit du marxisme et en combattant le système néo-positiviste.

La préoccupation centrale de l'ouvrage porte sur les problèmes gnoséologiques soulevés par l'axiomatique moderne. L'auteur fait remarquer que la théorie néo-positiviste des jugements se réduit à une interprétation subjectiviste de l'axiomatique. Il relève certaines contradictions, auxquelles on arrive inévitablement par une pareille interprétation subjectiviste, telle, par exemple, l'impossibilité de donner une explication satisfaisante au succès de l'induction, l'impossibilité d'expliquer comment, par l'entrelacement des énoncés analytiques et des énoncés synthétiques, on peut prévoir le comportement futur d'un objet, etc. Le néo-positivisme est critiqué en partant des positions théoriques du marxisme. En même temps, se fondant sur le lien qui existe entre les différents axiomes nouveaux et les axiomes initiaux, qui proviennent de l'expérience immédiate, l'auteur formule l'hypothèse d'un lien *nécessaire* entre les différents systèmes d'axiomes. Dans ce cas, la conclusion néo-positiviste sur le caractère arbitraire des axiomes tombe. L'ouvrage présente aussi certaines suggestions en ce qui concerne le contenu essentiel des nouveaux axiomes géométriques, car si on y trouve un caractère reflétant, cela revient à prouver l'absence de fondement de l'interprétation conventionnelle.

Contrairement aux apparences, il y a filiation directe entre le kantisme et le néo-positivisme. Le contenu essentiel des deux théories est de concevoir les lois de la pensée dans un isolement complet par rapport au milieu, en niant, par conséquent, le caractère reflétant de ces lois.

Par la théorie des énoncés synthétiques, élaborée avec moins de clarté que celle des énoncés analytiques, la plupart des philosophes néo-positivistes tendent à réduire aussi les énoncés synthétiques à de pures tautologies. La dualité du système serait ainsi absorbée dans un subjectivisme pur.

La théorie des énoncés dépourvus de sens, qui joua un rôle prépondérant au cours de la période de formation de l'école, a souffert des échecs évidents par la confirmation de l'atomisme, du darwinisme, etc. La tendance contemporaine du néo-positivisme est de comprendre aussi les énoncés dépourvus de sens parmi les énoncés analytiques, sous la forme de définitions conventionnelles.

Les contradictions inhérentes au système, ainsi que son incompatibilité avec certaines théories scientifiques, confirmées aujourd'hui, déterminent la tendance du système de glisser vers un subjectivisme extrémiste.

La théorie de la vérité cohérente, conclusion logique de celle des énoncés analytiques, couronne la rupture entre la pensée et la réalité. Elle constitue un dépassement purement formel de la loi de non

contradiction, en restreignant la sphère d'action de celle-ci. La théorie de la vérité-réussite est formée d'éléments contradictoires — conclusion naturelle de la faiblesse de la théorie des énoncés synthétiques.

L'article conclut en affirmant que le néo-positivisme, quoique partant de découvertes scientifiques récentes, est nouveau seulement par sa forme. Par leur contenu, les solutions néo-positivistes n'offrent rien de nouveau par rapport à la philosophie traditionnelle subjective idéaliste, à laquelle elles se réduisent par essence.

COMUNICĂRI

CU PRIVIRE LA IDEILE SOCIAL-POLITICE ALE LUI ALECU RUSSO*

DE

RADU TOMOIAGĂ

Alecu Russo (17 martie 1819—5 februarie 1859) descinde dintr-o veche familie de boiernași, proprietari și arendași de moșii în Moldova. Între anii 1829—1835 și-a făcut studiile medii în Institutul François Naville din Elveția, apoi a trecut la Viena, unde se pare că a urmat timp de un an cursurile unei academii comerciale. În 1841 părintele său l-a desmoștenit. A. Russo a fost cîțiva ani judecător la Piatra Neamț, iar în 1844 s-a stabilit la Iași ca avocat. În această vreme se încheagă prietenia sa cu M. Kogălniceanu, V. Alecsandri, N. Bălcescu și I. Ghica. În februarie 1846, în urma reprezentării piesei sale *Jignicerul Vadră* care cuprindea critici voalate la adresa regimului lui Mihail Sturza, Russo a fost surghiunit timp de 5 săptămîni la Schitul Soveja. Acolo a descoperit „Mioriția".

La sfîrșitul lui martie 1848 Russo a participat la mișcarea revoluționară eșuată de la Iași și a fost unul dintre cei 17 semnatari ai proclamației către popor. Refugiindu-se în Ardeal, Russo a asistat la adunările de la Blaj și Lugoj. În iulie el a fost arestat ca suspect de către autoritățile maghiare și deținut timp de mai bine de două luni în închisorile din Dej și Cluj. După eliberarea sa, Russo a plecat cu un grup de prieteni la Paris unde a activat aproape doi ani în cadrul emigrației revoluționare, nerevenind la Iași decît spre sfîrșitul anului 1850.

Russo a scris cu întreruperi timp de șaptesprezece ani, din 1839 pînă în 1856. Primele sale scrieri, redactate în limba franceză, au fost traduse și publicate postum de V. Alecsandri, Al. Odobescu și M. Sadoveanu. Anii 1855 și 1856 au fost pentru Russo cei mai rodnici din punct de vedere literar, sub înrîurirea nemijlocită a lui Vasile Alecsandri și a revistei acestuia *Romînia literară*. Din 1855 datează principalele sale studii: *Amintiri* și *Cugetări*. În ultimii trei ani ai vieții, Russo n-a mai scris, din cauza bolii de piept, care l-a răpus la patruzeci de ani neîmpliniți. În deceniul al șaptelea al secolului trecut, V. Alecsandri și Al. Odobescu au depus eforturi lăudabile pentru a face cunoscută opera lui Russo. Cu toate acestea, Russo a început să fie socotit ca un clasic al literaturii romîne abia în pragul veacului nostru. Cu puține excepții, printre care aceea a lui Garabet Ibrăileanu, istoricii literari ai regimului burghezo-moșieresc au privit opera lui Russo superficial, denaturînd conținutul ei de idei.

★

Ideile social-politice ale lui Alecu Russo oglindesc contradicțiile dintre burghezia în ascensiune și boierimea feudală. Russo este exponentul luptei de clasă cu caracter progresist dusă de către burghezia în ascensiune și o parte a micii boierimi împotriva marii boierimi

* Text prescurtat.

și în deosebi împotriva odioasei protipendade formate în sînul acesteia. El însuși s-a caracterizat ca un „ostaș al propășirii" [1] din generația luptătorilor revoluționari de la 1848 care „au răsărit în larma ideilor nouă" [2].

Schița *Iașii și locuitorii lui în 1840* învederează cristalizarea timpurie a ideilor sale democratice și a poziției sale antifeudale. În încercarea amintită, Russo înfățișează boierimea ca pe o clasă îmbătrînită, condamnă lipsa ei de patriotism, cosmopolitismul societății înalte, disprețul boierilor moldoveni pentru tot ce ține de țară. Totodată el formulează aici o critică profundă a sistemului feudal de educație în familie, bazat pe autoritate silnică și pe teamă, semnalînd consecințele lui nefaste.

Luînd cît se poate de clar atitudine împotriva idealizării trecutului feudal, pretins idilic și patriarhal, Russo vorbește chiar la începutul schiței sale despre „patriarhalismul pastoral topit în servitutea feudală" [3]. El scrie : „Ca în orice țară pe cale de regenerare, sînt la noi două principii care stau în luptă, o luptă înăbușită, însă uriașă și necontenită, între bătrîn și tînăr, între obiceiul căzut și veșted și inovația cutezătoare, plină de putere și de viață, o luptă pe moarte între vechi și nou, în care biruința greu cîștigată va fi a celui din urmă" [4]. La fel de concludent este și un alt pasaj din *Iașii și locuitorii lui în 1840,* în care Russo scrie : „Boierii cei bătrîni, lume aparte, țin la obiceiurile vechi, cum ținem noi la obiceiurile nouă, cu putere, cu disperarea unei cauze amenințate de apropiata și inevitabila descompunere" [5]. După cum se vede, atunci cînd definește lupta dintre vechi și nou ca o luptă pe viață și pe moarte „în care biruința greu cîștigată va fi a celui din urmă" [6], el se referă la lupta de clasă dintre boierime și burghezia în ascensiune.

Russo descrie cu simpatie toate naționalitățile din Moldova și se ridică împotriva batjocoririi populației evreiești. Cu darul său ascuțit de observație, el surprinde procesul diferențierii de clasă din sînul populației evreiești și faptul că aristocrația evreiască „a ajuns prin galbeni la un fel de egalitate cu boierimea noastră" [7]. El explică însă greșit persecutarea evreilor prin «netoleranța și prejudecățile sălbatice ale norodului» [8], ignorînd pe cît se vede la acea dată caracterul diversionist al manifestărilor antisemite, instigate de clasele exploatatoare dominante.

Sînt fără îndoială pătrunzătoare rîndurile consacrate țăranului romîn, sau cum îi spune Russo — „daco-romanului". Iată un pasaj

---

[1] *Scrieri,* ediția P. V. Haneș, Craiova, 1940, p. 105 și 192.
[2] *Ibidem,* p. 100 și 186.
[3] *Scrieri postume,* p. 58.
[4] *Ibidem,* p. 62.
[5] *Ibidem,* p. 80.
[6] Nu putem fi de acord cu părerea tov. G. C. Nicolescu, că Russo ar fi ignorat lupta de clasă și ar fi privit lupta dintre vechi și nou doar prin prizma concepției burgheze a luptei dintre generații. (*Paternitatea Cîntării Romîniei* în colecția „Limbă și literatură", București, 1955, p. 237).
[7] *Scrieri postume,* p. 91.
[8] *Ibidem,* p. 64.

remarcabil, care vădește simpatia autorului pentru țăran și în care se reflectă tensiunea din anii premergători revoluției de la 1848: „În mișcări e domol; e liniștit — însă fără milă, brutal și sălbatec, ca un puhoi revărsat, cînd se răscoală pentru dreptul lui; ca un miel, cînd știi cum să-l iei; ignorant, nu din vina lui, ci din pricina unui lanț lung de împrejurări, păstrînd, totuși, în ignoranța lui, un bun simț prețios și o judecată dreaptă, adesea filozof, cu atît mai surprinzător cu cît mai puțin te aștepți la așa ceva; ascunzînd sub învelișul acesta, care pare gros la prima vedere, simțămîntul soartei lui nedrepte; de altfel, slobod în critica lui, își strigă cu glas tare tînguirile" [1]. Din păcate în fraza următoare Russo se contrazice, apreciind pozitiv cîrmuirea pentru „echitatea" raporturilor dintre proprietari (boieri) și țărani. O greșeală asemănătoare se găsește în legenda *Piatra teiului* scrisă în 1839, în care Russo îl laudă pe cneazul Cantacuzino pentru tratamentul mai omenos pe care l-ar fi acordat țăranilor munteni de pe moșia Hangu-Neamț.

În *Studie moldovană* (1851—1852) Russo regretă îndepărtarea clasei boierești de „fizionomia poporală", de tradițiile străvechi comune tuturor claselor sociale sau, cum se exprimă el, „tuturor treptelor poporului moldovean" [2]. După trei ani, în *Cugetări* § 1, el reia acest punct de vedere și amplifică substratul său greșit, idealist, considerînd că ceea ce desparte pe boieri de popor ar fi știința, învățătura [3]. Aici apare însă o idee extrem de prețioasă: condamnarea considerării țăranului doar ca un obiect de studiu moral sau pitoresc (așa cum avea să procedeze peste o jumătate de veac semănătorismul).

Dragostea fierbinte a lui Russo pentru poporul asuprit a determinat admirația sa față de haiduci. El a înțeles perfect că haiducia constituia o formă istorică specifică de manifestare a protestului și revoltei populare în fața exploatării feudale intensificate la culme. La începutul articolului *Studii naționale* (1840), Russo arată că „toate națiile în decădere sau în stare încă necultă au avut și au hoți pe care poeții și romancierii îi idealizează" [4]. El susține că „tot curajul națiilor căzute se concentrează în acei oameni energici [5]. Într-un chip semnificativ, Russo îi numește pe haiducii moldoveni și munteni „hoți înfrățiți cu poporul" [6].

Documentul cel mai prețios pentru reconstituirea concepției lui Alecu Russo despre clase și lupta de clasă îl reprezintă fără îndoială *Amintirile*, scrise în anul 1855, într-un moment cînd burghezia autohtonă în ascensiune, favorizată de situația internațională, a putut relua ofensiva împotriva boierimii conservatoare, a cărei reacțiune se manifestase din plin după înfrîngerea revoluției de la 1848 și care, în cursul războiului Crimeei, se împotrivise din răsputeri oricăror reforme sociale. În paragraful 4 al acestui important studiu, autorul substituie

[1] *Scrieri postume*, p. 67.
[2] *Scrieri*, p. 190.
[3] *Ibidem*, p. 103.
[4] *Ibidem*, p. 9.
[5] *Ibidem*.
[6] *Ibidem*, p. 10.

fondului autobiografic reflecții judicioase consacrate transformărilor rapide prin care a trecut societatea moldovenească după Eterie și, mai ales, după tratatul de la Adrianopol. Ultimele paragrafe (6—9) constituie un rechizitoriu necruțător al ticăloșiei marii boierimi. Russo a valorificat pentru întîia oară în *Amintirile* sale satirele și pamfletele răspîndite de mica boierime în cel de-al doilea pătrar al veacului trecut împotriva oligarhiei feudale. El a simțit instinctiv că aceste scrieri, în majoritate anonime, alcătuiau premise ideologice dintre cele mai importante ale revoluției de la 1848. Admirația sa e îndreptată mai ales spre figura lui Ionică Tăutu (1798—1828), pe care îl pune pe același plan cu Tudor Vladimirescu și îl compară cu marele pamfletist francez P. L. Courier [1]. „Fără Tăutu — afirmă Russo — istoria nu se poate înțelege" [2]. Russo comentează corespondența dintre Ioniță Sturza, primul domn pămîntean, și arhondologia emigrată la Cernăuți, care condiționa întoarcerea ei în țară de scutirea integrală de orice impozite. El subliniază perimarea istorică a boierimii [3] și consideră că, și după revenirea lor în țară, marii boieri au continuat să reprezinte oligarhia din trecut [4].

În *Amintiri*, Russo cercetează întîi un proiect de constituție cu 30 de ponturi (articole), întocmit de protipendadă sau „pruh", — casta formată de cele 6—8 familii din fruntea marii boierimi. Proiectul cerea limitarea puterii domnitorului, instituirea unui consiliu coregent, dat de protipendadă, confirmarea expresă a monopolului ei politic, reintroducerea unor privilegii feudale (vămi, velnițe etc.) care ar fi frînat considerabil dezvoltarea forțelor de producție. În continuare, Russo examinează *Ponturile popilor*, un proiect constituțional asemănător, întocmit de înaltul cler. În marginea unui al treilea proiect reacționar, el notează" : „Este curios că oligarșiile se apropie de anarhia lui Proudhon" [5]. Russo apare aici ca un apărător al centralismului statal burghez împotriva fărîmițării feudale. El justifică mișcarea de protest a micii boierimi cunoscută sub numele de „mișcarea strigării" și crede că, în partea sa pozitivă, Regulamentul organic a trebuit să țină seama, cu toată opoziția protipendadei, de unele reforme în spirit burghez cerute de mica boierime [6]. Celor trei proiecte constituționale aristocratice, Russo le opune proiectul progresist al lui Ionică Tăutu. Ca și în cazul proiectelor anterioare, Russo se oprește numai la articolele esențiale, observînd că încă preambulul proiectului „deschide orizontul național" [7]. El citează pontul 1, care formulează dreptul de autoconducere a norodului Moldovei, pontul 18, care decretează ca „înaintea pravilei să fie socotiți toți deopotrivă și fără deosebire" [8], precum și alte două ponturi care prevedeau delimitarea puterii domnului și

[1] Vezi *Amintiri*, § 6, în *Scrieri*, p. 81.
[2] *Ibidem*, § 7, în *Scrieri*, p. 83.
[3] *Ibidem*.
[4] *Ibidem*, § 8, în *Scrieri*, p. 86.
[5] *Ibidem*, § 9, în *Scrieri*, p. 92.
[6] *Ibidem*, § 7, în *Scrieri*, p. 86.
[7] *Ibidem*, § 9, în *Scrieri*, p. 92.
[8] *Ibidem*, p. 93.

a sfatului obștesc, precum și eligibilitatea tuturor membrilor sfatului obștesc, cu excepția celor 16 vechili de ținuturi. Russo remarcă tăcerea totală a lui I. Tăutu cu privire la țărani și presupune că el aștepta un prilej favorabil pentru a se pronunța în această chestiune și a propune reforme[1]. Este profund regretabil că studiul lui Russo a rămas neterminat. El se întrerupe brusc la începutul comentariului pe care Russo avea de gînd să-l facă la pamfletul lui I. Tăutu *Scrisoarea unui boier moldovean*. Sfîrșitul nescris sau pierdut al *Amintirilor* ar fi avut o însemnătate excepțională, deoarece ar fi lămurit frămîntările din deceniul al patrulea și mai ales așa numita „conjurație confederativă" din 1839 a comisului Leonte Radu, despre care păstrăm atît de puține mărturii.

Este cert că Russo și-a dat pe deplin seama de descompunerea rapidă a modului de producție feudal în principate și de caracterul ineluctabil al ascensiunii capitalismului. În *Studie moldovană*, prima redactare a *Cugetărilor*, el a notat, chiar, că în „16 ani, de la 1835 pînă la 1851, mai mult a trăit Moldova decît în cele cinci sute ani istorice de la descălecarea lui Dragoș la 1359, pînă în zilele părinților noștri"[2].

În paragrafele 3 și 4 ale *Cugetărilor*, Russo relevă solidaritatea dintre țărănimea și burghezia romînă din Ardeal la 1848. Ca și ceilalți refugiați moldoveni, Russo era înclinat să exagereze „spectacolul frăției curate între surtuce și sucmane"[3]. Totodată, Russo scoate în relief faptul că „societatea din principate, ca toate societățile vechi, este întemeiată pe nepotriviri, pe interesuri ce se prigonesc și pe ierarhii"[4].

Într-un articol polemic îndreptat contra ardelenilor latinizanți, publicat în nr. 5 din 1856 al gazetei lui Kogălniceanu *Steaua Dunării*, Russo schițează o teorie a „fruntășiilor" (elitelor), pe care le considera drept un scop al dezvoltării sociale. Teoria fruntășiilor din articolul *Contra ardelenilor* este din capul locului greșită. Russo nu-și dă seama că a justifica necesitatea istorică a elitelor, înseamnă a justifica în fapt inegalitatea socială, exploatarea omului de către om. Teoria fruntășiilor reprezintă în mod obiectiv, indiferent de intențiile subiective ale autorului ei, o apologie indirectă a boierimii.

Alături de C. Negri, M. Kogălniceanu, V. Alecsandri și alți prieteni ai săi, Alecu Russo a fost un sprijinitor entuziast al reformei dezrobirii țiganilor moldoveni, înfăptuită de sus, la sfîrșitul anului 1855, de către domnitorul Alexandru Grigore Ghica. Salutînd într-un articol din 1855 dezrobirea țiganilor, Russo și-a exprimat nădejdea că aceasta este „o desrobire ce ne va aduce la alte desrobiri"[5]. El făcea astfel o aluzie directă la necesitatea înfăptuirii reformei agrare. În articolul său, Russo stabilește, într-un mod înrudit cu cel al lui Bălcescu,

[1] *Amintiri*, § 9, în *Scrieri*, p. 94.
[2] *Ibidem*, p. 186.
[3] *Ibidem*, p. 111.
[4] *Ibidem*.
[5] *Ibidem*, p. 215.

interdependența dintre cele două fenomene determinate prin reforma agrară fictivă a lui Mavrocordat: „vecinătatea" (șerbia) țăranilor și „scutelnicia" boierilor și a unor oameni boierești privilegiați. El se pronunță hotărît contra scutelniciei: „Scutelnicie nu se mai poate și, subt orice nume ar trăi, trebuie a cădè" [1]. Russo constată că realizarea reformelor democratice este frînată de acei care nu admit să fie lezați în interesele lor materiale. Spre a se putea ieși din impas, el recomandă soluția despăgubirii acestora, pe care o preconizase și guvernul revoluționar provizoriu din Muntenia. Articolul lui Russo vădește cunoștințe asimilate de economie politică și competență în judecarea chestiunilor economice. El vede astfel că reforma dezrobirii țiganilor a putut să fie înfăptuită datorită împrejurării că munca robilor a devenit, în ultimii cincisprezece ani, neproductivă. Perspicacitatea lui Russo se vădește și în observația că exploatarea robilor țigani era cu atît mai intensă, cu cît proprietatea era mai mică sau numărul robilor unui proprietar era mai redus [2]. Opera lui Russo în ansamblul ei îndreptățește credința că, dacă ar mai fi trăit, el ar fi fost la 1863 un secondant activ al lui Kogălniceanu în înfăptuirea reformei agrare de sus.

Al. Dima consideră că poziția lui Alecu Russo din 1855 (despăgubirea proprietarilor de țigani robi de către stat) ar însemna un regres în comparație cu poziția sa din mai 1848, cînd, ca semnatar al *Prințipiilor noastre pentru reformarea patriei*, ar fi pledat pentru „împroprietărirea locuitorilor săteni fără nici un fel de răscumpărare din partea lor" [3]. Cu privire la această interpretare am avea însă de observat că de vreme ce însuși Al. Dima arată că Russo s-a situat pe poziția tipic burgheză a respectului proprietății individuale, este absolut de prisos să se recurgă la ipoteza reactivării rămășițelor boierești din conștiința lui Russo, sub influența vechilor sale legături de clasă, pe care nu le-a rupt nicicînd în întregime [4]. Presupusul regres ar consta, astfel, într-o retranșare de pe pozițiile democratismului revoluționar pe pozițiile liberalismului. Despre așa ceva nu poate fi însă vorba, deoarece Alecu Russo nu s-a manifestat la 1848 ca un democrat-revoluționar, lucru cu care și Al. Dima este de acord.

Participarea însuflețită și plină de abnegație a lui Alecu Russo la evenimentele revoluției burghezo-democratice de la 1848 exclude din capul locului orice îndoială cu privire la orientarea revoluționară sinceră a gîndirii și activității sale. Întrebarea este însă: Ce fel de revoluționar a fost Alecu Russo? Un democrat-revoluționar sau un revoluționar burghez moderat? Analiza concretă a conținutului activității sale, examinarea obiectivă a greșelilor și limitelor ei, impun cel de-al doilea răspuns. Hotărîtoare în această privință sînt următoarele fapte: Russo n-a avut nici un fel de preocupări în legă-

[1] *Scrieri*, p. 217.
[2] *Ibidem*, p. 220.
[3] Vezi Al. Dima, *Alecu Ruso*, E.S.P.L.A., 1957, p. 96—67 și 247.
[4] *Ibidem*, p. 247.

tură cu imprimarea unei linii democrat-revoluționare mișcărilor revoluționare din Țara Romînească, Ungaria și Ardeal. Nici mai tîrziu, în timpul exilului, el n-a tras concluzia că înfrîngerea revoluțiilor popoarelor din răsăritul Europei s-a datorat neaplicării unei asemenea linii democrat-revoluționare. Nu trebuie apoi să uităm că Russo a fost un revoluționar moldovean și că mișcarea din Moldova, spre deosebire de aceea din Țara Romînească, n-a avut o aripă democrat-revoluționară. Nu se poate afirma nici măcar că Alecu Russo s-ar fi comportat la 1848 ca un radical. Ca și Kogălniceanu, Russo n-a fost adeptul rezolvării chestiunii agrare de jos, pe cale revoluționară. În genere, datorită poziției sale de clasă, el a pus un accent mai mare pe revendicările de ordin național ale revoluției decît pe cele de ordin social.

Russo n-a înțeles nici necesitatea istorică a solidarității popoarelor răsculate din Europa răsăriteană — și îndeosebi a popoarelor romîn și maghiar. El n-a crezut nicicînd în posibilitatea colaborării revoluționarilor romîni și maghiari și și-a pus naiv nădejdea în împăratul de la Viena. Influențat probabil și de frații Hurmuzachi, Russo a făurit în aprilie 1848, la Cernăuți, un proiect absurd în vederea unirii principatelor romîne cu Casa de Austria [1]. Ceva mai tîrziu, în scrisoarea sa din 4 iulie 1848 către Bălcescu, Russo considera ca o lipsă de demnitate a guvernului provizoriu de la București faptul că a trimis un agent diplomatic la Pesta [2]. Russo a sezisat unilateral aspectele negative ale revoluției maghiare, greșelile ei funeste în chestiunea națională ; el n-a perceput în schimb aspectul pozitiv, propriu-zis revoluționar al mișcării : ridicarea impunătoare a maselor pentru drepturi și libertăți, lupta lor pentru scuturarea dublului jug, social și național. Russo săvîrșește greșeala de neiertat de a opune sectarismului maghiar un sectarism romînesc, tot atît de mărginit și de trufaș, care excludea din principiu orice apropiere între mișcările revoluționare ale celor două popoare vecine.

În perioada detenției sale în închisoarea din Cluj, Russo a scris niște cugetări aforistice cu un conținut extrem de contradictoriu, care reflectă impasul gîndirii sale în fața fenomenului complex al revoluției. Deși simte lămurit că revoluția este generată inevitabil de dezvoltarea istorică, Russo o privește totuși ca pe un rău necesar. Deși spune că revoluțiile sînt „zilele cele mari ale popoarelor" [3], el nu pricepe pînă la capăt sensul acestor cuvinte și înclină să considere masele sculate la revoluție nu atît un subiect activ al istoriei, cît un obiect al ei, manevrat abil de demagogi puțin scrupuloși. Deși nutrește pentru masele asuprite simpatia cea mai fierbinte și spune că are încredere în generozitatea lor, el se teme pe de altă parte de dezlănțuirea lor revoluționară. Deși spune că menirea oricărei revoluții este să aducă în lume un nou adevăr și un spor al binelui, el nu vede pînă la urmă în răsturnarea revoluționară predo-

[1] Vezi Al. Dima, *Alecu Russo*, E.S.P.L.A., 1957, p. 92.
[2] Vezi Al. Russo, *Scrieri postume*, p. 143.
[3] *Ibidem*, p. 148.

minarea pozitivului, şi se îngrozeşte de aspectele ei violente. Deşi recunoaşte uneori că revoluţia este produsul antagonismului de clasă, el n-o analizează în cadrul concret al raporturilor şi al luptei de clasă, ci o abordează prin prizma unor consideraţii etice abstracte. Russo n-a fost în stare să recunoască rolul creator al violenţei revoluţionare. În plină revoluţie el a predicat o toleranţă cu totul deplasată şi de-a dreptul periculoasă, deoarece o revendica nu pentru cei impilaţi, ci pentru impilatori. Aceste rezerve de ordin general nu trebuie însă să ne împiedice de a recunoaşte că multe dintre cugetările din închisoare ale lui Russo exprimă critici pătrunzătoare şi pe deplin întemeiate la adresa falsului patriotism burghez, a liberalismului nesincer şi a aristocraţiei pseudorevoluţionare. Dintre aforismele care reflectă aspectele democratice ale cugetării sale sînt deosebit de semnificative următoarele două :

„Gloatele sînt îndurătoare, căci ele simt puterea lor.

Toate popoarele au asemănare între ele, căci au aceleaşi suferinţe ; ele au instincturi generoase.

Hulă şi blestem asupra celor ce înşală popoarele !" [1].

„O, libertate, tu eşti strigătul lumii, dar nu eşti încă credinţa sa!" [2].

Un alt aspect extrem de valoros al concepţiei lui Alecu Russo despre revoluţie îl constituie punerea la punct a părerii cu întinsă circulaţie în apus, că evenimentele revoluţionare şi războaiele naţionale purtate la 1848—1849 în Ungaria şi Ardeal ar fi fost un simplu ecou al disputelor filozofice pariziene. El consideră că istoria popoarelor răsăritene nu-şi poate avea cauza decît în sine însăşi, şi nu în ideile apusului, şi subliniază că la 1848 lupta revoluţionară a pornit de jos. Redăm pasajul central al argumentării sale : „Limbile, numele popoarelor răsăritului, duşmăniile ce le despărţeau, precum şi istoria lor sînt necunoscute apusului. De aceea jurnaliştii, învăţaţii şi diplomaţii se rătăciră ; iar un romîn, un maghiar şi un slav, care-şi cunosc ţările lor şi inima neamurilor, vor găsi în ei înşişi cauza acestor războaie ; întinderea ideilor moderne îi mărginită pe ţărmurile Dunării în puţine capete din treptele de mai sus ; iar lupta a pornit din bordeie" [3].

★

În chestiunea rolului istoric al poporului Alecu Russo afirmă în *Cugetările* sale că „Ştiinţele, artele, religiile precum şi limbile au ieşit din sînul noroadelor ; în urmă au sosit poeţii, învăţaţii ce nu sînt alta decît culegătorii, păzitorii şi lăţitorii izvoadelor obşteşti... Aşa păstorii au descoperit rîndul stelelor şi al vremilor ; aşa păscarii au început plutăria, aşa limba noastră făcută de popor s-a păstrat de el..." [4].

Credinţa nestrămutată a lui Russo în vitalitatea poporului nostru l-a îndrumat să spună : „Însă în loc de a pieri, nenorocirile politice

[1] Vezi Al. Russo, *Scrieri postume*, p. 149.
[2] *Ibidem*, p. 150.
[3] *Cugetări*, II, § 7, în *Scrieri*, p. 180.
[4] *Ibidem*, p. 178.

slujesc a întări neamul [1]. Russo era în afară de aceasta ferm convins că e cu neputință ca poporul romîn să piară prin străini [2].

Russo împărtășea convingerea că națiunile evoluează mereu și-și schimbă caracterul sub influența condițiilor social-istorice variabile [3]. El considera însă că procesul acesta se efectuează într-un chip lent, ținea să sublinieze că „educația politică a obștiilor nu se face într-o zi" [4] și atrăgea atenția asupra colosalei forțe de inerție a rămășițelor istorice negative: „Multe numiri din istorie se șterg, dar trebuie ani și iar ani ca urmările unor instituții să se nimicească de tot" [5].

În contrast cu poziția centrală și enorma pondere specifică pe care o ocupă în opera sa problema rolului istoric hotărîtor al poporului, Russo nu a atins decît incidental problema personalității.

Este semnificativ și amănuntul că, atunci cînd Russo a invocat cu evlavie amintirea unor oameni iluștri, aceștia au fost fie niște conducători de popoare, mari patrioți, ca Decebal și Ștefan cel Mare, fie niște învățați de seamă ieșiți din sînul poporului, ca Petru Maior și Gheorghe Șincai, fie niște luptători revoluționari, exponenți ai maselor asuprite, ca Ionică Tăutu și Nicolae Bălcescu. Referindu-se la pierderea grea pe care a încercat-o poporul nostru prin moartea lui N. Bălcescu, el l-a numit „inimă aprinsă de rîvna neamului" [6].

În condițiile avîntului revoluționar al epocii pașoptiste, Alecu Russo a înțeles și a reliefat rolul istoric hotărîtor al maselor. Concepțiile sale social-politice se resimt de mărginirile inerente democratismului liberal. În unele privințe ele depășesc însă nivelul mediu al acestuia, apropiindu-se de ideile democrat-revoluționare ale lui Nicolae Bălcescu, care au exercitat o puternică influență asupra sa.

Alecu Russo a fost unul dintre cei mai înzestrați scriitori romîni din secolul trecut, un patriot înflăcărat, un mare gînditor social-politic, un luptător pilduitor pentru progres. Opera sa este vie, iar amintirea lui luminoasă va trăi deapururi în conștiința poporului nostru.

---

[1] *Cugetări, II*, § 7, în *Scrieri*, p. 179.
[2] Vezi *Amintiri*, § 4, în *Scrieri*, p. 74.
[3] *Ibidem*, § 5, în *Scrieri*, p. 75 ș.a.
[4] *Ibidem*, § 7, în *Scrieri*, p. 86.
[5] *Scrieri*, p. 216.
[6] *Scrieri*, p. 247.

JEAN JAURÈS ÎN LUMINA ACTUALITĂȚII

DE

OCT. CHEȚAN

Personalitatea remarcabilă a lui Jean Jaurès — militantul socialist, intelectualul și omul politic de înaltă ținută morală și de un profund umanism — suscită și azi interes. Mai bine de un sfert de veac din viața politică și socială a Franței poartă amprenta activității sale, desfășurată cu fermitate de pe pozițiile de luptă ale clasei muncitoare și călăuzită de învățătura socialismului științific.

Aniversarea unui centenar de la nașterea sa (1859) — prilej de legitim popas lîngă ideile și faptele sale — definește ținuta ultimului număr, din octombrie-noiembrie 1958, al revistei *Europe*, cunoscută cititorilor săi prin preocuparea, devenită tradiție, pentru sărbătorirea unor personalități semnificative pentru cultura spirituală a omenirii. Un conținut dens și variat, axat pe distingerea jaloanelor de bază ale activității lui Jean Jaurès, caracterizează, în deosebi, studiile semnate de Roger Garaudy, Pierre Paraf, Jean Bruhat și Jacques Madaule, unite sub însemnul efortului comun de a desprinde semnificațiile actuale ale operei sale.

În decursul întregii sale activități Jean Jaurès s-a situat de partea celor care luptau împotriva oricăror încercări de restaurare a regimului puterii personale, afirmîndu-se ca apărător al republicii și al libertăților democratice, cuceriri legate strîns de tradițiile revoluționare ale maselor populare. „Ce ar fi fost, vă întreb, libertățile politice în această țară, dacă, de peste 120 de ani, clasa muncitoare n-ar fi dat tuturor mișcărilor de emancipare vitejia și forța sa, dezinteresul său. Libertatea este copilul clasei muncitoare" [1].

Adversar al militarismului și al samavolniciei, Jean Jaurès a participat activ, alături de cei mai buni fii ai Franței, la demascarea necruțătoare a întregului eșafodaj de minciuni și ilegalități ridicat de clasele dominante în jurul „Afacerii Dreyfus" și a sezisat însemnătatea deosebită a acestei lupte pentru educarea revoluționară a clasei muncitoare: „Este în interesul proletariatului — subliniază

[1] *Europe*, oct.-nov., 1958, p. 53.

Jean Jaurès — ca acum, cînd casta militară este prinsă în falsuri şi ilegalităţi ; să fie lovită, compromisă, demascată cu înverşunare, în dosul ei stînd toate forţele reacţiunii : biserica, aristocraţia, clasa burgheză" [1]. Idolul sîngeros al militarismului avid de sacrificii şi slujbaş al ordinii capitaliste trebuia înfăţişat înaintea maselor cu întregul său alai de intrigă, trădare şi dezonoare. În felul acesta, precizează Jean Jaurès, unul din stîlpii societăţii burgheze primea o lovitură grea iar cauza eliberării clasei muncitoare cîştigă încă o bătălie.

Ataşamentul său profund pentru democraţie îi însoţeşte primele începuturi de activitate politică, iar filiaţia republicană a idealului său socialist transpare deseori in manifestările sale ulterioare.

Convingerea că singura clasă interesată în apărarea consecventă şi eficace a democraţiei este clasa muncitoare, a determinat adeziunea sa totală şi sinceră la lupta pentru izbînda ideilor socialiste [2].

★

Evoluţia concepţiilor sale social politice urmează un drum sinuos : desprinderea de balastul vechilor convingeri — tributare idealismului — şi însuşirea socialismului ştiinţific se realizează în freamătul luptei. Practica activităţii politice şi studierea asiduă a scrierilor lui Marx şi Engels sînt hotărîtoare pentru formarea profilului său de revoluţionar.

Primele sale manifestări vădesc dominanţa unei concepţii idealiste asupra istoriei : dezvoltarea societăţii este înţeleasă ca reflectare a dialecticii abstracte a ideii de justiţie. Înţelegerea idealului socialist ca ultimă formă de evoluţie a ideilor republicane şi democratice îl duce la formularea unei definiţii idealiste a societăţii socialiste („realizarea dreptului integral, a justiţiei integrale, umanitatea integrală"). Aceasta este şi tema centrală a tezei sale complementare de doctorat [3], în cuprinsul căreia încearcă să descopere originile socialismului german la Luther, Kant, Fichte şi Hegel. Sentimentul demnităţii umane, credinţa în măreţia omului şi în dezvoltarea sa nelimitată, respectul pentru natura umană sînt laturile esenţiale ale ideii de justiţie investită ca resort decisiv al mişcărilor sociale [4]. Într-o conferinţă ţinută în 1894 *(L'idealisme de l'histoire)*, Jean Jaurès încearcă o îmbinare a concepţiei materialiste asupra istoriei cu cea idealistă într-o concepţie unică şi care ar depăşi — după el — disputa dintre cele două orientări fundamentale. Rezultatul consemnează inevitabil un eşec. Denaturarea idealistă a istoriei este evidentă. Dezvoltarea diferitelor moduri de producţie este concepută ca efectuîn-

---

[1] Jean Jaurès, *Omul, socialistul, cugetătorul*, colecţia *Cartea muncitorului*, p. 15.

[2] Trecerea sa pe poziţiile de luptă ale clasei muncitoare este definită pregnant în replica dată, în iulie 1894, vechilor săi colegi parlamentari, democraţii burghezi de stînga, care-i reproşau trecerea la socialism : „Eu m-am depărtat de voi în ziua cînd am văzut că nu mai sînteţi cu Republica".

[3] *Les premières manifestations du socialisme allemand chez Luther, Kant, Fichte et Hegel*, — după Rappoport : *Jean Jaurès, l'homme, le penseur, le socialiste*, Paris 1925.

[4] Vezi *La justice dans l'humanité*, în vol. Jean Jaurès, *Pages choisies*, Paris, 1922.

BIBLIOTECA CENTRALĂ SIBIU

du-se mecanic şi automat, fără tangenţe intime cu formele, mereu mai superioare de civilizaţie ale omenirii. Jean Jaurès postulează, aici, înainte de orice experienţă istorică, înaintea constituirii oricărui sistem economic, un ideal de justiţie, un presentiment al destinului, propriu umanităţii originare, şi sub a cărui influenţă obscură s-ar fi declanşat întreaga ei evoluţie ulterioară. Civilizaţia contemporană lui, ca şi viitoarea societate socialistă, sînt definite ca rezultat al unui vag „efort interior" perpetuat de-a lungul întregii scări evolutive. Încercînd unele precizări, Jean Jaurès alunecă tot mai afund pe povîrnişul idealismului: purtătorii acestui ideal de justiţie sînt un mănunchi de elite, menite să salveze omenirea de pericolul stagnării în formele imperfecte ale realizării idealului de dreptate. Această optică viciată îl duce la neînţelegerea esenţei de clasă a statului republican burghez, a revoluţiei burgheze, la nesezisarea rolului revoluţionar, calitativ nou, al proletariatului. Identificînd idealurile burgheziei în ascensiune cu lupta proletariatului împotriva exploatării, Jean Jaurès estompează caracterul de clasă al revoluţiei burgheze din Franţa, nu reuşeşte să dezvăluie rolul ei de pinion în lupta împotriva concepţiei feudale asupra proprietăţii şi statului, pentru consolidarea formei noi, burgheze, de proprietate şi a statului burghez [1].

Sub influenţa realităţilor sociale din timpul său, Jean Jaurès este silit să admită însă alături de logica abstractă a ideii de justiţie şi acţiunea concretă a luptei de clasă dintre proletariat şi burghezie. În prefaţa *Istoriei socialiste a revoluţiei franceze,* ca şi în polemica purtată cu Paul Lafargue în problemele materialismului şi idealismului, el conchide că, socialismul este rezultatul acţiunii combinate a două forţe: pe de o parte, ideia de justiţie, pe de altă parte, activitatea proletariatului, care apare pe scena istoriei.

Concluzia tactică a acestei poziţii social-politice este de asemenea greşită: socialismul nefiind decît o desăvîrşire logică a republicii burgheze, sarcina de bază în lupta clasei muncitoare este limitată la intensificarea activităţii de propagandă menită a sădi în cugetele burgheziei republicane necesitatea logică a depăşirii egalităţii şi suveranităţii politice, prin realizarea lor şi în domeniul economic.

Consecinţa practică a acestor concepţii false este poziţia greşită pe care se situează în 1899, cînd susţine participarea socialistului Millerand în guvernul Waldeck-Rousseau, fără a înţelege că prin aceasta, clasa muncitoare era ameninţată să se transforme într-o remorcă a burgheziei liberale, iar reprezentantul socialist să devină un simplu paravan la adăpostul căruia guvernul burghez urmărea realizarea politicii sale reacţionare de dezarmare a clasei muncitoare.

Contactul cu problemele practice ale luptei de eliberare a proletariatului şi însuşirea socialismului ştiinţific au determinat o schim-

★

[1] Vezi studiul lui Roger Garaudy, *Jaurés et la démocratie,* în *Europe,* oct-nov. 1958.

bare radicală în concepţiile sale social politice. Fără ezitare şi cu deplină onestitate în cuget, Jean Jaurès îşi recunoaşte falsitatea primelor sale convingeri teoretice. În studiul său închinat lui Jaurès, Roger Garaudy insistă asupra acestei rupturi definitive de vechea sa conştiinţă idealistă şi relevă efortul orientat spre însuşirea unei concepţii ştiinţifice, marxiste asupra societăţii : acelaşi om, care în 1890 afirma că „revoluţia (burgheză din Franţa, — nota noastră — *O.C.*) a fost socialistă în concepţia asupra proprietăţii" [1] declară deschis peste 10 ani : „În Declaraţia drepturilor omului burghezia revoluţionară a strecurat un sens oligarhic, un spirit de clasă... ea a încercat să consacre pentru totdeauna forma de proprietate burgheză" [2].

Participarea activă la grevele muncitorilor sticlari din Carmaux (1895) şi la luptele minerilor de mai tîrziu, îl ajută să înţeleagă mai adînc rolul central al luptei de clasă în viaţa socială. Intelectualul democrat devine un militant socialist de frunte. În 1899, Jean Jaurès subliniază această ideie fundamentală, delimitatorie în definirea atitudinii politice : „Lupta de clasă este principiul, baza, legea însăşi a partidului nostru. Cei care nu admit lupta de clasă, pot fi republicani, democraţi, radicali, cel mult radical-socialişti, dar ei nu sînt socialişti. A recunoaşte lupta de clasă înseamnă a admite că în societatea de azi există două clase : burghezia capitalistă şi proletariatul, care sînt în asemenea raporturi că întreaga dezvoltare a uneia, presupune dispariţia celeilalte" [3].

Analizînd cu multă pătrundere ideea luptei de clasă, Jean Jaurès distinge trei laturi esenţiale ale ei : *a)* opoziţia între clasa muncitoare şi clasa capitalistă şi conştiinţa acestei opoziţii ; *b)* conştiinţa posibilităţii unei alte alcătuiri sociale, superioare : comunismul ; *c)* conştiinţa faptului că numai prin propria sa luptă proletariatul poate dobîndi eliberarea din regimul de exploatare capitalistă.

În analiza structurii de clasă a societăţii capitaliste Jean Jaurès critică tezele lui Bernstein, care luînd ca premisă lipsa unei omogenităţii totale a principalelor două clase din orînduirea capitalistă, tinde spre dizolvarea diferenţierii lor esenţiale, forţînd realizarea unei false unităţi.

Prin mijlocirea unei degradări treptate, abia sezisabilă, a acestor diferenţieri, Bernstein ajunge la teoria contopirii proletariatului cu celelalte clase, a partidului socialist cu celelalte partide. Jean Jaurès subliniază faptul că, indiferent de diversitatea internă, specifică, a fiecărei clase sociale, liniile fundamentale de demarcaţie îşi păstrează deplina valabilitate. Proletariatul lipsit de proprietate asupra mijloacelor de producţie — precizează Jean Jaurès — nu se poate identifica cu burghezia care deţine monopolul acestei proprietăţi [4]. Aceste două

---

[1] *Dépèche de Toulouse*, 22 oct. 1890.

[2] Citat după Roger Garaudy, *Jaurès et la démocratie.* (revista *Europe* oct-nov 1958).

[3] Rappoport, *Jean Jaurès, l'homme, le penseur, le socialiste*, Paris, 1925, p. 51.

[4] *Ibidem*, p. 395—396.

mari forțe sociale sînt încleștate într-o luptă necruțătoare: burghezia care centralizează tot mai mult producția și proletariatul care pășește tot mai hotărît la organizarea sa în vederea luptei pentru instaurarea unei noi societăți, lipsite de exploatare. Ecoul acestei lupte — arată Jean Jaurès — îl simțim pretutindeni: „...le simțim în fiecare clipă răsunetul, cum în vaporul ce plutește, simțim murmurul mașinilor uriașe" [1]. Pe planul tacticii revoluționare, el respinge și teza lui Kautsky prin care este negată orice acțiune comună a proletariatului cu celelalte clase ale societății capitaliste. Această teză greșită — subliniază Jean Jaurès — condamnă proletariatul la izolare, la pasivitate, căci orice acțiune implicînd mărirea suprafeței de contact cu restul societății, obligă la stabilirea de raporturi cu alte forțe, sociale, fracțiuni sau clase. A evita, din principiu, orice colaborare înseamnă a îngusta mult sfera de activitate a proletariatului. Esențial este — insistă Jean Jaurès — ca pe întreg parcursul colaborării cu alte clase sau pături sociale, proletariatul să-și păstreze propria conștiință de clasă și să acționeze ca forță distinctă și organizată.

În concepția sa despre stat se produce de asemenea un reviriment decisiv. Sub influența ideilor marxiste Jean Jaurès ajunge la înțelegerea legăturii istorice între existența statului și apariția claselor sociale: „Statul este contemporan cu antagonismul de clasă, fiind mijlocul polițienesc al clasei dominante" [2]. Esența de clasă a Comunei din Paris, primul stat al muncitorilor, expresie a dictaturii proletariatului, a rămas, însă, străină înțelegerii sale. Fără a respinge dictatura proletariatului Jean Jaurès dovedește o concepție confuză, limitîndu-i viabilitatea la o scurtă perioadă de tranziție („Ea e o formulă a tacticii revoluționare în timpul luării în stăpînire a puterii") [3].

Lupta lui Jean Jaurès pentru organizarea clasei muncitoare și înarmarea ei cu ideile socialismului științific, s-a împletit organic cu activitatea de apărare a tezelor fundamentale ale învățăturii lui Marx și Engels, împotriva încercărilor revizioniste denigratoare, ale lui Bernstein și ale colegilor săi de breaslă. În studiul său substanțial *Bernstein et l'évolution de la méthode socialiste* Jean Jaurès denunță zădărnicia încercărilor revizioniste de negare a conținutului științific revoluționar al marxismului. „În ceea ce mă privește cu toate că am studiat și analizat mult obiecțiile aduse teoriei lui Marx, ea mi-a apărut ca rezistînd minunat" [4].

Analizînd, de pildă, obiecțiile economistului bernsteinist Grazziadei aduse teoriei marxiste a valorii, Jean Jaurès nu se limitează la sublinierea caracterului neștiințific, pueril al tezelor acestuia („eu consider că aceasta este o veritabilă naivitate teoretică") ci țintește mai departe la dezvăluirea rupturii totale existente între revizionism și interesele de clasă ale proletariatului.

---

[1] Jean Jaurès, *Socialismul și libertatea*, Ed. P.S.D., p. 12.
[2] Idem, *La petite République*, 24 apr. 1896.
[3] Idem, *Socialismul și libertatea*, Ed. P.S.D., p. 34.
[4] Idem, *Bernstein et l'evolution de la méthode socialiste*.

Negînd însușirea de către capitalist a unei anumite părți din munca lucrătorului încorporată în produs, acești economiști urmăresc de fapt — subliniază Jean Jaurès — argumentarea forțată a tezei generale a lui Bernstein, care încearcă să demonstreze că muncitorul, își poate îmbunătăți substanțial situația sa în cadrul sistemului capitalist, fără a prejudicia însăși temeliile capitalismului. Caracterul reacționar al acestei concepții, care condamnă clasa muncitoare la robie economică și spirituală este combătut în repetate rînduri [1]. Numai prin răsturnarea revoluționară a întregului edificiu capitalist proletariatul se eliberează pe sine și întreaga societate, pentru totdeauna, de orice fel de exploatare.

Atitudinea critică a lui Jean Jaurès față de încercările revizioniste de negare a conținutului științific, a însăși esenței concepției materialiste asupra istoriei, fundamentată de Marx și Engels, își păstrează și azi deplina valabilitate. Tentativa bernsteiniană de identificare a marxismului cu materialismul economic, constituie unul din refrenele preferate ale revizionismului contemporan. Jean Jaurès relevă zădărnicia eforturilor întreprinse în această direcție și subliniază noutatea revoluționară și științifică a descoperirii lui Marx.

Dezvoltarea societății omenești este determinată de schimbările petrecute în sistemul economic dat. La baza întregii istorii, arată Jean Jaurès, stau raporturile economice dintre oameni, stabilite în procesul producției bunurilor materiale : „După Marx, formele producției, sistemul relațiilor economice dintre oameni constituie fondul însăși al istoriei : restul, instituțiile politice, legislațiile, concepțiile filozofice, religioase, nu servesc, în ultimă analiză, decît să traducă în concepte sau în formule juridice sau în teze religioase sistemul forțelor economice" [2]. Împotriva reflecțiilor idealiste orientate spre relevarea unei pretinse desconsiderări de către teoria marxistă a factorului ideal în istorie, Jean Jaurès, bazat pe studierea atentă a lucrărilor lui Marx și Engels, insistă, restabilind adevărul asupra realei poziții marxiste în această problemă și deslușește sensurile adînci ale materialismului istoric. Precizările aduse de Engels, arată el, departe de a fi „retușări" ale marxismului, definesc o dată mai mult chestiunea : formulîndu-și concepția materialistă asupra istoriei, Marx și Engels au fost siliți să lupte în primul rînd împotriva teoriilor metafizice asupra istoriei. Ei nu s-au gîndit niciodată să nege acțiunea factorilor politici sau ideologici. Jaurès continuă : „Dacă voim să fundăm metoda noastră de acțiune pe baze real științifice, trebuie să determinăm în măsura în care sînt posibile raporturile reciproce ale sistemului economic și ideile politice, religioase sau altele... Da, sistemul economic este fondul" [3].

Jean Jaurès s-a ridicat și împotriva încercărilor revizioniste de lichidare a metodei dialectice marxiste prin reducerea ei la un joc steril de formule menite să denatureze prin simplificare realitatea.

[1] Vezi Jean Jaurès, *Pages choisies*, p. 378.
[2] *Ibidem*, p. 379.
[3] *Ibidem*, p. 381.

Dezvăluind contradicția fundamentală a societății capitaliste — contradicția dintre muncă și capital, dintre caracterul tot mai social al producției și modul individual de însușire a produselor muncii — Jean Jaurès arată că ea nu poate fi rezolvată decît o dată cu dispariția societății capitaliste și înlocuirea ei cu noua societate socialistă. Expropriarea expropriatorilor nu este o formulă seacă, ci concluzia studierii amănunțite a nenumăratelor transformări prin care a trecut sistemul industrial și legislația muncii.

Rețetele revizioniste prin care se recomandă posibilitatea îmbunătățirii situației clasei muncitoare în cadrul sistemului capitalist, sînt denunțate de Jean Jaurès ca false paleative, iar frazele sale incisive par a da un răspuns mitului contemporan despre „capitalismul popular": „Este cu totul himeric de a gîndi că difuziunea proprietății capitaliste va permite tuturor lucrătorilor de a nu mai fi salariați. Cu toată risipirea, mai mult aparentă decît reală, a titlurilor mobiliare, există o minoritate infimă de cetățeni care într-adevăr au proprietate asupra utilajului industrial, iar creșterea numărului de purtători de titluri compensează greu dispariția unui foarte mare număr de meșteșugari, de mici producători autonomi devorați zilnic de marea industrie" [1].

Pretinsa neconcordanță conținută de teoria marxistă a dezvoltării sociale: apelul la acțiunea revoluționară, violentă a proletariatului — opusă dezvoltării economice, este respinsă de Jean Jaurès, care subliniază necesitatea ridicării la luptă a celor asupriți. Deși, fiecare revoluție socială urmează unei evoluții economice lente — arată el — înfăptuirea ei presupune, cu necesitate, acțiunea revoluționară a clasei exploatate [2].

Învățătura marxistă a ieșit biruitoare din luptele purtate cu diferite orientări revizioniste și s-a impus ca singura concepție revoluționară și profund științifică, pusă în slujba luptei de eliberare a clasei muncitoare din robia capitalului: „Deci, nici una din teoriile lui Marx nu este atinsă sau zdrobită de către critica pe care i-o fac Bernstein și amicii săi, și nu numai că teoriile lui Marx subzistă, dar este demonstrat că pentru teoria valorii, pentru concepția dialectică, pentru dubla acțiune evolutivă și revoluționară, nici una din aceste teorii, nici unul din principii, nici una din marile metode ale lui Marx nu exclude acțiunea, intervenția directă, imediată, zilnică, continuă, reformatoare a proletariatului organizat" [3].

Jean Jaurès opune caracterului reformist al teoriilor revizioniste caracterul profund revoluționar al socialismului științific. Marxismul constituie o uriașă forță revoluționară, menită să călăuzească lupta clasei oprimate pentru zdrobirea relațiilor de exploatare capitalistă.

---

[1] *Europe*, p. 60 oct-nov. 1958.

[2] „Desigur, că orice mare revoluție socială izvorăște totodată dintr-o pregătire lentă sau evoluție economică și dintr-o intervenție decisivă a clasei oprimate, atunci cînd această evoluție economică este destul de înaintată pentru a permite o intervenție eficace, revoluționară" (J. Jaurès, *Pages choisies*, p. 388).

[3] *Ibidem*.

Dezvoltarea economică a societății capitaliste pregătește premisele societății de mîine, eliberată de orice exploatare. Independent de viitoarele progrese ale tehnicii moderne, după Jean Jaurès, concentrarea și centralizarea capitalurilor constituie „legea durabilă, tendința dominantă a sistemului capitalist". Ea nu operează însă cu un automatism de neînduplecat. Sistemul socialist nu va fi conținut niciodată, cu totul format, în cadrul capitalismului. Numai prin acțiunea conștientă, revoluționară a proletariatului, numai prin zdrobirea vechii ordini burgheze se va putea instaura regimul socialist. Jean Jaurès reia această ideie într-o imagine de rară frumusețe : „...socialismul nu va fi niciodată conținut decît în chip potențial în sistemul capitalist, ca o statue pe care vine ascunse o desemnează înlăuntrul unui bloc ; va trebui totdeauna un act cugetat al voinței omenești pentru a face să se ivească ordinea socialistă, după cum va fi nevoie de lovituri de daltă și de ciocan pentru a desprinde statuia" [1].

Societatea comunistă de mîine, vestită cu entuziasm de Jean Jaurès, va însemna o depășire uimitoare a stadiilor atinse pînă acum în dezvoltarea societății omenești. Comunismul modern, arată el, în pofida defăimărilor ieftine ale ideologilor reacțiunii, care tind să-l prezinte ca pe o revenire la etapa de mult depășită a comunismului primitiv — va realiza cele mai îndrăznețe visuri ale omenirii. Nouă, contemporani ai marilor prefaceri revoluționare, martori ai victoriei socialismului pe un sfert din suprafața globului și a apropiatei făuriri a societății comuniste — conținutul viu al cuvintelor avîntate ale lui Jaurès ne apare cu mai multă limpezime : „Nu e nicio legătură între comunismul triburilor primitive care e anterior împărțirii muncii, deosebirii de clase, științei, afirmării dreptului individual, și comunismului de mîine care va răsări în același timp și din progresul tehnic uriaș al producției și din îndrăzneala crescîndă a științei și din aspirația indivizilor din ce în ce mai arzătoare spre fericire și libertate... Omenirea e un mare artist, totdeauna în progres... Foarte departe de a fi umiliți că largul și viul comunism modern, cu totul saturat de bogăție și vibrînd de libertate reamintește, modificînd-o, o perioadă depărtată a istoriei oamenilor, ar trebui să ne bucurăm de acest fel de continuitate adîncă..." [2].

În perimetrul aceleiași probleme Jean Jaurès trage o linie de demarcație între caracterul utopic al plăsmuirii unor noi societăți, a căror structură viitoare precizată pînă la amănunt trădează doar zborul avîntat al fanteziei, dar nu și scrupul științific — și atitudinea socialismului științific în definirea societății comuniste. Marxismul, dezvăluind legile obiective ale dezvoltării sociale, indică direcția generală a desfășurării procesului istoric. Caracterul complex al realității obiective urmează această tendință generală, legică a progresului social. Efectele particulare, din fiecare domeniu al vieții, însumate în aceeași direcție generală a dezvoltării, — precizează

[1] Jean Jaurès, *Socialismul și libertatea*, Ed. P.S.D., 1944, p. 10.
[2] *Ibidem*, p. 15, 17.

Jean Jaurès — scapă previziunii ştiinţifice. Este meritul marxismului de a fi ridicat şi rezolvat problema generalului şi a particularului în dezvoltarea socială [1].

Falsele antiteze verbale dintre comunism şi individualitate, centralizare şi iniţiativă particulară, socialism şi libertate sînt denunţate de Jean Jaurès ca simple „fantezii logice ale spiritelor simple". Atunci cînd munca va deveni o vastă cooperare socială, cînd indivizii vor înceta de a mai fi salariaţi pasivi, supuşi exploatării şi vor participa direct interesaţi la progresul material şi spiritual al societăţii, toate activităţile şi iniţiativele omenirii eliberate, vor fi „declanşate ca de un arc fără pereche. „Niciodată individualitatea omenească nu va fi mai nobilă decît atunci" [2]. Socialismul va însemna trecerea de la o dezvoltare socială oarbă, stihinică, la o nouă perioadă, în care omenirea eliberată de exploatare va putea privi cu încredere perspectivele viitoarei dezvoltări [3]. Jaurès întrevede imaginea societăţii socialiste ca o minunată îmbinare a efortului colectiv cu dezvoltarea nelimitată a individualităţii umane: „Prin socialism, uriaşa armonie a vieţii generale se împacă cu spontaneitatea forţelor individuale; prin el omenirea e ca un fluviu, în care fiecare val e un izvor" [4].

Depăşirea impasului idealist şi trecerea lui Jean Jaurès pe poziţiile socialismului ştiinţific apare evidentă şi în rezolvarea dată problemei libertăţii şi egalităţii. Într-o cuvîntare ţinută în Cameră, în noiembrie 1893 el reia ideea greşită că revoluţia burgheză din Franţa a instituit o contradicţie intolerabilă între ordinea politică şi cea economică. Proletarul devenit liber în viaţa politică a fost readus în ordinea economică la un nou servaj. Socialismul ar constitui doar o punere în acord a relaţiilor economice cu cele politice, o aplicare consecventă a principiilor cuprinse în Declaraţia drepturilor omului. Caracterul de clasă al statului burghez era complet estompat. Sub influenţa ideilor marxiste şi a contactului cu realităţile sociale, Jean Jaurès înţelege strînsa legătură dintre economie şi politică: „Nu poate exista egalitate şi libertate politică fără libertate şi egalitate economică". Revoluţia burgheză din Franţa a proclamat libertatea şi egalitatea tuturor. Societatea capitalistă a menţinut-o însă, doar pentru minoritatea infimă a clasei dominante. Pentru proletarul lipsit de mijloace de muncă libertatea rămîne o năzuinţă de viitor. Ea este

[1] „Astfel Marx se fereşte să determine dinainte modurile precise ale noii societăţi. Cînd socialiştii refuză să descrie amănuntele societăţii de mîine sînt acuzaţi de şiretenie. Ei respectă pur şi simplu libertatea evoluţiei şi bogăţia vieţii. Ei ştiu care e direcţia generală a faptelor şi tendinţa generală a voinţelor. Ei ştiu că stăpînirea colectivă a mijloacelor de producţie e prezidată de marea mişcare capitalistă şi ştiu de asemenea că numai această stăpînire colectivă va permite, în condiţiile tehnicii moderne, să universalizăm proprietatea, adică libertatea. Dar care vor fi efectele particulare în toate domeniile vieţii ale acestei legi generale şi atotstăpînitoare, care se chiamă socialism? Nimeni n-o poate spune..." (Jean Jaurès, *Socialismul şi libertatea*, p. 30).

[2] Jean Jaurès, *Civilizaţie şi socialism*, colecţia Şantier, p. 20.

[3] Rappoport, *op. cit.*, p. 370.

[4] Jean Jaurès, *Socialismul şi libertatea*, p. 36.

înstrăinată în folosul stăpînului capitalist. La fel egalitatea. Deşi proclamată politiceşte, relaţiile de producţie capitaliste au desfiinţat-o. Pentru a reda clasei muncitoare libertatea şi egalitatea trebuie ca mijloacele de muncă să devină bunuri ale întregii societăţi.

Deşi a militat într-o perioadă de intensă şi sistematică expansiune colonială, Jean Jaurès nu s-a preocupat îndeaproape de analiza critică a acestui fenomen specific lumii capitaliste. Străduniile teoreticienilor clasei burgheze de a demonstra caracterul „firesc" al fenomenului colonizării, acceptat ca o însuşire esenţială a întregii naturi, vegetale şi animale, ca expresie a forţei multiplicative a existenţei în traversările spaţio-temporale, erau dominante, în acea vreme, în ideologia oficială a Franţei. Campania dusă de partidul muncitoresc francez, sub îndrumarea lui Jules Guesde, pentru demascarea falsei idealizări a aceleiaşi goane burgheze după noi profituri, n-a găsit, iniţial, înţelegere şi sprijin din partea lui Jean Jaurès. Sub influenţa unui fals iluminism el a sperat într-o vehiculare paşnică a marilor valori umane prin mijlocirea politicii colonialiste. Deşteptarea s-a produs însă şi de data aceasta şi cu aceeaşi lealitate Jaurès a vestit-o şi celorlalţi. Realitatea i-a demonstrat eroarea visului său despre o Franţă exportatoare a Declaraţiei drepturilor omului. Sub influenţa literaturii marxiste legătura dintre capital şi politica de expansiune colonială îi apare acum evidentă [1].

Principala cauză a stării de înapoiere economică şi politică a popoarelor din ţările Asiei şi Africii, arată Jean Jaurès, este regimul de jaf şi exploatare instaurat de politica de expansiune colonială a sistemului capitalist. Protestul său devine vehement. Alături de partea cea mai înaintată a clasei muncitoare din Franţa el apără dreptul la progres social al vechilor civilizaţii africane, copleşite de brutalitatea şi viclenia capitalului străin [2].

În 1896 el defineşte expansiunea colonială ca o consecinţă din cele mai deplorabile ale regimului capitalist, şi cere fiecărui socialist, fiecărui om cinstit să denunţe în propria sa ţară, împotriva propriei burghezii, caracterul nefast al colonialismului.

Diferitele aspecte ale activităţii revoluţionare a lui Jean Jaurès, subliniate în această succintă prezentare, nu epuizează tema. Studierea vieţii şi activităţii sale ridică numeroase probleme cercetătorilor. Exemplul lui Jaurès constituie un puternic imbold pentru clasa muncitoare franceză şi pentru oamenii muncii de pretutindeni, uniţi în lupta comună pentru un viitor fericit.

---

[1] Jean Bruhat, *Jaurés et les querres coloniales.*, in *Europe* oct. nov. 1958.
[2] *Ibidem.*

ÎNSEMNĂRI DESPRE NATURA COMICULUI

DE

V. MOGLESCU

După cum se ştie, metoda realismului socialist nu numai că nu anulează, ci dimpotrivă, presupune posibilitatea dezvoltării unei bogate varietăţi de stiluri şi genuri, declarîndu-se o adversară hotărîtă a oricăror uniformizări. Într-o asemenea bogată varietate, un loc special îl ocupă literatura şi arta cu caracter satiric şi umoristic, cu alte cuvinte, acea literatură şi artă în care îşi găseşte realizarea categoria estetică a comicului.

În ultimii ani, s-a discutat mult în presa noastră literară despre necesitatea dezvoltării unei literaturi şi arte satirice, făcîndu-se în acelaşi timp constatarea că, în ciuda celor cîteva izbînzi artistice, satira şi umorul rămîn totuşi în urmă faţă de celelalte genuri.

Mai puţin s-a căutat însă a se vedea care sînt pricinile care determină o astfel de rămînere în urmă. Una din cauze, credem, constă în aceea că esteticienii marxişti s-au preocupat mult prea puţin de studierea categoriei comicului, de definirea ei în lumina învăţăturii marxist-leniniste.

Dacă metoda realismului socialist presupune într-adevăr dezvoltarea unei bogate varietăţi de stiluri şi genuri, ar fi o profundă greşeală să se ignoreze faptul că, indiferent de genul sau stilul abordat de unul sau altul dintre creatorii ce au îmbrăţişat această metodă, ceea ce îi uneşte este o ideologie comună, ideologia clasei muncitoare. Păstrîndu-şi caracterul ei specific, arta şi literatura umoristico-satirică nu poate dobîndi, aşadar, o reală valoare estetică decît prin exprimarea unui conţinut ideologic înaintat. Ignorarea conţinutului ideologic duce inevitabil la insuccese artistice ; insuficienta preocupare pentru aplicarea în procesul de creaţie a principiilor esteticii marxiste favorizează alunecarea pe povîrnişul, extrem de primejdios, al estetismului burghez.

O pildă în această privinţă ne-o oferă o notă privitoare la filmul *Pălăria lui Anatol* apărută în revista *La Pologne*. Încercînd să

justifice lipsa de valoare ideologico-artistică a acestui film, autorul notei scrie :

„Spectatorii doresc multe filme poloneze și în special comedii. Comedia într-adevăr le îngăduie să uite pentru cîteva ore marile probleme care ni le pune fără încetare viața de toate zilele. Într-un cuvînt, ei vor să rîdă" [1].

Așadar, se acreditează ideea unei comedii fără probleme, lipsită deci de conținut ideologic. Mai mult, se susține necesitatea cultivării prin comedie a unui climat evazionist, de distragere totală de la problemele vieții și activității oamenilor muncii. Rîsul pentru rîs, comicul pentru comic, aceasta este poziția autorului acestei note. Latura educativă a filmului nici nu intră în discuție. Totul este să rîdem, să rîdem de orice și oricum !

Autorul notei însă nu-și dă seama că prin aceasta se apropie în chip simțitor de tezele unor esteticieni burghezi care, negînd caracterul reflectoriu, de cunoaștere, al artei, inclusiv al artei comice, văd în comic, în primul rînd, specificul genului, forma, *„originalitatea dusă pînă la limita extremă a fanteziei, într-un scop distractiv"* [2], cum se exprimă esteticianul burghez francez Aubouin Elie.

Experiența propriei noastre arte și literaturi satirice arată că succesele artistice au fost întotdeauna dobîndite, ca în cazul comediei lui Aurel Baranga *Mielul turbat,* ori a piesei *Ziariștii* de Al. Mirodan, prin aplicarea principiilor esteticii marxiste.

Oridecîteori aceste principii au fost ignorate, ca de pildă în cazul volumelor *Cișmele și noroi* de Ștefan Luca sau *Șmecherul în paradis* de Sonia Larian, criticate la vremea lor în presă, s-a ajuns la lucrări cu caracter negativist, lipsite de valoare estetică și educativă. Același lucru se poate spune și despre filmele *Și Ilie face sport, Ilie în luna de miere* sau *Directorul nostru.*

Din păcate, cu excepția unor articole izolate, limitate la analiza anumitor opere, ca cele semnate de Silvian Iosifescu, Ov. S. Crohmălniceanu sau Vera Călin, cercetătorii noștri literari n-au venit în ajutorul creatorilor prin dezbaterea aprofundată a problemei comicului de pe pozițiile esteticii marxiste. În cele ce urmează, încercăm să aducem o contribuție în această problemă, nădăjduind, totodată, ca ea să-și găsească completarea în altele similare.

În definirea categoriei estetice a comicului, propoziția axiomatică, potrivit căreia nu există comic în afara rîsului, constituie punctul de pornire, chiar dacă, prin caracterul ei elementar, este superfluă, fiind subînțeleasă. Studiul fenomenului complex biopsihologic denumit rîs este absolut necesar întrucît natura și varietățile acestuia își găsesc corespondentul în natura și varietățile comicului. De aci, însă, nu trebuie să tragem concluzia că ridicolul se identifică cu comicul.

[1] *La Pologne,* nr. 3 (43) martie 1958.
[2] Aubouin Elie, *Les genres du risible.* Thèse, 1948, p. 9.

Fiind o categorie, comicul înglobează în sfera sa numai acele obiecte ridicole ce poartă în sine o anumită semnificaţie socială şi morală, avînd un caracter de generalitate. Un personaj bîlbîit într-o piesă de teatru este fără îndoială ridicol ; însă nu se poate spune că în acelaşi timp prin acest simplu fapt el este şi comic.

De asemenea trebuie subliniat faptul că deosebirea între comic şi ridicol nu consistă în aceea că, fiind o categorie estetică, primul s-ar plasa doar în planul operei de artă pe cînd cel de-al doilea ar aparţine numai realităţii, aşa cum se afirmă de către unii esteticieni idealişti. Comicul artistic nu este decît reflectarea comicului din realitate. Un demagog în viaţa de toate zilele, este şi comic nu numai ridicol.

Contestînd operei lui Caragiale caracterul ei realist — ceea ce de fapt echivala cu o încercare de a absolvi *în realitate* lumea descrisă de autor, în speţă, clasele dominante, de relele pe care satira marelui dramaturg le biciuia prin personajele sale — eseistul burghez romîn Paul Zarifopol se întreba la un moment dat *„dacă opera aceasta vrea să reproducă o realitate"*.

„Fiindcă cele ce am spus — continua el — *implică un răspuns negativ — caricatura nu reproduce realităţi — ci le supune la un maximum de stilizare"* [1].

Cît de falsă este această afirmaţie a lui Zarifopol se poate vedea cercetînd de pildă articolele publicate în ziarul *Democraţia* din Ploeşti de unii politicieni ai vremii. Aceste articole arată că esenţa gîndirii şi limbajului unor oameni politici din categoria unui Candiano Popescu, de pildă, s-a transmis cu fidelitate personajelor lui Caragiale şi deci comediile sale respectă datele esenţiale ale comicului realităţii. De altfel Silvian Iosifescu într-o monografie publicată în urmă cu cîţiva ani releva cu pregnanţă uluitoarea asemănare dintre situaţiile pe care viaţa politică a partidelor monstruoasei coaliţii le prezenta şi cele descrise cu atîta vervă în piesele lui Caragiale.

Hegel, a cărui concepţie idealistă îl ducea spre teza potrivit căreia arta este întruparea în formă sensibilă a ideii, fiind după el superioară realităţii, observa, în *Estetica* lui, deosebirea între rizibil şi comic arătînd că pe cînd rîsul în faţa unui obiect oarecare nu este decît *„înţelepciunea satisfăcută, un semn că noi sîntem destul de înţelepţi ca să înţelegem contrastul şi să ne dăm seama de el"* [2], comicul dimpotrivă presupune *„satisfacţia infinită, siguranţa pe care o încerci cînd te simţi deasupra propriei tale contradicţii şi nu într-o situaţie crudă şi nenorocită"* [3].

Hegel consideră aşadar comicul ca superior obiectului ridicol căci rîsul este stîrnit de astădată cu un scop bine determinat, acela de a face pe cel care rîde să simtă starea de inferioritate a obiectului, stare de inferioritate produsă de împrejurarea că obiectul intră în

[1] Paul Zarifopol, *Artişti şi idei literare romîne*, Ed. Adevărul, p. 23.
[2] G. W. F. Hegel, *Aestetik*, Aufbau Verlag, Berlin, 1955, p. 1074.
[3] *Ibidem*, p. 1075.

contradicție cu sine însuși. Hegel nu numai că nu-și pune problema dacă această contradicție este de natură să confere obiectului o inferioritate *obiectiv reală* dar nu are nici măcar un criteriu *material* de distincție între inferior și superior. Aceste două categorii la el sînt pur și simplu abstract-logice și de aceea întreaga sa dialectică întemeiată pe dezvoltarea ideii eșuează de fapt într-o concepție metafizică. Pentru el prostia, extravaganța, inepția nu pot fi socotite comice decît dacă sînt opuse virtuții. Dar cum virtutea rămîne un concept gol de orice conținut real atîta timp cît la baza ei nu se află o realitate istorică concretă care s-o facă posibilă, rezultă că nici prostia, extravaganța sau inepția nu sînt în mod real comice, chiar dacă dimpotrivă le sînt asigurate condițiile reale ale existenței lor. Ceea ce evident este absurd. În condițiile unor relații bazate pe exploatare, dezvoltarea multilaterală și armonioasă a personalității este un simplu deziderat nu o realitate și cu toate acestea, în aceleași condiții, trăsăturile amintite sînt efectiv și obiectiv real comice. (Altfel nu s-ar putea explica existența unui comic al literaturii realist-critice în care aceste trăsături reflectate nu sînt în general opuse virtuții). *„Satisfacția infinită, siguranța pe care o încerci cînd te simți deasupra propriei tale contradicții..."* nu este rezultatul unei conștiințe abstracte depozitara unei virtuți ideale ci produsul unei realități social-istorice bine determinate.

Majoritatea teoriilor care s-au formulat despre rîs în cursul istoriei gîndirii — inclusiv cea a lui Hegel, amintită mai sus — păcătuiesc fie prin unilateralitate fie printr-o abstractitate și generalitate prea mare, ceea ce le depărtează de fenomenul real. Ele nu izbutesc de aceea să lumineze cu explicațiile lor — chiar atunci cînd sînt parțial juste — decît anumite laturi ale fenomenului, nefiind în stare să ajute la determinarea lui științifică atotcuprinzătoare. Pricina consistă evident în caracterul idealist sau metafizic al acestor teorii, care poartă implicit amprenta unor împrejurări istorice determinate.

Astfel, anticii, Platon și Aristotel, se mărginesc să atribuie rîsului o semnificație morală nefiind în stare să seziseze ceilalți factori de ordin social sau gnoseologic. Pentru Aristotel, care încă face confuzia între comic și ridicol, *„comedia este imitarea unor oameni cu morală inferioară"* [1]. Quintilian, chiar mai precis decît predecesorul său, scrie că *„o vorbă care stîrnește rîsul... închide în sine aproape întotdeauna ceva înjositor"* [2].

În perioada care urmează evului mediu, caracterizată prin reacția umanismului și raționalismului împotriva dogmaticii religioase, consecință a ascensiunii social-economice a burgheziei, apar puncte de vedere ce tind să explice fenomenul prin factori psihologici mai complecși. Teoria orgoliului, prin care Descartes și apoi Hobbes explică rîsul își are probabil obîrșia în conștiința superiorității speciei

[1] Aristotel, *Poetica*, Ed. științifică București, 1957, p. 22.

[2] M. Fabii, *Quintiliani institutionum oriatoriarum libri XII* dilligentius recogniti MDXXII Venetiis in Aecdibus Aldi et Andrea Soceri Mense Ianuarico MDXXI, p. 107.

umane, conştiinţă pe care umaniştii au cultivat-o ca o replică la umilinţa creştină. Descartes scrie că *„rîsul sau batjocura este un fel de bucurie amestecată cu ură care provine din aceea că observăm un mic rău în cineva şi gîndim că este demn de el, şi cînd acesta survine dintr-odată, surpriza te face să izbucneşti în rîs. Dar acest rău trebuie să fie mic, căci dacă este mare, nu poţi crede că cel care-l are este demn de el, dacă nu e vorba de o natură foarte rea şi pentru care ai multă ură"* [1].

Iar pentru Hobbes *„pasiunea rîsului"* nu este altceva decît un sentiment brusc de triumf *„care ia naştere din concepţia subită a unei oarecare superiorităţi în noi"* [2].

Ca şi mai tîrziu la Hegel, la Hobbes, după cum vedem, conceptul de superioritate este încă general şi abstract iar la Descartes limitat la acela de superioritate etică.

Un progres în explicarea fenomenului rîs îl constituie teza lui Pascal, care vede izvorul acestuia într-o atitudine de superioritate provenită din depăşirea unei contradicţii. El consideră că avem de-a face cu o judecată fundată pe premise intelectuale şi morale (aşadar include şi superioritatea etică, susţinută de Descartes) care declanşează rîsul în faţa unei contradicţii formale în principiile directoare ale conştiinţei şi spiritului. Este interesant de notat că acest punct de vedere apare susţinut într-una din aşa-numitele *Provinciale* în care se ridică împotriva dogmelor propovăduite de înalţii prelaţi ai bisericii catolice. Raţionalismul lui Pascal este însă idealist şi de aceea contradicţia în faţa căruia omul reacţionează prin rîs nu aparţine realităţii obiective ci doar *„conştiinţei şi spiritului"*.

Kant la rîndul lui, nu izbuteşte să vadă în rîs decît aspectul pur psihologic — individual al fenomenului, mecanismul lui interior, susţinînd teza după care acesta n-ar fi decît o *„afecţiune resimţită atunci cînd o mare aşteptare se goseşte brusc anihilată"* [3]. Înlăturînd din relaţia care provoacă rîsul tocmai ceea ce este mai important, obiectul ridicol, el ajunge la o explicaţie care poate sta la baza oricărei alte reacţii emotive, de pildă chiar a plînsului.

În ceea ce îi priveşte pe pozitivişti, mai ales pe Herbert Spencer, aceştia cum e şi firesc, vor vedea la originea rîsului doar un fenomen fiziologic, ceea ce este de natură (întocmai ca în cazul teoriei psihologiste a lui Kant) să anuleze rolul factorului social, care este de altfel hotărîtor, întrucît rîsul ca şi plînsul sînt de conceput numai în cadrul unor stări de spirit născute din relaţiile pe care oamenii le stabilesc între ei cu prilejul activităţii lor comune.

Mai aproape de zilele noastre, în perioada cînd ideologii burgheziei în declin, tind din ce în ce mai mult să respingă raţionalismul, Bergson care este un intuiţionist şi un antiraţionalist va explica

[1] Descartes, *Œuvres* de, publiées par Adam et Paul Tannery, Léopold Cerf Imprimeur Editeur Paris, 1897, tome XI, p. 464—465.

[2] Thomas Hobbes, *Leviathan*, tome I, Marcel Girard, Paris, 1921, p. 79.

[3] Immanuel Kant, *Critique du jugement*, tome premier, Librairie philosophique de Ladrange Paris, 1846, p. 299.

rîsul prin contrastul brusc ce se naşte din aplicarea temporară a legilor naturii mecanice asupra naturii vii (*„le mécanique plaqué sur le vivant"*). Această formulă pe de-a-ntregul falsă porneşte de la ideea profund reacţionară şi neştiinţifică a unei bariere între natura organică şi cea anorganică, fiecare din ele fiind considerată de sine stătătoare, cu legi fundamentale proprii, nu ca trepte diferite de dezvoltare ale uneia şi aceleiaşi realităţi materiale. Legea *„mecanică"* a căderii corpurilor se aplică în aceeaşi măsură şi obiectelor neînsufleţite ca şi fiinţelor vii, aşa că aplicarea ei celor din urmă nu poate da naştere nici unui contrast real ci numai unuia aparent. În procesul muncii omul execută o serie întreagă de gesturi şi mişcări aşazise mecanice care însă nu stîrnesc rîsul, în timp ce alte atitudini prin excelenţă *vii* sînt ridicole. Dacă analizăm două scene succesive din filmul *Timpuri noi* cu Charlie Chaplin ne putem da seama pe deplin de falsitatea concepţiei bergsoniene asupra rîsului. În prima îl vedem pe Charlot lucrînd la bandă ; cu o cheie franceză, în chip automat el strînge una după alta piuliţele ce trec înaintea lui. Deşi mişcarea personajului este mecanică, ea nu stîrneşte ilaritatea publicului. Acesta începe să rîdă abia în scena următoare cînd Charlot, după terminarea lucrului, cu aceeaşi cheie franceză îşi răsuceşte nasturii de la jiletcă. Înseamnă că de fapt noi nu rîdem de gestul mecanic al mînuirii cheii franceze, ci de contradicţia ivită prin folosirea acesteia într-un scop inadecvat. De asemenea, în cazul de faţă rîsul spectatorului semnifică respingerea ideii de muncă abrutizantă — generată de tendinţa de a spori plusvaloarea relativă prin intensificarea ritmului muncii — la care capitalismul îi sileşte pe muncitori. Tot astfel rîsul provocat de faptul că un om alunecă şi cade pe stradă, nu se datoreşte împrejurării — după cum afirmă Bergson — că legea mecanică a căderii corpurilor se aplică unei fiinţe vii, ceea ce-i imprumută o anumită rigiditate cu totul inadecvată propriei ei naturi. Dacă de pildă, aceeaşi lege mecanică aplicată la oameni, ar fi un fenomen frecvent social, normal, este greu de presupus că oamenii ar reacţiona prin rîs în faţa lui. Rîsul provocat de căderea unui om pe stradă se explică mai curînd prin depăşirea unei contradicţii subite ce s-a ivit o dată cu apariţia unui element în afara a ceea ce se consideră normal, echilibrul stabil. Un om care merge în patru labe provoacă rîsul, deşi într-un asemenea caz nu avem deloc de-a face cu aplicarea mecanicului asupra naturii vii. Dacă toţi ar face la fel, este cert, acest lucru nu s-ar întîmpla.

Am insistat mai mult decît poate ar fi fost necesar, ţinînd seama de economia acestui articol, asupra concepţiei lui Bergson, deoarece ea îşi găseşte ilustrarea în comicul absurd, cultivat cu predilecţie de arta burgheză decadentă. Absurdul comic presupune crearea unei literaturi şi arte comice, care să stîrnească în chip diversionist rîsul prin false contraste, în genul celor arătate de Bergson şi astfel să ascundă contradicţiile sociale reale. Putem în acest sens să citäm filmul american *Nevastă-mea vrăjitoarea* ce a rulat la noi cu ani în

urmă și în care obiectele căpătau reacții omenești, iar oamenii reacțiile obiectelor, ceea ce trebuia să provoace ilaritatea publicului.

Din analiza teoriilor asupra rîsului menționate mai sus, rezultă că formula lui Hegel, potrivit căreia rîsul ar fi rezultatul unei contradicții devenită conștientă, poate fi considerată cea mai cuprinzătoare, tinzînd chiar a le îngloba pe toate celelalte. Cu toate acestea, așa cum ni se înfățișează, ea nu ne poate satisface fiind abstractă, deoarece autorul nu precizează termenii contradicției în fața căreia individul reacționează prin rîs ; păstrîndu-i-se învelișul dialectic, ea trebuie reinterpretată, dîndu-i-se un conținut social-istoric.

Rîsul ca și plînsul este un act reflex, cu caracter nervos prin care omul reacționează în fața realității exterioare. Spre deosebire de plîns care — după părerea noastră — este un act reflex de natură pur emotivă, rîsul presupune o relație între subiect și obiectul ridicol, relație cu caracter social, moral, ideologic. Cu alte cuvinte, într-o formulare mai completă s-ar putea spune că rîsul este o reacție spontană, un act reflex prin care individul depășește interior o contradicție între conștiința, mentalitatea, modul în care reflectă sau concepe realitatea la un moment dat pe de o parte și ceea ce în ordinea exterioară se opune acestei conștiințe, mentalități etc. și este sau a fost cît pe aci să le zdruncine. Pe drept cuvînt, esteticianul sovietic Borev afirma recent în revista *Okteabr* că *„rîsul autentic este întotdeauna o critică emoțională împotriva a ceea ce contravine înaltelor idealuri estetice"* [1]. Contradicția aceasta nu trebuie să ne ducă la concluzia că ridicolul este un obiect *stricto sensu*. Numai o relație falsă sau justă pe care subiectul o concepe ca atare în contradicție cu altă relație falsă sau justă poate provoca rîsul. Un prost în sine nu este ridicol ; el devine demn de rîs doar în clipa cînd mimează inteligența sau cînd judecățile sale sînt în chip ideatic raportate la cele ale unei inteligențe superioare posibile. Nu este nevoie ca ambii termeni ai relației să fie incluși în chip explicit în obiect. De cele mai multe ori unul dintre ei este implicit. (De aceea *„prostia, extravaganța, inepția"* sînt obiectiv comice chiar dacă nu sînt opuse virtuții). Căci rîsul se bazează într-o mare măsură pe un element de idealitate. Mai mult chiar, se poate presupune, că dacă elementul de idealitate dispare, dispare și rîsul. Cîți oameni nu se opresc brusc din rîs cînd își dau seama că obiectul era numai aparent ridicol, iar contradicția, o falsă contradicție ? Interpretarea materialistă a formulei lui Hegel ne ajută să explicăm de ce rîsul are un caracter istoric, social și de clasă. Căci ceea ce la un moment dat pare ridicol, în alte împrejurări poate fi considerat ceva foarte serios, chiar grav. Ceea ce unii consideră demn de rîs, alții pot privi ca ceva demn de o foarte serioasă preocupare. Manierele aristocraților, de pildă, felul lor de a vorbi sau de a se îmbrăca sînt pentru țărani ridicole. De altfel ridiculizarea dușmanului constituie după cum bine știm o armă importantă în lupta politică de clasă, dînd naștere unor genuri artistice specifice, ca de pildă pamfletul politic și caricatura politică.

[1] *Okteabr*, nr. 6/1958, p. 158.

Spre deosebire de Hegel care vedea comicul rezidînd doar în starea de inferioritate produsă de împrejurarea că obiectul intră în contradicţie cu sine însuşi, estetica marxistă consideră că această stare de inferioritate nu este reală, deci nici obiectul nu este comic, dacă contradicţia ea însăşi nu este reală ci numai formală.

Sub acest raport trebuie categoric respinse acele teze ale esteticii idealiste care tind să elaboreze un concept al comicului pe baza unor contradicţii formale. Căci un asemenea concept nu poate duce decît la justificarea teoretică a humorului negru, a humorului absurd, propriu artei decadente burgheze, străin artei realiste. Într-o lucrare a sa mai veche acad. prof. G. Călinescu încearcă astfel să acorde valoare estetică humorului absurd a lui Urmuz susţinînd că *„ceea ce ne face să rîdem este tocmai luciditatea autorului. Forma gîndirii pare normală însă oridecîteori aşteptăm să se stabilească un raport banal autorul îl evită. Conştiinţa este deci trădată chiar prin absurdităţi. În fond avem de a face cu o parodie a prozei comune"* [1].

La Urmuz însă, contrariu a ceea ce afirmă acad. prof. G. Călinescu, nu avem de-a face cu nici o luciditate căci contradicţiile pe care le pune în lumină n-au suport real şi ca atare arta sa nu are nici un fel de valoare de cunoaştere ; sînt pur şi simplu un joc gratuit menit a persifla nu *„proza comună"* ci arta realistă. Bazat pe „experienţa" artei lui Urmuz profesorul G. Călinescu ajunge să formuleze teza după care *„raporturile prea noi, prea neprevăzute, care nu intră într-o structură aperceptibilă de la început stîrnesc rîsul"* [2]. Afirmaţia aceasta este greşită prin aceea că se bazează nu pe reacţia individului în faţa unor *„raporturi prea noi"* ci a unor raporturi false, inexistente în realitate, ceea ce este cu totul altceva. În realitate nu „noutatea" raporturilor pe care comicul lui Urmuz le stabileşte, ne face să rîdem ci falsitatea lor. Divagaţiile, cu caracter aproape clinic ale lui Urmuz nu înseamnă o „artă nouă" ci ducerea pînă la ultimele consecinţe a unor procedee foarte vechi, a unor concepţii estetizante şi formaliste ce tind să văduvească opera artistică de orice conţinut ideologic şi să constituie astfel „hrana spirituală" a unei clase parazitare depăşită de istorie.

Noul poate provoca rîsul numai unui om cu mentalitate învechită ; în faţa lui acest nou reprezintă o contradicţie. Fiind însă pur formală, cu alte cuvinte neconfirmată de dezvoltarea istorică reală, comic nu va fi obiectul ce va părea ridicol omului înapoiat ci chiar subiectul însuşi. Rîzînd de ceea ce este nou, devine el însuşi demn de rîs căci contradicţia în care intră, reacţionînd astfel, este de astădată reală, nu formală. Rîsul lui a fost definit de înţelepciunea populară prin termenul sugestiv de „rîs prostesc".

În piesa lui Barrie Stavis *Lumină la miezul nopţii* închinată lui Galileu există o scenă deosebit de sugestivă din acest punct de vedere. Membrii înaltului conciliu al bisericii romane vin la Galileu

[1] G. Călinescu, *Principii de estetică*, Fundaţia pentru literatură şi artă, Bucureşti, 1939, p. 40—41.

[2] *Ibidem*, p. 28.

intrigați de noua lui teorie. În clipa în care acesta începe să le explice mecanismul rotirii pămîntului în jurul soarelui, ei devin din ce în ce mai amuzați, sfîrșind prin a izbucni în hohote de rîs. Pentru spectatori însă, tocmai acest „rîs prostesc" este de un ridicol penibil. În această lumină dictonul popular *„cine rîde la urmă rîde mai bine"* prin care Lenin se adresa lumii capitaliste ce nu-și ascundea zîmbetul de ironie în fața programului formulat de forțele progresiste, capătă un sens profund. Sentimentul de superioritate pe care rîsul îl presupune provine dintr-o stabilitate interioară. Însă pot exista două feluri de stabilități : una iluzorie, legată de o inconștiență istorică — este vorba de obtuzitatea acelora care cred că un *statusquo* poate dura la infinit — și cea de-a doua care este legată de perspectiva istorică reală.

Referindu-se la lupta proletariatului german, Engels scria în prefața la *Războiul țărănesc german* că „muncitorii *duc deobicei lupta cu un* u m o r (subl. nr. — V. M.) *care este cea mai bună dovadă cît sînt de siguri de cauza lor și cît sînt de conștienți de superioritatea pe care o au"* [1]. Tocmai acest al doilea sentiment de stabilitate trebuie să inspire comicul pentru a corespunde sensului pe care i-l acordă estetica marxistă.

După Hegel comicul presupune în opoziție cu tragicul triumful personalității, al subiectivității, împotriva principiului, al eternului, al generalului, al substanțialului. În comedie, după Hegel, substanța personajului este distrusă, căci se dovedește falsă, dar personajul ca atare își păstrează existența reală. Cu alte cuvinte, ceea ce este esență se distruge, ceea ce este numai aparență se menține fiind demnă de rîsul dezaprobator al spectatorului.

În observațiile cu privire la comic și comedie se vede clar însă ce considera Hegel a fi „principiu", „substanță", „idee" etc.

„Terenul general — scrie Hegel — *care convine comediei este prin urmare o lume în care omul ca persoană liberă, a devenit perfect stăpîn pe ceea ce de altfel formează fondul esențial al gîndirii și activității sale, o lume în care scopurile se distrug pentru că le lipsește o bază solidă și adevărată.*

Un popor democratic de pildă, cu burghezii săi egoiști, certăreți, frivoli, fanfaroni și vanitoși nu se poate ridica, el se distruge în propria sa prostie" [2].

După cum vedem, Hegel comite aici eroarea pe care o conține întregul lui sistem ; el absolutizează, ridicînd la rangul de esență ideologia prusacismului. Junkerii, cărora le servea cea mai bună armă ideologică, nu erau mai puțin comici, pentru că nu erau mai puțin egoiști, vanitoși, certăreți și frivoli, iar statul german tocmai la epoca respectivă tindea să se distrugă în propria sa prostie. Hegel nu putea vedea, decît burghezia germană ale cărei trăsături el le extindea asupra burgheziei în genere. Dar burghezia germană era comică tocmai datorită lașității și filistinismului ei, lașitate și filisti-

[1] K. Marx-Fr. Engels, *Opere alese*, E.S.P.L.P., Buc., 1955, p. 696.
[2] *Ibidem*, p. 1075.

nism apărute în împrejurările dictate de înapoierea economică a Germaniei, ceea ce făcea ca ea să nu-şi poată asigura independenţa de clasă faţă de aristocraţie. Dacă măsurăm inteligenţa unei clase nu cu gradul în care ideologii ei sînt în stare să speculeze asupra ideilor şi să construiască „sisteme", aşa cum s-a întîmplat în Germania, ci cu eficienţa ei istorică, atunci este clar că în epoca în care Hegel scria rîndurile de mai sus, spiritul de iniţiativă, de economie, chiar austeritatea burgheziei, din Anglia sau Franţa, eficienţa ei economică erau trăsături pozitive şi de loc rizibile, ceea ce îi asigura asupra aristocraţiei o netă superioritate. Caracterizarea pe care Hegel o face burgheziei se aplică într-o mult mai mare măsură aristocraţiei. Analizînd piesa *Avarul* de Molière, Hegel observă că aici comicul rezultă din contradicţia ce o naşte un personaj care sforţîndu-se să-şi atingă scopul, îşi distruge chiar acest scop prin sforţările sale proprii. Hegel însă nu-şi dă seama că această contradicţie exprimă ea însăşi o situaţie istorică particulară şi dacă Harpagon n-ar fi strîns banii fără să-i folosească ci i-ar fi investit, scopul lui nu numai că n-ar fi fost distrus ci dimpotrivă fertilizat ; atunci Molière n-ar fi rîs de el ci l-ar fi privit cu mult respect. Nu de burghezia în ascensiune şi-a bătut joc Molière ; aceasta ar fi fost cu neputinţă ; ci de burghezia comercială şi cămătărească din perioada precapitalistă, burghezie comercială şi cămătărească care prin locul ce-l ocupa în economie constituia un element de susţinere al relaţiilor feudale. Însă dacă Harpagon ar fi trăit *astăzi* şi şi-ar fi investit banii în mari întreprinderi cu caracter monopolist el ar fi continuat să fie obiect de satiră ; scopul lui ar fi continuat să fie distrus prin însăşi acţiunea care tinde spre un asemenea scop. Şi Harpagonul lui Molière care nu investeşte şi Harpagon-ul modern care ar investi sînt comici prin vanitatea eforturilor depuse în tendinţa lor de acumulare dar resorturile sociale şi istorice ale fiecăruia dintre ei sînt diferite. Şi aceste resorturi sociale diferite se cristalizează în manifestări psihice specifice. Harpagon-ul lui Molière este un maniac, robul propriei sale iluzii ; la Harpagon-ul modern iluzia a dispărut căci cuprinde într-o măsură mult prea mare întreg aparatul producţiei pentru a nu-i înţelege mecanismul, în schimb este robul acestui mecanism la crearea şi consolidarea căruia singur a contribuit. Ne putem în acest sens imagina subiectul unei comedii a cărei idee fundamentală ar fi întemeiată pe eforturile zadarnice pe care le face un trustman ca să scape de propria sa avere pentru a-şi asigura liniştea interioară. Cînd însă vine criza şi fără voia lui îşi realizează visul, este desnădăjduit şi se sinucide căci falimentul este total şi ajunge sărac lipit pămîntului.

După cum am văzut, potrivit esteticii hegeliene comicul ca şi opusul său, tragicul, nu este altceva decît o modalitate de soluţionare a conflictului dintre particular şi general, dintre esenţă şi fenomen într-o existenţă umană concretă, plăsmuită artistic. Dacă din acest conflict — arată Hegel — triumfă particularul, fenomenul — şi generalul, esenţa, sînt distruse — existenţa umană plăsmuită apare

comică ; dacă dimpotrivă triumfă generalul, esența, dar cu sacrificiul particularului, al fenomenului — avem de-a face cu o tragedie.

Falstaff al lui Shakespeare este comic deoarece tot ceea ce credea el a fi propria sa esență, onoarea, vitejia, cavalerismul este distrus și negat de însești trăsăturile sale umane concrete ; onoarea se dovedește a fi necinste, vitejia lașitate, cavalerismul grosolănie. Prin aceasta însăși principiile morale pe care se întemeia feudalismul sînt anihilate de persistența feudalului — om ca existență concretă. Tot astfel la unele din personajele lui Caragiale afișarea demagogică a principiilor democratice și revoluționare de la 1848 este negată de atitudinea lor concretă de tîrguială meschină cu reprezentanții moșierimii iar frazeologia liberală nu devine decît un mijloc de căpătuire personală. În *Hamlet* care este o tragedie, dimpotrivă, triumfă esența — spiritul Renașterii — chiar dacă în cele din urmă existența concretă a personajului se anihilează. Hegel însă, fiind un idealist acordă celor doi termeni ai conflictului o valoare de sine stătătoare și în consecință dovedește inconsecvență față de propria sa metodă dialectică. Dacă nu vedem în cei doi termeni particular și general, esență și fenomen entități logice, ci realități sociale și istorice bine determinate, atunci putem afirma că ceea ce la un moment dat apare drept particular în condiții schimbate, poate deveni general și vice versa. Ceea ce la un anumit moment este tragic poate deveni comic și invers.

„Hegel remarcă undeva — scrie Marx în *18 Brumar al lui Ludovic Bonaparte — că toate marile evenimente și personalități ale istoriei universale se ivesc, ca să zicem așa, de două ori. El a uitat să adauge : o dată ca tragedie ; a doua oară ca farsă. Caussidière în locul lui Danton, Louis Blanc în locul lui Robespierre, „Montagne" din 1848—1851 în locul „Montagnei" din 1793—1795, nepotul în locul unchiului. Aceeași caricatură poate fi constatată și în împrejurările în care a fost scoasă ediția a doua a lui 18 Brumar"* [1].

Problema care se pune este de a ști cine și ce hotărăște dacă o apariție istorică, este tragică sau comică ? La aceasta se poate răspunde foarte scurt : dezvoltarea istorică reală, viața însăși. De ce Robespierre e tragic și Louis Blanc, comic ? Robespierre, reflectînd poziția micii burghezii, intenționează să lărgească cadrul revoluției, forțînd condițiile de moment, care se dovedesc insuficient de coapte pentru ceea ce intenționa el. Sub povara acestor condiții de moment, el recurge la teroare și, în consecință, ca persoană se prăbușește, dar dezvoltarea istorică își ia sarcina să îndeplinească ceea ce el nu a fost în stare.

Louis Blanc, dimpotrivă, folosește metodele lui Robespierre, predică teroarea individuală într-o epocă în care dezvoltarea adusese pe scena istoriei, proletariatul, ceea ce solicita din partea unui revoluționar adevărat cu totul alte concepții privitoare la metodele de luptă. Comicul lui Louis Blanc își are obîrșia în contradicția ivită

[1] K. Marx — F. Engels, *Opere alese în două volume*, vol. I, E.S.P.L.P., București 1955, p. 243.

prin încercarea de a determina proletariatul să folosească metodele de luptă specifice micii burghezii.

Dialectica tragicului și comicului a fost dezvoltată de Marx în legătură cu situația politică din Germania. Deși părintele socialismului științific n-a urmărit în fragmentul din *Critica filozofiei dreptului la Hegel*, la care ne referim, să ofere anume o definiție a celor două categorii estetice, ci s-a folosit de ele numai pentru a caracteriza din punct de vedere literar, într-un chip mai plastic, situația politică din Germania, din paragraful său se poate desprinde cu ușurință și poziția sa în interpretarea comicului și tragicului. Faptul că nu ne oferă, ca Hegel, o definiție abstractă, ci o situație concret istorică, însă cu caracter comic, este plin de tîlc. Rezultă de aici intenția lui de a privi cele două categorii estetice numai ca expresii ale unei situații istorice determinate și nu ca raportări la concepții etice abstracte, cu caracter aprioric și anistoric. El arată că regimul absolutist, atîta timp cît *„a fost putere veșnică existentă din totdeauna, iar libertatea doar o năzărire individuală, într-un cuvînt, cît timp el însuși credea și trebuia să creadă în îndreptățirea sa, istoria sa a fost tragică"* [1].

Tragicul acestei situații istorice provenea, după cum se poate înțelege din citatul lui Marx, din aceea că absolutismul avea încă suficiente forțe și-și păstra încă destule rădăcini în mentalitatea oamenilor epocii în momentul cînd în Anglia și apoi în Franța avea să se prăbușească sub loviturile revoluției burgheze. Însă cînd acel *„ancien régime"* cum îi spune Marx și-a pierdut din eficiență, întrucît dezvoltarea capitalismului i-a șters toate urmele el nu mai este decît o comedie. Comicul lui își are obîrșia în faptul că este un anacronism *„o contrazicere flagrantă a unor axiome îndeobște recunoscute"*. Această contrazicere nu este altceva decît urmarea dezvoltării istorice care, creînd o nouă opinie generală, transformă vechile idei în obiecte ridicole. Nemaiputînd să creadă, cum arată Marx în propria sa esență, regimul absolutist se străduiește *„s-o ascundă îndărătul aparențelor unei esențe străine"*, caută să se mențină prin *„ipocrizie și sofisme"*. „Acest *a n c i e n r é g i m e modern nu mai este decît comediantul unei orînduiri ai cărei eroi adevărați au murit"*.

De aici putem trage concluzia că nici comicul și nici opusul său tragicul nu sînt numai categorii estetice. Ele sînt categorii estetice doar în măsura în care sînt expresii ale unei situații istorice și dacă sînt scoase din contextul unor împrejurări istorice determinate își pierd orice conținut. De aceea putea să scrie Marx în încheierea fragmentului la care ne referim :

„Istoria acționează temeinic și trece prin numeroase faze cînd înmormîntează o formă de viață veche. Cea din urmă fază a unei forme istorice este c o m e d i a ei. Zeii Eladei care fuseseră deja odată răniți de moarte în chip tragic în Prometeul încătușat al lui Eshil, au trebuit să moară încă odată, în chip comic în dialogurile lui Lucian.

[1] K. Marx-Fr. Engels, *Despre artă și literatură*, E.P.L.P., 1953, p. 139.

De ce se petrec astfel lucrurile în istorie? Pentruca omenirea să se despartă cu voioşie de trecutul ei. Acest destin istoric v o i o s îl revendicăm noi pentru puterile politice din Germania" [1].

Notaţiile lui Marx cu privire la natura comicului au o deosebită însemnătate în dezvoltarea unui gen satiric realist-socialist.

Cînd Hegel afirma că prostia, extravaganţa, inepţia, nu pot fi socotite comice decît dacă sînt opuse virtuţii, el se dovedea de fapt incapabil, din pricina idealismului său, de a trage toate consecinţele posibile din propria sa metodă dialectică deoarece virtutea în sensul în care o înţelegea el nu era decît o entitate metafizică cu totul în afara relaţiilor istorice determinate. Dacă însă vedem în virtute un concept etic social, atunci este clar că ea nu exprimă decît o *tendinţă* a omului în cadrul relaţiilor sociale bazate pe exploatare de a se sustrage înstrăinării. Cînd eul uman nu acceptă înstrăinarea, destinul său este tragic, căci în condiţiile relaţiilor de exploatare aceasta nu este cu putinţă. Virtutea, înţeleasă ca dezvoltare multilaterală şi armonioasă a personalităţii umane, nu poate fi în asemenea condiţii o realitate practică din punct de vedere social, ci un simplu deziderat. Ea încetează să fie deziderat doar în momentul în care proletariatul este suficient de matur din punct de vedere politic şi ideologic pentru a lichida baza economică a oricărei exploatări. În piesele lui Ostrovski întîlnim frecvent cazul unor eroine împinse la sinucidere pentru că nu vor să accepte o căsătorie bazată pe tranzacţie bănească şi doresc să-şi împlinească pasiunea lor amoroasă pură.

Limita dintre comic şi tragic se şterge treptat atunci cînd deopotrivă eul uman suportă alienarea dar încearcă interior să i se sustragă. Acesta este cazul pieselor lui Cehov. Tuzenbach sau Versinin din *Trei Surori* simt apăsarea, falsitatea relaţiilor sociale la care participă, deşi se complac lor. Tuzenbach visează să muncească dar propriu-zis munca nu-l atrage, căci însăşi condiţiile acestei munci constituie un element de înstrăinare fiind înjositoare şi umilitoare pentru individ. Există în această piesă şi personaje pe de-a întregul comice ca de pildă Natalia cumnata celor trei surori, după cum o existenţă tragică pînă la capăt este Irina. Această eroină a lui Cehov îşi caută în muncă echilibrul moral dar nu izbuteşte din aceeaşi pricină pentru care Tuzenbach nici nu cutează să recurgă practic la o asemenea soluţie. Afirmaţia lui Marx potrivit căreia *„omenirea se desparte cu voioşie de trecutul ei"* semnifică şi faptul că într-un anume moment al dezvoltării sociale oamenii devin conştienţi de caracterul de înstrăinare al relaţiilor dintre individ şi societate în perioada scursă, chiar dacă noile relaţii sociale statornicite pe ruinele celor vechi constituie o formă nouă mai voalată de înstrăinare de care încă nu au ajuns să fie conştienţi. Ţăranul individual în epoca imediat următoare revoluţiei burgheze îşi dădea seama pe deplin că societatea în structura ei feudală i se înfăţişa ca o forţă ostilă însă lipsită fiind de astă dată de eficacitate practică, urmele ei în men-

[1] K. Marx-Fr. Engels, *Despre artă şi literatură*, E.P.L.P., 1953, p. 139—140.

talitate și moravuri îi apar comice. Ostilitatea noii orînduiri burgheze el nu o simte încă decît vag ; cînd însă ajunge să i se impună cu stringență, dacă se complace ei este un laș deci se preface el însuși într-un subiect de comedie. Dacă nu se complace și încearcă să i se sustragă, în condiții încă insuficient de mature pentru transformarea socială devine subiect de tragedie.

Realismul socialist ca metodă literară întemeiată pe dialectica marxistă pornește dela premisa că în condițiile relațiilor socialiste omul nu mai este înstrăinat acestor relații și că ele nu i se mai înfățișează ca o forță ostilă, așadar virtutea încetează treptat să mai fie un deziderat, devenind o realitate practică avînd un caracter de masă.

Așadar, nici comicul nu va mai fi generat de atitudinea de complacere în înstrăinare, căci înstrăinarea nu mai există. Comici vor fi de astă dată cei ce se arată *străini* de societate și conștient sau inconștient se izolează de ea, i se opun, frînează mersul ei înainte. În această categorie intră fără îndoială și rămășițele claselor exploatatoare ce în chip deliberat și într-o desnădăjduită ură neputincioasă atentează la securitatea socială. În piesa *Citadela sfărîmată* de Horia Lovinescu, personajul Adela, dobîndește o forță comică sporită prin grefarea pe fondul ei inițial de meschinărie și avariție, a unei trăsături de abrutizare treptată, rezultat al constrîngerii exercitate asupra familiei Dragomirescu de către societatea din jur. Accesul de nebunie ce o cuprinde la un moment dat, în altă situație ar fi inspirat milă sau groază; în condițiile date ale piesei nu face decît să stîrnească rîsul. Dar meritul artistic al acestei piese nu constă atît în faptul de a fi izbutit să plaseze unul sau altul dintre personaje în situații ridicole ci de a fi sugerat că trăsăturile ce generează rîsul sînt un element izolator de societate în ansamblul ei.

Individualismul, meschinăria, inerția, parvenitismul, spiritul acaparator, rutina, lașitatea și conformismul, cu alte cuvinte acele caracteristici umane ce s-au dezvoltat în condițiile înstrăinării, în condițiile cînd individul era împins să smulgă cît mai mult de la societate căci altfel societatea îl spolia și de puținul pe care îl poseda, devin în condițiile socialismului obiect de comedie.

Făurirea noii societăți deci și generalizarea virtuții fiind un proces îndelungat se poate întîmpla ca elementele generatoare de comic să nu pară imediat vizibile.

De aceea, artistul călăuzit de metoda realismului socialist va sublinia acest caracter al lor prin eșecul final al acțiunilor antisociale ce definesc personajul satirizat.

Ostap Bender al lui Ilf și Petrov este inteligent și îndrăzneț, plin de umor. El pare chiar la un moment dat o ilustrare a superiorității dacă nu etice, cel puțin intelectuale a profilului uman creat de capitalism. Dar eșecul lui final ilustrează totuși caracterul antisocial al proiectelor sale întemeiate în chip exclusiv pe șiretenie și spirit acaparator. Semnificația celor două romane *Douăsprezece scaune* și *Vițelul de aur* de Ilf și Petrov depășește însă și acest aspect.

Comicul celor doi autori sovietici este rezultatul unui procedeu artistic deosebit de ingenios. Surprinzînd comicul înstrăinării în cadrul relaţiilor capitaliste menţinute temporar ca urmare a NEP-ului, Ilf şi Petrov smulg hohote de rîs cititorilor tocmai pentru că aceste relaţii au şi devenit un corp *străin* în societatea sovietică.

Procesul făuririi unui gen satiric realist-socialist presupune firește soluționarea problemei : care sînt lucrurile și oamenii de care putem rîde ? Este evident că pentru un artist aflat pe poziţiile artei combatante, realist-socialiste cheia acestei probleme se află în adoptarea unei juste perspective istorice. Am văzut că cine rîde prostește de ceea ce este nou, sfîrșește el însuși prin a deveni demn de rîs. În această postură au căzut acei autori care pătrunși fiind de o mentalitate îngustă, mic-burgheză, străină de elanul general constructiv al maselor, şi-au îndreptat ironia împotriva tocmai a ceea ce constituie însăşi esenţa orînduirii sociale noi, calomniind-o. Asemenea scriitori au încercat să găsească în spiritul de organizare, în respectul tovărăşesc pentru munca altuia, oricare ar fi ea, în disciplina de stat, adică în acele trăsături care asigură trăinicia şi forţa noii orînduiri, subiecte de satiră şi în felul acesta, încurajînd o stare de spirit anarhică caracteristică micii burghezii, au ajutat să se dezvolte nu noul ci dimpotrivă vechiul, devenind astfel în chip obiectiv o unealtă a duşmanilor socialismului. Pe bună dreptate remarca de curînd scriitorul sovietic B. A. Lavrenev în raportul „Sarcinile dramaturgiei sovietice contemporane" ţinut la Conferinţa unională a oamenilor de teatru din acest an că *„multe comedii ale noastre în care erau ridiculizaţi oameni cu munci de răspundere, nu s-au bucurat de recunoaştere din partea poporului"* [1]. Aceasta este cu totul firesc. Interesele statului socialist fiind apropiate fiecărui cetăţean în parte, oamenii puşi să apere aceste interese vor constitui partea cea mai înaintată şi mai clar văzătoare a poporului ; ei vor reprezenta spiritul de iniţiativă constructivă, exemplul de virtute socialistă în înţelesul ei cel mai larg.

„Comedia sovietică — scrie esteticianul Borev — *trebuie să se dezvolte în aşa fel încît fiind o puternică armă satirică, arzînd ceea ce este bolnav şi nesănătos, să nu rănească ţesătura vie a organismului social... Scriitorul satiric este un chirurg al organismului social operînd fără narcoză. Dar uneori boala pricinuită de chirurg pacientului este o boală salutară, ea este o dovadă a forţelor puternice ale organismului ce se opune dinlăuntru acelor fenomene morbide împotriva cărora şi-a îndreptat rîsul"* [2].

Faţă de comicul realist critic, care nu putea opune vechiului forţa unei morale sănătoase, pentru că această morală nu ajunsese încă să constituie o realitate dominantă, comicul realist-socialist are superioritatea de a putea mişca personajul satirizat într-o lume în care virtutea a devenit o realitate socială de masă. În raport cu comicul

[1] *Contemporanul*, 41 (627) din 17 octombrie 1958.
[2] *Okteabr*, nr 6/1958, p. 157.

realist critic care este esențialmente destructiv întrucît era îndreptat împotriva unei orînduiri sociale asupritoare, forța comicului realist-socialist este esențialmente afirmativă, tinzînd la apărarea celor mai înalte idealuri umane cărora numai socialismul este în stare să le confere existență reală. Acesta este și sensul celor cîteva, din păcate prea puține, comedii apărute în literatura noastră nouă. Astfel personajul Spiridon Biserică a lui Baranga din piesa *Mielul turbat* afirmă cu putere spiritul de inițiativă al maselor în lupta pentru construirea socialismului, împotriva rutinei, egoismului și spiritului de ploconeală în fața fetișurilor.

Literatura noastră așteaptă operele în care scriitorii satirici să mai înmormînteze *„încă o dată în chip comic"* o structură socială și o mentalitate învechită afirmînd totodată superioritatea moralei noi, socialiste.

DISCUȚII

DESPRE DEFINIREA FENOMENULUI REFLECTĂRII

de

ION IRIMIE (Cluj)

Urmărind literatura filozofică din ultimul timp observăm că într-o serie de lucrări și articole fenomenul reflectării este tot mai mult supus unor minuțioase analize. Faptul este explicabil. Elucidarea cît mai completă a problemelor legate de acest fenomen va duce, fără îndoială, înainte cercetarea unei probleme centrale a filozofiei marxiste și va arunca, în același timp, o oarecare lumină asupra unor probleme actuale ale științei contemporane. Ne gîndim la problema rolului aparatului în cunoaștere, la problema naturii reflectorii a mașinilor cibernetice etc.

Analizînd fenomenul reflectării, filozofii fac în primul rînd efortul de a-i designa specificul, de a-i surprinde esența. Acest fapt se concretizează în numeroasele încercări de definire a categoriei de reflectare și de dezvăluire a multiplelor sale corelații cu alte categorii.

Pornind de la cunoscutele indicații ale lui Lenin, este unanim împărtășită ideea că reflectarea este o proprietate generală a materiei. Lenin arăta că „...logică e, însă, presupunerea că întreaga materie posedă facultatea de a reflecta lucrurile, facultate înrudită, în fond, cu aceea a senzației" [1].

Această idee, extrem de profundă, ne impune însă analiza unui număr de probleme: esența reflectării, specificul ei, delimitarea reflectării de alte însușiri ale materiei.

Pe linia soluționării acestor probleme, s-au formulat puncte de vedere diferite. Pe marginea părerilor formulate, vom face unele observații și vom încerca expunerea unui punct de vedere propriu.

Unii autori, în frunte cu filozoful bulgar T. Pavlov, consideră reflectarea ca fiind proprietatea potrivit căreia orice corp material răspunde printr-o „stare intenă deosebită" [2] la influențele mediului înconjurător.

---

[1] V. I. Lenin, *Opere*, Vol. 14, E.S.P.L.P., p. 82.

[2] În valoroasa sa lucrare *Teoria otrajenia*, T. Pavlov consideră că „Orice reflectare (și conștientă și inconștientă) este o *stare internă deosebită* a celui care reflectă" (T. Pavlov, *Teoria otrajenia*, Moscova, 1949, p. 24). În același fel concepe reflectarea și H. B. Medvedev. „În sensul larg al cuvîntului, reflectarea este proprietatea tuturor corpurilor materiale de a răspunde la acțiunile din afară printr-o stare deosebită, care este necesară în reacțiunea de răspuns a corpului dat".

Potrivit acestui fel de înțelegere a lucrurilor, esența reflectării, specificul ei ar consta din formarea în obiectul care reflectă, a unei „stări interne deosebite", care se manifestă apoi în reacția corpului respectiv la influențele mediului său înconjurător.

Acest punct de vedere poate fi considerat ca just numai în parte, doar în unele cazuri și numai unor anumite forme de reflectare le este propriu faptul formării în corpul care reflectă, sub influența energiilor externe, a unei „stări interne" deosebite. Numai în cazul formelor psihice de reflectare, mediul exterior determină într-adevăr o asemenea „stare" ce devine moment, verigă a interacțiunii dintre corpul respectiv și condițiile lui de loc și timp. Această „stare internă" copiind mediul extern al organismului, se exteriorizează apoi în activitatea de răspuns la cele înconjurătoare. Ea devine un semnal, un coordonator al reacțiunii organismului la influențele mediului exterior potrivit intereselor de viață ale acestuia.

Sînt greu de presupus situații analoage în natura nevie. Corpurile nevii, anorganice și organice, sub influența celor înconjurătoare nu-și formează nici un fel de „stare internă deosebită". Fără îndoială că fenomenul dilatării mercurului în tubul unui termometru înseamnă reflectarea condițiilor de temperatură din mediul exterior, dar nu cred că poate fi vorba de formarea în mercur a unei „stări interne", care apoi să se exprime, să se exteriorizeze în faptul dilatării însuși, care să se situeze între influența din afară și reacțiunea mercurului. Este greu, dacă nu de-a dreptul imposibil, să acceptăm ideea că electronul, atomul sau molecula unei substanțe chimice reflectă condițiile înconjurătoare sub forma „unei stări interne deosebite", care să fie altceva decît însăși schimbarea ce o sufere unitatea respectivă sub acțiunea factorilor din afară.

Ca atare putem observa că dacă înțelegem prin reflectare o „stare internă deosebită", nu putem extinde acest fenomen asupra domeniului naturii nevii fără a forța lucrurile, fără a strecura un element de mistificare.

În lumina acestor considerații putem conchide că punctul de vedere expus mai sus acordă conceptului de reflectare un înțeles prea îngust. Dacă se leagă reflectarea de formarea în reflectant a unei „stări interne deosebite" și dacă acest fapt nu poate fi propriu formelor de organizare a materiei ce sînt sub nivelul neuronului, rezultă că reflectarea nu mai poate fi privită ca însușire generală a materiei.

Amintim aci că Asen Kiselincev face și el observații critice asemănătoare pe marginea felului în care Todor Pavlov concepe

---

(M. B. Medvedev, *Marksistsko-leninskaia, teoria otrajenia i ucenie I. P. Pavlova o vîsșei nervnoi deiatelnosti*, Gospolitizdat, 1954). H. M. Fataliev scrie de asemenea: „Reflectarea, în sensul larg al cuvîntului, este proprietatea obiectelor de a răspunde la influențele externe printr-o stare internă deosebită". (N. M. Fataliev, *Cu privire la problema formelor de mișcare a materiei*, în *Analele romîno-sovietice*, Seria filozofie, 2/957, p. 49).

fenomenul reflectării. Subliniindu-se aportul deosebit al lucrării *Teoria otrajenia* în elucidarea problemelor legate de fenomenul reflectării, de pe pozițiile materialismului dialectic, A. Kiselincev arată că: „Todor Pavlov s-a situat pe o poziție dualistă atunci cînd a opus și a diferențiat în mod absolut reflectarea interioară de latura obiectivă a reflectării, adică de reacția de răspuns" [1].

Un alt grup de autori — E. A. Astratean, N. B. Ladîghina-Kots, Asen Kiselincev etc. — au dezvoltat un alt punct de vedere. Aceștia consideră că reflectarea este proprietatea oricărui corp material de a reacționa, de-a răspunde într-un anume fel la influențele mediului înconjurător [2].

Observăm că de data aceasta se pune accentul pe reacțiune, pe răspuns. Fără îndoială că acest lucru este bun. Reflectarea în orice formă a ei cuprinde acest moment, această latură a legăturii dintre lucruri, a interacțiunii dintre reflectant și reflectat. Dar, definirea reflectării în funcție de „reacțiune", de „răspuns" este de asemenea prea îngustă și insuficient de precisă. Această definiție nu sugerează nimic cu privire la prezența factorului subiectiv, iar în cazul omului a factorului conștient.

Dacă înțelegem prin reflectare numai „reacția", numai „răspunsul" corpului viu sau neviu la condițiile mediului, atunci psihicul animal și uman intră doar cu o latură a lui în sfera și conținutul acestei categorii. Nu este greu de observat că această idee dezvoltată cu consecvență duce la behaviorism, orientare ce privește psihicul exclusiv din punct de vedere al comportamentului, al reacțiunii și care lasă în umbră factorul subiectiv, iar în cazul omului ignorează faptul conștiinței.

Din aceste date rezultă că pentru a putea cuprinde în sfera reflectării, în toată complexitatea lor și formele superioare ale acestui fenomen, categoria de reflectare trebuie definită, prin alți termeni, care să cuprindă momentul „reacțiunii" reflectantului la cele reflectate, dar să nu lase în umbră nici alte laturi principale ale fenomenului reflectării.

Înainte de-a încerca formularea unei definiții, care să răspundă cerințelor exprimate mai sus, supunem unor succinte observații și un alt punct de vedere.

---

[1] Asen Kiselincev, *Teoria marxist-leninistă a reflectării și învățătura lui I. P. Pavlov, despre activitatea nervoasă superioară*. Ed. științifică, 1958, p. 38.

[2] „Întreaga materie posedă însușirea reflectării, adică însușirea *de-a reacționa la influențele exterioare*" (subl. noastră — *I.I.*). (E. A. Astratean, *Teoria marxist-leninistă a reflectării și pavlovismul*, în *Analele romîno-sovietice*, Seria filozofie, nr. 2/1956, p. 36).

„Reflectarea se manifestă prin capacitatea fiecărui corp material *de-a răspunde la acțiunile exterioare potrivit caracterului acestei acțiuni și naturii corpului*" (subl. noastră. — I.I). (N. H. Ladîcghina-Kots, *Formele de reflectare în evoluția organismelor. Voprosî filosofii*, nr. 4/1956, p. 116).

„Orice formă de reflectare *constituie o anumită formă de reacțiune a unui fenomen material față de un alt fenomen material*", (A. Kiselincev, *Teoria marxist-leninistă a reflectării și învățătura lui I. P. Pavlov, despre activitatea nervoasă superioară*, Ed. șt., București, 1958, p. 37).

În studiul *Asupra conceptului de reflectare*, tov. I. Hurduc expune un alt punct de vedere. Definirea reflectării se face aci prin efortul de-a defini conceptul ce designează acest fenomen.

„Noțiunea de reflectare — scrie autoarea — ....coincide cu cea de esență a cunoașterii, de mecanism explicativ al ei, de fenomen natural fără de care cunoașterea n-ar fi posibilă" [1].

Pe marginea acestei definiții se pot face mai multe observații.

Întîi, reflectarea nu este „esență" a cunoașterii. Dacă lucrurile ar sta așa, s-ar restrînge foarte mult sfera termenului de reflectare, s-ar delimita mult acțiunea acestui fenomen și n-am mai putea considera reflectarea ca fiind o proprietate generală a materiei. Sau : dacă ar fi așa, luînd în considerare ideea leninistă potrivit căreia reflectarea este însușire a întregii materii ar trebui să considerăm că și electronul, că și piatra, că toate corpurile efectuează o activitate de cunoaștere.

În al doilea rînd, reflectarea nu este nici „mecanismul explicativ al cunoașterii". Discutînd diferite procese ale cunoașterii (senzația, percepția, gîndirea etc.) apelăm la termenul de reflectare nu pentru a explica „mecanismul" acestora sau „esența" lor, ci pentru a designa genul proxim în care se înscriu procesele respective. Definind gîndirea, spre pildă, spunem că aceasta este reflectarea mijlocită și generalizată a realității în mintea noastră. Aci termenul de „reflectare" nu surprinde specificul sau „esența" gîndirii, nici mecanismul ei, ci desemnează doar genul proxim al termenului de definit.

Contrar ideilor tovarășei Hurduc, trebuie să observăm că între reflectare și cunoaștere nu există raportul de la fenomen la esență, nici de la posibil la real, ci raportul de la întreg la parte. Reflectarea este întregul, cunoașterea este o parte a acesteia, partea ultimă, cea mai nouă, cea mai complexă.

Mai notăm că tovarășa I. Hurduc dă și alte definiții conceptului de reflectare, însă definiția analizată este considerată ca fiind cea mai „densă", ca fiind „accepția declarat materialistă a termenului". În ciuda acestei aprecieri, trebuie să observăm că înțelesul pe care definiția tovarășei Hurduc îl acordă conceptului de reflectare nu poate acoperi fenomenul pe care-l designează și cu atît mai mult nu poate surprinde esența acestuia.

Observațiile făcute mai sus ne conduc spre a conchide că reflectarea trebuie definită printr-o formulă care să fie atît de largă încît să cuprindă cu ușurință în cadrul ei toate formele reflectării de la cele proprii electronului sau altor particole elementare pînă la gîndirea umană. În același timp această formulă să fie atît de îngustă încît să nu ducă la dizolvarea fenomenului reflectării, să nu permită înghițirea categoriei de reflectare de alte categorii, cum ar fi, de pildă, categoria de „mișcare", „interacțiune", „contradicții" etc.

---

[1] Hurduc, *Asupra conceptului de reflectare*, în *Cercetări filozofice*, nr. 4/1957, p. 7.

Potrivit modului nostru de înțelegere a lucrurilor, termenul de *echilibrare*, termen împrumutat din arsenalul pavlovismului, se pare a fi în măsură să designeze mai bine specificul fenomenului reflectării.

Înțelegem prin reflectare proprietatea oricărui corp material de a se echilibra cu cele înconjurătoare.

Care sînt motivele pentru care susținem această definiție? În lumina definiției de mai sus reflectarea apare într-adevăr ca proprietate a întregii materii, proprietate înrudită în fond cu aceea de senzație, după cum spune Lenin. Orice corp material posedă însușirea de a se echilibra cu cele înconjurătoare, proprietatea de a înregistra influențele energiilor exterioare și de a-și modifica starea fizică, chimică, biologică etc., în funcție de ele. Fiind astfel înțeleasă, reflectarea poate fi extinsă, fără a forța lucrurile, și asupra naturii nevii. În felul acesta putem considera că și electronul desfășoară o activitate de reflectare și el își schimbă poziția sau natura internă în urma acțiunii sau mai bine-zis în urma interacțiunii lui cu alte particule elementare sau cu alți factori din afară. Schimbările respective sînt reflectarea schimbărilor din mediu, sînt modul propriu de a oglindi acțiunea factorilor externi.

De asemenea, definind reflectarea prin echilibrare, putem cuprinde cu ușurință în sfera acestei categorii toată gama formelor de reflectare, de la felul în care răspunde un flux de electroni la acțiunea unui cîmp magnetic pînă la gîndire, conștiință. În lumina acestei definiri putem înțelege mai bine evoluția fenomenului reflectării, trecerea de la forme grosolane și elementare de echilibrare la forme din ce în ce mai complexe, de la reflectarea ca interacțiune dintre obiecte la reflectarea ca interacțiune dintre obiect și ființa conștientă.

Mai mult, termenul de echilibrare sugerează ideea că reflectarea este un fenomen de contact, o formă a interacțiunii, ce antrenează atît natura aceluia care reflectă, cît și a aceluia care se reflectă. În felul acesta reflectarea apare ca fiind dependentă pe de o parte de substratul material care efectuează reflectarea, care se echilibrează, care sezisează și răspunde la influențele exterioare, iar pe de altă parte și de condițiile înconjurătoare care se reflectă, și se proiectează în schimbările suferite de reflectant. Subliniem însă că întotdeauna, pe întreaga scară a formelor reflectării, ceea ce se reflectă există în afară și independent de reflectant și reflectare. E de prisos să mai subliniez importanța acestor idei pentru înțelegerea justă a formelor superioare de reflectare ca senzație, gîndire etc.

Am mai putea nota în sprijinul ideii potrivit căreia reflectarea este echilibrare și faptul că în lumina acestei idei reflectarea apare doar ca o formă a interacțiunii și mișcării generale și anume, forma care privește felul în care orice corp material, potrivit propriei sale naturi, își păstrează sau își schimbă individualitatea sub influența forțelor ce acționează asupra lui din afară.

În concluzie, credem că apelînd la termenul de echilibrare pentru a determina categoria de reflectare asigurăm acestui termen un conținut și o sferă care acoperă mai bine grupul de fenomene pe care le desemnează.

Lenin despre mişcarea muncitorească şi comunistă internaţională

Trebuie remarcată drept o însemnată realizare editorială din ultimii ani apariţia în traducere românească a unor bogate culegeri tematice din opera lui Lenin, cuprinzînd domenii de o excepţională varietate : de la problemele construcţiei de stat, de partid, ale luptei împotriva revizionismului, pînă la cele privind arta, religia, războiul sau ştiinţa militară. Dacă reunirea după criterii cronologice a operelor lui Lenin face posibilă urmărirea în succesiune istorică a activităţii creatoare de ansamblu a lui Vladimir Ilici Lenin, culegeri tematice de felul celor amintite au în schimb darul de a reliefa puternic diversitatea de aspecte care dau amploare operii leniniste, multitudinea de preocupări pe care le îmbrăţişează geniul marelui conducător al proletariatului internaţional.

Din rîndul acestor culegeri, am desprins una din cele mai recent apărute, tratînd problemele mişcării muncitoreşti şi comuniste internaţionale. Locul extrem de însemnat dobîndit de aceste probleme în cuprinsul preocupărilor leniniste îşi are, fără îndoială, explicaţia sa istorică, profund ştiinţifică. Se ştie că un întreg ansamblu de condiţii istorice au determinat încă la începutul secolului mutarea în Rusia a centrului mişcării revoluţionare internaţionale, conferind Partidului Comunist al Uniunii Sovietice, în virtutea unui proces istoric necesar, un loc central, un rol de frunte, conducător. Apărut ca o generalizare a experienţei proletariatului internaţional în perioada de după moartea lui Marx şi Engels, leninismul şi-a dezvăluit de la început caracterul său internaţional, ca dezvoltare a marxismului în noua epocă istorică şi ca instrument călăuzitor al mişcării revoluţionare din toate ţările. Tocmai această răspundere istorică revenită marelui Lenin şi partidului pe care el l-a întemeiat şi călăuzit, este în măsură să explice preocuparea permanent prezentă de-a lungul întregii opere leniniste, pentru destinele mişcării revoluţionare mondiale, pentru problemele dezvoltării şi întăririi ei continuie. În materialele programatice incluse în culegere ca şi în articole, în reflexiile prilejuite de diversele congrese muncitoreşti ca şi în notaţiile sumare pe marginea vreunei acţiuni greviste, în toate aceste cazuri, experienţa istorică a vieţii de partid, a luptei de clasă a proletariatului din ţări atît de diferite cum sînt Germania, Anglia, Franţa, S.U.A., Italia, Belgia, Elveţia etc. este supusă de către Lenin unei prelucrări creatoare, analiza ducînd întotdeauna la desprinderea elementelor esenţiale şi comune, cu caracter de indicaţie valabilă pentru mişcarea revoluţionară în ansamblul ei.

★

Dezbaterea în lucrările leniniste a problemelor mişcării muncitoreşti inter-

naționale are ca bază și punct de plecare, afirmarea și promovarea consecventă a principiului internaționalismului proletar.

Încă în proiectul de program elaborat în 1895 pentru călăuzirea primilor pași ai mișcării muncitorești din Rusia, Lenin orienta cu fermitate dezvoltarea acestei mișcări în spiritul internaționalismului, al conștiinței unității de poziții, interese și acțiune a proletariatului rus cu proletariatul din toate țările lumii. „Prin caracterul și țelul ei — înscria Lenin în acest proiect — mișcarea clasei muncitoare din Rusia este o parte a mișcării internaționale... a clasei muncitoare din toate țările" [1]. Afirmării acestui principiu i se adaugă în document explicarea *bazei politice și social-economice* ce impune unirea pe scară mondială a forțelor și acțiunilor muncitorești. În acest sens, Lenin consemnează ideea că „această unire... este determinată de necesitatea, de faptul că clasa capitaliștilor... nu-și mărginește dominația la o singură țară", consecința fiind aceea că „interesele și țelurile muncitorilor din întreaga lume sînt perfect identice (solidare)" (p. 14). Solidaritatea internațională a mișcării revoluționare își află așadar adînci izvoare de ordin obiectiv, în elemente cum sînt condiția economică proprie proletariatului din toate țările, interesele identice pe care le generează această condiție comună, unitatea de organizare și acțiune pe care o revendică lupta împotriva dominației internaționale a capitalului.

Menite să dea o interpretare științifică problemelor puse în fața mișcării muncitorești internaționale în condițiile noii epoci istorice, în care înfăptuirea revoluției socialiste și instaurarea dictaturii proletariatului începeau să se ridice ca o sarcină nemijlocită a luptei proletariatului, lucrările lui Lenin reunite în culegere permit să urmărim felul în care datele acestei noi experiențe de luptă au *îmbogățit în practică*, baza istorică — *din perioada activității lui Marx și* Engels — de manifestare a internaționalismului proletar. În epoca răsturnării capitalismului și trecerii la socialism solidaritatea și colaborarea strînsă a mișcărilor muncitorești revoluționare din toate țările se impune obiectiv, nu numai în virtutea unității de poziție social-economică și a faptului că pretutindeni dușmanul e același, dar și în baza existenței *acelorași legi generale*, acționînd în *toate țările* în procesul trecerii de la capitalism la socialism.

Sintetizînd pe baza marxism-leninismului măreața experiență revoluționară a mișcării comuniste și muncitorești internaționale, *Declarația Consfătuirii reprezentanților partidelor comuniste și muncitorești din țările socialiste* a formulat principalele legi obiective ale revoluției socialiste. Lucrările leniniste dezvăluie îndeosebi în lumina experienței Marii Revoluții Socialiste din Octombrie — o caracteristică de bază a acestor legi și trăsături, faptul că ele constituie o necesitate obiectivă, impunînd cimentarea trainică, sub semnul internaționalismului proletar, a mișcării revoluționare internaționale. Experiența de ansamblu a mișcării muncitorești internaționale evidențiază ca o tendință a dezvoltării „creșterea numărului problemelor care reclamă o rezolvare principială identică în țări diferite" (p. 55). Lenin subliniază în repetate rînduri că Revoluția din Octombrie „conținea ceva" și anume ceva esențial, care aparținea nu numai Rusiei ci tuturor țărilor capitaliste (p. 213). „Bolșevismul — arată Lenin — a devenit teoria și tactica mondială a proletariatului internațional" (p. 176).

---

[1] V. I. Lenin, *Despre mișcarea muncitorească și comunistă internațională*, Editura politică 1958, p. 2. (În continuare trimiterile la acest volum vor fi date în cuprinsul paginii).

În legătură cu aceste trăsături legice generalizate în principii universal valabile, să ne referim de pildă la dictatura proletariatului. Vizînd în mod constant legitatea generală, sintetizarea experienţei revoluţionare din diferite ţări în concluzii esenţiale, analiza leninistă trece cu rigurozitate de la domeniul mijloacelor şi formelor luptei pentru putere — a cărei varietate o leagă de condiţii concrete de loc şi etapă — la *esenţa* problemei — cerinţa obiectivă a subordonării întregii varietăţi de mijloace şi forme necesităţii universal-valabile şi obligatorii pentru toate ţările, a instaurării dictaturii proletariatului. Lenin demonstrează că dictatura proletariatului s-a dovedit istoriceşte a fi „nu numai absolut legitimă ca mijloc de răsturnare a exploatatorilor şi de reprimare a împotrivirii lor, dar şi absolut necesară..." (p. 206). Numai *dictatura proletariatului* poate asigura construirea socialismului. „Pentru ca proletariatul să poată duce *după el* ţărănimea şi toate păturile micburgheze, este necesară dictatura proletariatului, puterea unei singure clase, forţa organizării şi disciplinei ei, puterea ei centralizată" (p. 239). Rezolvarea în acest mod a problemei puterii este privită în strînsă legătură cu asigurarea rolului conducător al partidului marxist-leninist, al unui partid care „trebuie să fie construit pe baza principiului *centralismului* democratic" (p. 289), ca un „foarte bun *partid comunist*, cu adevărat proletar, cu adevărat de masă, adică un partid care să fie *efectiv* forţa conducătoare..." (p. 304).

Într-un mod asemănător, călăuzit întotdeauna în analizarea celor mai variate probleme ale luptei pentru socialism după ideea : „să ne oprim... asupra trăsăturilor *fundamentale*" (p. 39), Lenin degajează de fiecare dată din practica mişcării muncitoreşti din diferite ţări ansamblul principiilor marxist-leniniste ce se impun ca cerinţe *universal-valabile*, înfăţişînd esenţa lor generală ca pe o bază de nezdruncinat a comunităţii ideologice a mişcării muncitoreşti internaţionale. Prin manifestarea acelorași legi şi trăsături în procesele revoluţionare din cele mai diferite ţări, internaţionalismul proletar îşi dezvăluie determinarea sa riguros necesară atît în condiţiile luptei împotriva exploatării capitaliste, cît şi în condiţiile construirii şi dezvoltării orînduirii noi, socialiste.

★

Expresie obiectiv determinată a cerinţei internaţionalismului, solidaritatea şi coeziunea mişcării muncitoreşti mondiale nu se pot prin urmare constitui pe oricare bază, ci se întemeiază pe o bază ideologică inalienabilă, *pe baza marxism-leninismului*. Elementul fundamental al cerinţei internaţionalismului este aşadar însuşirea şi promovarea neabătută a principiilor marxist-leniniste. Tocmai de aceea, *lupta intransigentă împotriva oportunismului şi revizionismului*, lupta internaţională împotriva oricăror încercări de revizuire şi a oricăror atacuri la adresa marxism-leninismului — constituie o parte integrantă a traducerii în viaţă a internaţionalismului proletar, de excepţională însemnătate pentru unirea cu succes a proletariatului internaţional. Culegerea de care ne ocupăm are, pe această linie, darul de a *reliefa* meritul istoric al lui Lenin constînd în demascarea acelor manifestări oportuniste şi revizioniste care, prin accentuarea continuă, aveau să ducă la falimentul lamentabil al Internaţionalei a II-a. Mobilizînd toate forţele revoluţionare în lupta împotriva oportunismului, Lenin a asigurat organizarea mişcării muncitoreşti pe bazele noi, intransigent-revoluţionare, ale Internaţionalei a III-a Comuniste.

Referirile leniniste detectează şi ţintuiesc oportunismul internaţional ca diversiune duşmană, în cele mai variate feţe ale sale : de la oportunismul care se

manifestă de pildă în „trivializarea parlamentară şi minimalizarea filistină a sarcinilor şi amploarei mişcării muncitoreşti" (p. 49) la „iluziile cooperatiste" despre cooperaţie ca „mijloc de rezolvare a problemelor sociale" (p. 100), în conţinutul reformist din „urletele şi ţipetele despre dictatură în general" (p. 200—201) ca şi în atitudini oportuniste privind viaţa sindicală, problema naţional-colonială ş.a. Sintetizînd toate manifestările concrete ale luptei marxismului revoluţionar împotriva oportunismului, Lenin desprinde şi înregistrează ca trăsătură generală „opoziţia dintre aripa oportunistă şi cea revoluţionară a social democraţiei", „spiritul luptei de clasă proletare", în conflict cu „spiritul funcţionăresc reformist", ceea ce impune o „înţelegere clară a adversităţii şi ireconciliabilităţii dintre punctul de vedere proletar şi cel mic-burghez" (p. 60, 93, 102).

Prelucrînd creator experienţa de luptă a lui Marx şi Engels, a căror constantă preocupare era tocmai „punerea în gardă împotriva „aripei drepte" a partidului muncitoresc şi un război necruţător... împotriva oportunismului" (p. 40), Lenin evidenţiază din această experienţă ca pe „un model de dialectică materialistă, priceperea de a scoate pe primul plan şi de a sublinia diferitele puncte, diferitele aspecte ale problemei...", felul în care „creatorii Manifestului Comunist defineau sarcinile proletariatului luptător în diferite etape ale mişcării muncitoreşti..." (p. 37—38). Destinată încă la timpul ei să accentueze primejdia deosebită a oportunismului şi să avertizeze împotriva ei, remarca leninistă îşi găseşte inalterabilă însemnătatea în zilele noastre, luminînd baza teoretică ştiinţifică a caracterizării făcute revizionismului contemporan ca *principala* primejdie în mişcarea muncitorească internaţională în etapa actuală.

Este extrem de important a reţine, în legătură cu demascarea încercărilor actuale de falsificare a marxismului, fizionomia ideologică a oportunismului descrisă de Lenin. Ceea ce izbeşte din primul moment este identitatea absolută dintre această fizionomie — în înfăţişarea sa generală ca şi în amănunte — şi bagajul ideologic al actualilor apărători ai oportunismului, care pretind a se inspira din cele mai „noi" şi „moderne" teorii şi date practice. Caracterizarea făcută de Lenin oportunismului, încă în 1914, rămîne şi astăzi pe deplin valabilă: „Preconizarea colaborării între clase, renunţarea la ideea revoluţiei socialiste şi la metodele revoluţionare de luptă, adaptarea la naţionalismul burghez... transformarea legalităţii burgheze în fetiş, renunţarea la punctul de vedere de clasă şi la lupta de clasă... — iată care sînt, fără îndoială, bazele ideologice ale oportunismului" (p. 158). Menţinerea şi rumegarea de către actualii revizionişti a aceloraşi teze vechi, de mult demascate, este izbitoare pînă şi în termenii folosiţi, identici şi ei pînă la detaliu cu alţii datînd de mai multe zeci de ani. Din articolul din 1908 al unui reformist englez, Lenin citează „dezamăgirea" acestuia că în mişcarea muncitorească „nu s-a observat o subliniere a laturii ideale şi etice a socialismului", predominînd „dogma rece şi lipsită de inspiraţie" a războiului de clasă (p. 86). Dintre dezideratele unui grup de reformişti olandezi din 1909, Lenin aminteşte pe cel potrivit căruia membrii de partid să fie obligaţi să recunoască doar concepţiile politico-economice „dar nu şi concepţiile filozofice ale lui Marx" (p. 97). Iar pe marginea programului electoral al unor reformişti americani — datînd din 1912 —, Lenin notează caustic cu privire la demagogia lor: „Noi vom salva capitalismul prin reforme... Vom introduce controlul de

stat... Jurăm că vom înfăptui *toate* reformele... o *singură «reformă»* nu o vrem: „exproprierea capitaliştilor" (p. 127). „Ultimele" teorii ale apărătorilor contemporani ai oportunismului, nu fac decît să reia întocmai aceste de mult învechite atacuri la adresa marxismului, în toată inconsistenţa şi trivialitatea lor.

Analizînd esenţa oportunismului şi revizionismului în mişcarea muncitorească internaţională, lucrările culegerii leniniste reliefează funcţia burgheză de clasă a oportunismului şi revizionismului. Dacă pe plan ideologic revizionismul reprezintă încercarea duşmanilor marxismului de a se deghiza în marxişti, încercarea liberalismului burghez putrezit de a reînvia în hainele oportunismului „socialist", — pe plan practic — politic, promotorii lui îndeplinesc funcţia extrem de periculoasă de a promova *„dinăuntrul* mişcării muncitoreşti, *dinăuntrul* partidelor socialiste, influenţa burgheziei asupra proletariatului" (p. 299). Concluzia practic organizatorică desprinsă de Lenin care se impune este că —„... *fără să ne debarasăm de acest curent, fără a ne scinda de el... unirea strînsă a proletariatului revoluţionar este imposibilă*" (idem). Caracterul ştiinţific al acestei concluzii istorice, justeţea principiilor leniniste au fost confirmate întru totul de practica luptei de clasă: descompunerea ideologică şi organizatorică a Internaţionalei a II-a, naşterea puternicii mişcări comuniste internaţionale, dezvoltarea nestăvilită a acesteia în delimitare netă şi luptă ascuţită împotriva oportunismului sub steagul marxismului revoluţionar.

Culegerea de lucrări privind mişcarea comunistă şi muncitorească internaţională oferă astfel modelul luptei intransigente desfăşurate de Lenin împotriva oportunismului şi revizionismului. Operele lui Lenin constituie un îndemn la continuarea neabătută a acestei lupte, la dezvoltarea vigilenţei şi combativităţii în apărarea purităţii marxism-leninismului, împotriva oricăror manifestări ale ideologiei burgheze şi revizioniste.

★

Urmărit în toate direcţiile sale, bogatul conţinut de idei al culegerii leniniste îşi impune într-un mod de necontestat spiritul său profund actual, de răspuns dat unor cerinţe arzătoare ale dezvoltării contemporane. Este suficient să menţionăm problemele internaţionalismului proletar şi lupta împotriva oportunismului. Se ştie, că o ţintă principală a atacurilor revizioniştilor continuă să fie principiul internaţionalismului proletar şi îndeosebi formele concret istorice noi ale manifestării sale în epoca noastră: necesitatea vitală de a întări colaborarea, într-ajutorarea frăţească şi unitatea strînsă a ţărilor lagărului socialist — cea mai importantă cucerire a mişcării revoluţionare internaţionale — sublinierea rolului de frunte al P.C.U.S. şi al Uniunii Sovietice în mişcarea comunistă internaţională şi în cadrul sistemului socialist. Revizioniştii încearcă să submineze cu orice preţ unitatea ţărilor socialiste, să zdruncine unitatea de monolit a partidelor comuniste şi muncitoreşti. Lucrările culegerii recent apărute, şi întreaga operă a lui Lenin călăuzeşte în aceste condiţii partidul nostru şi toate partidele comuniste şi muncitoreşti în lupta lor neobosită pe linia întăririi coeziunii şi colaborării frăţeşti a ţărilor socialiste, în frunte cu Uniunea Sovietică, şi a mişcării comuniste internaţionale sub semnul marxism-leninismului şi internaţionalismului proletar. Confirmate în întregime de experienţa istorică, indicaţiile leniniste vin să amintească mereu că această unitate şi colaborare reprezintă bunul de nepreţuit şi arma puternică a clasei muncitoare de pretutindeni în lupta sa revoluţionară.

I. Ştefănescu

Un tratat marxist de istorie a filozofiei universale

(Pe marginea primului volum de „Istoria filozofiei" [1])

Apariţia în traducere romînească a primului volum al *Istoriei filozofiei* — din seria de 5 volume, dintre care două au şi văzut lumina tiparului în limba rusă — constituie un eveniment de seamă în viaţa ştiinţifică din ţara noastră, o apariţie mult aşteptată de cercurile largi de cercetători şi cititori. Această operă de mare însemnătate este rodul colaborării strînse între filozofii sovietici din toate republicile unionale şi principalele centre universitare, o amplă lucrare marxistă, ştiinţifică, menită să servească de îndreptar marxist-leninist în tratarea problemelor istoriei filozofiei. Alături de cercetătorii sovietici, la pregătirea volumului şi-au adus contribuţia filozofii marxişti de peste hotare, printre care şi un colectiv al Institutului de filozofie al Academiei R.P.R., în frunte cu acad. prof. C. I. Gulian şi prof. univ. Ion Banu, care a redactat paragrafele cu privire la dezvoltarea gîndirii filozofice şi social-politice din ţara noastră. Prin valoarea sa ştiinţifică şi indicaţiile metodologice preţioase, prin cuprinderea largă a realizărilor gîndirii filozofice şi social-politice universale, prin sintetizarea eforturilor de cercetare filozofică din mai multe ţări, *Istoria filozofiei* depăşeşte, ca semnificaţie, graniţele Uniunii Sovietice; editarea *Istoriei filozofiei* constituie un sprijin preţios pentru filozofii marxişti din alte ţări în lupta lor împotriva ideologiei burgheze, a revizionismului filozofic, în lupta pentru dezvoltarea creatoare a marxism-leninismului.

★

Istoria ştiinţifică, marxist-leninistă a filozofiei extinde metoda dialectică de cercetare asupra unui vast domeniu al istoriei culturii omeneşti, şi anume domeniul procesului de dezvoltare a gîndirii filozofice şi social-politice. Numeroasele tratate burgheze de istoria filozofiei, studiile şi monografiile publicate în revistele burgheze de specialitate denaturează gîndirea filozofică, interpretînd-o în spiritul de clasă burghez, fără a se da în lături de la încălcarea celor mai elementare reguli metodologice. Negînd rolul condiţiilor vieţii materiale a societăţii în formarea ideilor filozofice, negînd în special condiţionarea de clasă a acestora, istoricii burghezi ai filozofiei caută mobilul dezvoltării filozofice pe planul ideilor „pure" şi al valorilor subiective, nefiind în stare să dea o explicaţie şi o apreciere ştiinţifică a tendinţelor contradictorii şi a conţinutului doctrinelor filozofice. Concepţiile burgheze asupra istoriei filozofiei definesc de obicei gîndirea filozofică izolînd-o, rupînd-o de practica social-istorică a oamenilor, de istoria omenirii, care este în primul rînd istoria luptelor de clasă. Nu este surprinzător, de aceea, că istoricii burghezi ai filozofiei neagă îndeobşte *dezvoltarea legică* a filozofiei, concep istoria filozofiei ca o succesiune arbitrară de sisteme. Obiectivismul burghez se împleteşte strîns cu subiectivismul; una din expresiile pregnante ale acestui mod de tratare o constituie, de pildă, minimalizarea şi denaturarea sistemelor materialiste, incapacitatea de a aprecia în mod obiectiv rolul materialismului în istoria filozofiei.

Urmînd indicaţiile clasicilor marxism-leninismului, *Istoria filozofiei*, — rod al muncii colective a filozofilor sovietici — tratează gîndirea filozofică în

---

[1] *Istoria filozofiei*, vol. I, în redacţia lui M. A. Dînnik, M. T. Iovciuk, B. M. Kedrov, M. B. Mitin, O. V. Trachtenberg. Ed. Acad. de ştiinţe a U.R.S.S., Moscova, 1957.

dependenţa ei de cadrul istorico-social, de condiţiile vieţii materiale a oamenilor. Ca formă a conştiinţei sociale, filozofia este ideologie de clasă, determinată de existenţa socială, de nivelul dezvoltării relaţiilor de producţie, de conţinutul concret al luptei de clasă în etapa dată. Colectivul de autori ai cărţii au evidenţiat pas cu pas, în cele 9 capitole, legătura strînsă a procesului istoric al luptei de clasă în societate şi lupta dintre concepţiile fundamental opuse — materialism şi idealism. Într-adevăr, conflictul dintre clasele exploatatoare şi cele exploatate, dintre clasele reacţionare şi cele progresiste, se manifestă atît în domeniul relaţiilor materiale, cît şi în domeniul ideologiei. Întreaga dezvoltare a culturii, a ştiinţei şi filozofiei a fost un teren al tendinţelor contrării, al ciocnirii intereselor opuse de clasă. Această teză marxist-leninistă, promovată în mod consecvent de autorii *Istoriei filozofiei*, respinge fără drept de apel aserţiunile idealiste, antiştiinţifice, care consideră filiaţia ideilor filozofice drept singurul raport demn de luat în discuţie de istoria filozofiei şi care astfel îşi închid drumul spre înţelegerea rădăcinilor adînci, spre înţelegerea condiţionării social-politice a acestor idei.

Istoria filozofiei restabileşte în drepturile sale istoria materialismului, învăluită în tăcere sau mistificată de tratările idealiste. Sub masca „exegeticii pure" filozofii burghezi idealişti neagă conţinutul de clasă al filozofiei, încercînd să falsifice moştenirea filozofică a trecutului.

Autorii *Istoriei filozofiei* au urmărit în mod consecvent aplicarea principiului partinităţii marxiste în tratarea gîndirii filozofice din perioadele analizate. Combătînd obiectivismul burghez, ei au stabilit determinările concrete de clasă în concepţiile filozofilor ; stabilind funcţia socială a gîndirii unui filozof, istoricii marxişti a filozofiei, autori ai volumului recenzat, au combătut şi demascat concepţiile idealiste, dovedind pas cu pas opoziţia ireconciliabilă dintre idealism şi concepţia materialistă despre lume şi viaţă. În centrul atenţiei autorilor a stat valorificarea şi promovarea consecventă a concepţiilor materialiste şi dialectice.

Analizînd în toată complexitatea lor teoriile filozofice idealiste ale trecutului, respingînd esenţa lor antiştiinţifică şi reacţionară, autorii *Istoriei filozofiei* au evidenţiat totodată şi elementele pozitive prezente într-o formă mistificată în cadrul unora din aceste teorii, au desprins, acolo unde este cazul, nucleul raţional al acestora.

Urmînd indicaţiile clasicilor marxism-leninismului, autorii *Istoriei filozofiei* au relevat unele contribuţii aduse de filozofii idealişti, în pofida idealismului lor, la îmbogăţirea cunoaşterii filozofice, (de pildă, în filozofia antică aportul lui Pitagora în descoperirea categoriei de legitate în natură, contribuţia lui Socrate la elaborarea teoriei noţiunii, meritele lui Platon în elaborarea dialecticii etc.).

Una din cerinţele tratării ştiinţifice a istoriei filozofiei obligă pe cercetătorul marxist să stabilească în mod riguros locul gînditorilor în istoria filozofiei prin prisma cîntăririi valorii ştiinţifice şi a lipsurilor lor, ceea ce contribuie la excluderea denaturărilor obiectiviste şi subiectiviste, la expunerea cu adevărat ştiinţifică a procesului dezvoltării istorice a filozofiei. În acest sens, *Istoria filozofiei* respectă cu strictețe principiul *istorismului*, apreciind valoarea unui filozof din trecut prin ceea ce acesta *a dat nou* şi pozitiv în raport cu înaintaşii sau contemporanii săi. Autorii lucrării recenzate au evitat orice fel de modernizări şi adaptări forţate, asigurînd lucrării un înalt nivel ştiinţific.

Încă din prefaţă, autorii definesc obiectul istoriei filozofiei ca ştiinţă, constînd în primul rînd în „istoria zămislirii, apariţiei şi dezvoltării orientă-

rilor filozofice de bază — materialismul şi idealismul, istoria luptei dintre acestea". Această definiţie a istoriei ştiinţifice a filozofiei nu este nouă în literatura marxistă ; ea a fost dată încă din 1947 de către A. A. Jdanov în concluziile formulate la discuţiile asupra cărţii lui G. F. Alexandrov, *Istoria filozofiei occidentale*. Meritul autorilor cărţii de faţă constă în adîncirea, completarea şi precizarea acestei definiţii, în care a fost inclusă şi „istoria zămislirii, apariţiei şi dezvoltării dialecticii şi metafizicii, a luptei dintre ele". Această luptă este indisolubil legată de lupta dintre materialism şi idealism.

Analizînd cadrul complex de condiţionări şi influenţe reciproce în care se dezvoltă gîndirea filozofică, autorii propun în lucrarea de faţă un plan de periodizare a istoriei filozofiei.

Fiind determinată de dezvoltarea relaţiilor de producţie existente în societate, filozofia (ca de altfel toate celelalte elemente ale suprastructurii) prezintă caracteristica relativei independenţe faţă de baza economică şi faţă de celelalte domenii suprastructurale. În periodizarea istoriei filozofiei, autorii au ţinut seama în acest sens de elemente ca : legătura dintre fenomenul de gîndire filozofică analizat şi nivelul dezvoltării anterioare a filozofiei, influenţa întregului mers al cunoaşterii ştiinţifice (dezvoltarea ştiinţelor naturii şi a celor sociale) [1] etc. În baza acestor premise metodologice, autorii propun următoarea schiţă de periodizare :

1. Filozofia epocii premarxiste ;

2. Filozofia marxism-leninismului — materialismul dialectic şi istoric. Această împărţire are marele merit de a sublinia cotitura revoluţionară ce se produce în istoria filozofiei o dată cu apariţia marxismului, şi de a releva deosebirea calitativă a filozofiei marxist-leniniste faţă de concepţiile filozofice anterioare.

În prima epocă (premarxistă) a dezvoltării filozofice, în *Istoria filozofiei* se disting mai multe perioade :

a) filozofia orînduirii sclavagiste ;

b) filozofia orînduirii feudale ;

c) filozofia perioadei de trecere de la orînduirea feudală la orînduirea capitalistă ;

d) filozofia orînduirii capitaliste (de la revoluţia burgheză din Franţa — sfîrşitul secolului al XVIII-lea — pînă, aproximativ, la anul revoluţionar 1848—1849 în Europa occidentală). În ultima perioadă se încadrează şi filozofia revoluţionarilor democraţi din Rusia (cu toate că din punct de vedere cronologic ea se dezvoltă şi în al treilea sfert al secolului al XIX-lea).

Cea de a doua epocă este subdivizată de asemenea într-o serie de perioade distincte ; ca o etapă deosebită se subliniază etapa leninistă, care corespunde perioadei capitalismului muribund, perioadei revoluţiilor proletare.

Punctele nodale ale periodizării istoriei filozofiei marxist-leniniste sînt evenimentele istorice de importanţă mondială ca : revoluţia din 1848—1849, Comuna din Paris în 1871, prima revoluţie rusă din 1905 şi în mod deosebit Marea Revoluţie Socialistă din Octombrie, în 1917. Autorii analizează influenţa principalelor momente de după 1917 asupra dezvoltării filozofice, asupra permanentei îmbogăţiri şi dezvoltări a tezelor marxist-leniniste.

---

[1] Demonstrarea de către autorii *Istoriei filozofiei* a legăturii strînse dintre dezvoltarea gîndirii filozofice şi procesul evoluţiei gîndirii ştiinţifice contribuie la combaterea afirmaţiilor revizioniste despre necesitatea „eliberării ştiinţei de sub influenţa ideologiei", teză promovată în zilele noastre de unii „teoreticieni" (vezi, de pildă, revista *Mîsl filozoficna*, nr. 1/1957, articolul *Marxismul şi sociologia contemporană* de E. Viatr şi Z. Bauman).

Propunerile de periodizare conţinute în *Istoria filozofiei* servesc ca îndreptar metodologic preţios şi pentru cercetătorii noştri în vederea periodizării istoriei filozofiei romîneşti, în special în determinarea locului ideologiei democrat-revoluţionare în istoria filozofiei din ţara noastră. Problema mult discutată a stabilirii locului filozofilor materialişti (nemarxişti) din perioada marxist-leninistă a filozofiei romîneşti găseşte de asemenea sugestii preţioase în indicaţiile *Istoriei filozofiei.*

★

Una din principalele denaturări ale Istoriei filozofiei, proprie cercetătorilor burghezi este negarea sau trecerea sub tăcere a realizărilor gîndirii filozofice a unor popoare.

Această tendinţă a cercetătorilor burghezi, cunoscută sub denumirea de „*europocentrism*" merge pe linia negării contribuţiei aduse de popoarele din Asia şi Africa precum şi a celor de origine slavă la dezvoltarea gîndirii filozofice şi ştiinţifice universale. Adeseori tendinţele „europocentrismului" capătă în interpretările unor exponenţi ai claselor exploatatoare semnificaţii şovine, făţiş rasiste.

În general, vorbindu-se despre filozofia antică, în tratatele şi cursurile universitare burgheze, prezentarea acestei perioade a istoriei filozofiei este restrînsă la cadrul istoric şi geografic al lumii antice greceşti.

Poziţia negativistă a istoricilor burghezi ai filozofiei faţă de filozofia orientală nu poate fi justificată prin necunoaşterea materialului, prin lipsă de informaţii. Deşi începută relativ tîrziu, cercetarea gîndirii vechi orientale a cunoscut în Europa, în ultimele două veacuri, o dezvoltare serioasă. Şi totuşi, filozofia veche orientală sub un pretext sau altul rămînea în afara tratatelor de sinteză de istoria filozofiei.

Expresie a ideologiei reacţionare a colonialiştilor, negarea caracterului filozofic al gîndirii orientalilor, era în acelaşi timp o încercare de a ascunde, ponegri şi repudia concepţiile materialiste avansate din această vastă regiune a lumii.

Astfel, P. Deussen (continuator al idealistului Schopenhauer) declara gîndirea indiană drept un model de sinteză între religie şi filozofie ; acelaşi autor referindu-se la materialismul şcolii Locayata îl învinuieşte de frivolitate şi cinism „dezgustător". Gîndirea indiană — scria un continuator al lui Hegel, A. Gough — „este filozofia tropicală a inerţiei". Americanul Fr. Thilli (în *History of Philosophy*, New York, 1914) declara filozofia indiană drept o culegere de „doctrine mitologice şi etice, care nu pot fi numite sisteme de gîndire", iar H. Zimmer (în *Philosophy of India*, New York, 1951) declara că filozofia indiană îşi avea drept singur obiect al gîndirii şi scop final al cunoaşterii.... viaţa de apoi.

Astfel de aprecieri asupra filozofiei indiene au avut o serioasă influenţă asupra unor filozofi burghezi din India. La Congresul indian de filozofie din 1956, prof. J. N. Chaab (India) considera că „În adevăratul sens al cuvîntului, filozofia şi teologia sînt unul şi acelaşi lucru...".

Împotriva acestor interpretări, şi a eforturilor filozofilor burghezi idealişti, mistici, rasişti, şovini, şi de alte nuanţe, eforturi îndreptate spre negarea sau minimalizarea aportului pozitiv al gîndirii orientului antic în patrimoniul filozofiei universale — s-au ridicat gînditori înaintaţi din aceste ţări, de pildă autori materialişti moderni indieni, precum şi filozofii marxişti. Încă cu 20 de ani în urmă filozofii chinezi Liu Cizen-iui, Hou Vai-lu, Go-Mo-jo şi alţii au început să reconsidere filozofia chineză de pe poziţii marxiste. Aceeaşi operă a început

în India şi Japonia unde partidele comuniste au educat numeroşi activişti ideologi marxişti.

Folosind bogata experienţă a filozofilor progresişti şi în primul rînd a celor marxişti din ţările orientului antic, *Istoria filozofiei* dă cititorului o imagine justă asupra conţinutului şi a proporţiilor aportului adus de gîndirea filozofică orientală. Care sînt din acest punct de vedere meritele de bază, după părerea noastră, ale lucrării sovietice de istoria filozofiei ?

Vom enumera doar cîteva dintre acestea :

— Pe baza unui bogat material şi a aplicării principiilor metodologice marxist-leniniste asupra acestuia, autorii *Istoriei filozofiei* au demonstrat că începuturile gîndirii filozofice şi social-politice trebuie căutate nu în Grecia veche ci anterior în orientul antic (Egipt, Babilon, China, India etc.). Această gîndire s-a împletit cu rezolvarea cu succes de către aceste popoare a unor însemnate probleme tehnico-ştiinţifice.

— Gîndirea filozofică şi social-politică a popoarelor orientale antice este cercetată şi expusă în *Istoria filozofiei* prin prisma condiţionării ei istorico-sociale şi structura de clasă a societăţilor antice. Prin această prismă se dovedeşte că şi în acest caz sînt valabile legile generale ale istoriei ştiinţifice ale filozofiei şi în primul rînd faptul că lupta dintre materialism şi idealism (ca reflectare a luptei dintre clasele sociale opuse) este principala trăsătură a dezvoltării filozofiei. Autorii burghezi, orientîndu-şi atenţia exclusiv asupra curentelor idealiste ignorau sau desconsiderau prezenţa impozantă a concepţiilor materialiste în filozofia orientală. Autorii *Istoriei filozofiei* evidenţiază rolul primordial al materialismului în cadrul istoriei filozofiei, lupta acestuia împotriva idealismului ca lege universală acţionînd ca atare şi în ţările orientului antic.

Referindu-se la particularităţile istoriei filozofiei chineze (invocate adesea de cercetătorii burghezi în vederea denaturării semnificaţiei şi caracterului gîndirii filozofice orientale) filozoful chinez marxist Jen Tzi-iui, într-o discuţie cu filozofii sovietici la Moscova, arăta că acest lucru nu trebuie să însemne ruperea filozofiei chineze de legile generale ale istoriei filozofiei şi în primul rînd de legea care defineşte obiectul istoriei ştiinţifice a filozofiei — lupta dintre materialism şi idealism [1]. Trebuie spus de altfel că prioritatea materialismului îşi găseşte expresia şi în anterioritatea apariţiei sale în raport cu idealismul.

Autorii *Istoriei filozofiei* au subliniat încă o trăsătură a şcolilor materialiste vechi orientale şi anume, caracterul lor militant ateist (de ex. : ateismul cărvakiştilor în vechea Indie, secolul al VI-lea î. e. n.). Dacă la vechii greci, ateismul declarat se întîlneşte abia în secolele VI—V î. e. n. — (cu unele rezerve, la Heraclit, Democrit), în orientul antic, el devenise o parte integrantă a sistemelor materialiste cu cel puţin un secol mai înainte. Trebuie de asemenea menţionată prezenţa unor elemente dialectice în gîndirea materialistă a orientului antic, pregnant subliniate de *Istoria filozofiei.*

Analiza ştiinţifică a gîndirii popoarelor orientale efectuat de colectivul de autori ai *Istoriei filozofiei* serveşte de asemenea la infirmarea tezelor propagate de istoriografia burgheză cu privire la dezvoltarea filozofiei în evul mediu.

Pornind de la cercetarea evoluţiei filozofiei în Europa feudală, sezisînd domnia atotputernică a teologiei şi scolasticii asupra filozofiei, unii istorici

---

[1] *Voprosî filosofii,* nr. 4/1957.

burghezi ai filozofiei au ajuns la concluzia falsă că în evul mediu filozofia nu s-a dezvoltat altfel decît ca ideologie religioasă. Pornind de la această afirmaţie, a fost emisă teza că filozofia în forma ei veritabilă, laică — a cunoscut un regres, evul mediu constituind astfel un gol în istoria filozofiei. Această poziţie este combătută în mod convingător de *Istoria filozofiei*. Subliniind că istoria filozofiei universale nu trebuie redusă la istoria filozofiei popoarelor europene (unde într-adevăr a existat o perioadă de stagnare — relativă — datorită dominaţiei teologiei) autorii cărţii recenzate demonstrează că în ansamblul ei filozofia s-a dezvoltat progresiv şi acest lucru se datoreşte în primul rînd contribuţiei popoarelor neeuropene : arabi, indieni, chinezi etc. Gînditori materialişti ai acestor popoare (Van Ciun, Fan Cijen, Cijon Dun-i, Cijan Tzai şi alţii în China medievală, cărvakiştii, unii adepţi ai şcolilor vaibhasika, sautrantika, niaia, vaişeşika etc. în India medievală, gînditori arabi, japonezi etc.) au preluat şi dezvoltat în evul mediu vechile concepţii materialiste ale antichităţii, promovînd ferm linia materialismului filozofic.

Un merit deosebit al *Istoriei filozofiei* constă de asemenea în faptul că pentru prima oară este analizată sistematic, de pe poziţii marxiste, gîndirea japoneză din evul mediu. Autorii *Istoriei filozofiei* demonstrează că această gîndire a suferit o puternică influenţă din partea filozofiei chineze, mai veche.

În gîndirea materialistă din evul mediu al popoarelor orientale şi-au găsit expresia unele idei social-politice înaintate : E Si, Cen Lian (China), Ando Soeki — adversar al proprietăţii private (Japonia), Mazdakiţii (în Iranul feudal) etc.

În cele spuse mai sus se vede că în mod legitim autorii au acordat un loc mult mai mare în lucrare gîndirii orientale în epoca feudală, în raport cu cea din Europa din aceiaşi perioadă.

Istoria filozofiei restabileşte în drepturile sale gîndirea filozofică şi social-politică a popoarelor de pe teritoriul Uniunii Sovietice. Folosind izvoarele originale, autorii au prezentat rolul gîndirii poporului rus şi a altor popoare din răsăritul Europei şi Asia Centrală în evul mediu, în dezvoltarea generală a filozofiei şi ştiinţei. Istoricii burghezi occidentali ai filozofiei denaturau în mod grosolan istoria ideilor filozofice şi social-politice ale acestor popoare, şi în primul rînd ale popoarelor slave. Kuno Fischer, Überweg, Windelband şi alţii au manifestat o totală indiferenţă şi lipsă de interes pentru gîndirea din răsăritul Europei, încercînd să o prezinte drept o simplă imitaţie a filozofiei occidentale.

Istoria filozofiei dovedeşte existenţa unei străvechi culturi filozofice pe teritoriile răsăritene (Rusia europeană, Caucaz, Asia Mică etc.) a cărei rădăcini ajung pînă spre începuturile feudalismului sau chiar în sclavagism.

Încă din secolele X—XI în statul Kiev-ului şi în alte formaţiuni statale ale ruşilor apar preocupări culturale şi ştiinţifice. Dezvoltarea gîndirii filozofice şi social-politice s-a produs în lupta permanentă dintre concepţiile înaintate şi reacţiunea idealist-religioasă. Ca şi în alte ţări, dezvoltarea gîndirii materialiste din Rusia s-a sprijinit pe realizările cunoaşterii experimentale a naturii, pe ştiinţele naturii, fapt confirmat în mod strălucit de cuceririle gîndirii ruse prin reprezentanţii ei din secolul al XVIII-lea, Lomonosov şi Radişcev. Într-o serie de domenii şi în diferite momente istorice Rusia a mers în frunte, a deschis drumuri noi şi a dat soluţii inovatoare. Un astfel de exemplu este oferit de concepţiile lui Lomonosov. Principiul mişcării şi conservării materiei capătă la Lomonosov o accepţiune teoretică largă, cu aplicabilitate universală, în timp ce la

Lavoisier el era o regulă empirică de laborator, în cadrul determinat al experimentului. Pentru timpul său, Lomonosov a fost un inovator în ştiinţă. Caracterul avansat al filozofiei ruse se vădeşte şi în planul ideilor social-politice. Comparînd iluminismul rus din secolul al XVIII-lea cu cel apusean din perioada corespunzătoare, *Istoria filozofiei* arată că iluminismul rus (Radişcev) a ajuns la nivelul soluţiilor sociale radicale, în timp ce marea majoritate a iluminiştilor din occident se limitau la a preconiza triumful raţiunii şi al instrucţiunii. În condiţiile Rusiei feudale, iluminismul, duşman înverşunat al rînduielilor feudale, îşi îndrepta în acelaşi timp tăişul şi împotriva orînduirii capitaliste, în forma în care aceasta exista şi în apus. Prin activitatea lor revoluţionară, Radişcev şi decembriştii au pregătit terenul unei noi etape a mişcării revoluţionare din Rusia — a democraţilor revoluţionari raznocinţi.

Tratarea sistematică a gîndirii filozofice şi social-politice din Rusia în cadrul *Istoriei filozofiei* pune în lumină contribuţia popoarelor răsăritene la dezvoltarea filozofiei universale. Chiar şi unii filozofi marxişti sovietici omiseseră istoria filozofiei ruse în elaborarea unor tratate de istoria filozofiei universale (ex. în lucrarea apărută sub redacţia lui G. F. Alexandrov) ; preţioasele indicaţii ale C.C. al P.C.U.S., critica făcută de A. A. Jdanov unor asemenea tendinţe, au ajutat la lichidarea acestor orientări greşite. *Istoria filozofiei* reprezintă şi în această privinţă triumful concepţiei marxist-leniniste în istoria filozofiei.

Istoria filozofiei dă o privire de ansamblu asupra gîndirii filozofice şi social-politice din Grecia antică. Fără a abuza de amănunte (spaţiul restrîns n-ar fi permis acest lucru — fără a se ştirbi dreptul legitim al gîndirii altor popoare de a fi reprezentate în *Istoria filozofiei*), autorii au stabilit principalele trăsături proprii filozofiei Greciei sclavagiste. „Principalul conţinut al dezvoltării filozofiei în Grecia antică — arată *Istoria filozofiei* — a fost lupta dintre materialism şi idealism, care a reflectat în ultimă instanţă lupta dintre democraţia sclavagistă, progresistă pentru acele condiţii istorice, şi aristocraţia sclavagistă reacţionară" (p. 74). Sclavii nu aveau o ideologie proprie, bine conturată în virtutea caracterului social eterogen al acestei mase şi datorită condiţiilor extraordinar de grele de muncă şi a înapoierii culturale şi ideologice.

Lupta dintre materialism şi idealism în filozofia Greciei sclavagiste este prezentată în evoluţia ei istorică. Fiecare dintre cele trei mari perioade ale istoriei Greciei antice, (veche, clasică şi elenistică) constituie obiectul unui paragraf special în care se urmăresc principalele momente ale luptei dintre cele două orientări fundamentale. În perioada veche — filozofii ionieni şi curentele idealiste (pitagoreici, eleaţi), în perioada clasică — lupta dintre „linia lui Democrit" şi „linia lui Platon" ş.a.m.d. Considerăm că o astfel de grupare a sistemelor filozofice este cea mai justă din punctul de vedere al metodologiei marxiste. De altfel întreaga lucrare se axează pe lupta dintre aceste două orientări fundamentale.

Folosind indicaţiile date de Engels — *Istoria filozofiei* defineşte specificul materialismului şi al dialecticii vechilor greci. Pentru materialiştii vechi greci este caracteristică privirea de ansamblu asupra lumii, lipsa unei baze experimental-ştiinţifice a concepţiilor lor filozofice. Materialismul acestora era prin excelenţă însoţit de idei naiv dialectice, izvorîte din observaţiile asupra caracterului dialectic obiectiv al naturii materiale înconjurătoare. Printre gînditorii „dialecticieni înnăscuţi" ai Greciei antice, *Istoria filozofiei* enumeră pe Heraclit, Democrit, Aristotel şi Epicur. Au-

torii cărții recenzate urmăresc pas cu pas legătura dintre materialism și dezvoltarea preocupărilor științifice ale vechilor greci, dovedind că idealismul grec a fost un dușman al concepțiilor științifice, încercînd întotdeauna să asigure predominanța religiei. Materialiștii Greciei antice au fost atei și, ei „au apărat ideile științifice înaintate... au supus criticii religia, superstițiile, ideile teologice ale mitologiei" (p. 74).

Una din principalele probleme ale *Istoriei filozofiei* din Grecia sclavagistă este prezentarea lui Aristotel. Analizînd laturile materialiste din gîndirea aristotelică, autorii *Istoriei filozofiei* ajung la concluzia că, cu toate alunecările lui idealiste, Aristotel s-a apropiat mult de „linia lui Democrit". „Critica de către Aristotel a idealismului și misticismului lui Platon — scriu autorii *Istoriei filozofiei* —, elementele materialiste înaintate ale filozofiei naturii și teoriei cunoașterii, care l-au apropiat de „linia lui Democrit", teoria sa despre logică, dialectica sa au constituit o măreață cucerire a științei lumii antice" (p. 129). Mai mult decît atît, critica făcută de Aristotel idealismului platonic este o critică a idealismului în genere (Lenin).

Istoria filozofiei studiază în profunzime evoluția conceptului de materie în filozofia vechilor greci. Pornind de la înțelegerea materiei ca substanță concretă particulară, autorii urmăresc pas cu pas efortul gînditorilor spre abstractizarea reprezentării despre materie. Pasul hotărîtor spre reprezentarea materiei ca abstracție a fost făcut mai tîrziu de Aristotel, dar acest pas a însemnat și un anumit pas înapoi, deoarece materia, în accepția ei aristotelică nu era autodinamică.

Filozofiei Romei antice îi este consacrat un paragraf aparte. Prezentarea sintetică a luptei dintre materialism și idealism din Roma răspunde sarcinii pe care și-au propus-o autorii. Se face o analiză a sclavagismului roman, a structurii societății romane și luptei de clasă, precum și a dezvoltării culturale-științifice și politice din lumea romană. Astfel curentele mai importante ale filozofiei la Roma — epicureismul, stoicismul, neoplatonismul, precum și tendințele eclectice și mistice, sînt explicate în lumina intereselor opuse de clasă, reflectate în ele. Dat fiind cadrul restrîns al acestui paragraf considerăm că ar fi fost mai oportun (chiar dacă se știrbeau, oarecum, seriile cronologice) să se fi prezentat școlile și curentele în mod distinct, grupat; s-ar fi evitat prezentarea epicureismului roman în mod fărîmițat: Lucrețiu Carus la început, iar Lucian din Samosata la sfîrșitul paragrafului, ceea ce îngreuiază formarea unei imagini sistematice asupra curentelor și tendințelor filozofice din Roma antică.

Autorii *Istoriei filozofiei* au aplicat în mod consecvent metoda științifică marxistă în cercetarea cauzelor și condițiilor care au determinat apariția filozofiei moderne din occident, respingînd încercările istoricilor idealiști-burghezi ai filozofiei de a reduce începuturile filozofiei moderne (filozofia Renașterii) la o revelație a antichității, o întoarcere spre trecutul idealizat al omenirii, determinată de îmbolduri pur subiective. Pornind de la condiționarea multilaterală, și în primul rînd de clasă, a concepțiilor filozofice — autorii *Istoriei filozofiei* analizează specificul luptei dintre burghezie și feudalism în perioada menționată mai sus. Dezvoltarea forțelor de producție aduce pe arena istoriei o clasă nouă, burghezia, ale cărei interese sînt ostile celor ale nobililor feudali. Pe măsură ce-și consolidează pozițiile economice, burghezia își intensifică lupta împotriva feudalismului pentru cucerirea puterii politice. Această luptă de clasă

se va oglindi în toate domeniile vieţii sociale şi spirituale a societăţii date. Astfel, reacţiile antifeudale ale burgheziei se vor manifesta puternic şi în ideologie în forma luptei împotriva religiei şi a idealismului scolastic. Autorii *Istoriei filozofiei* analizează caracterul complex, contradictoriu al reacţiei ideologice burgheze faţă de ideologia feudală.

Acest caracter s-a manifestat şi în faptul că lupta ideologiei burgheziei în ascensiune împotriva ideologiei feudale s-a purtat atît în forma materialismului filozofic cît şi în cea a unor doctrine religioase opoziţioniste în raport cu biserica dominantă catolică. Dezvoltarea forţelor de producţie cerea într-un mod imperios dezvoltarea gîndirii ştiinţifice, în speţă dezvoltarea ştiinţelor despre natură.

Astfel, arată *Istoria filozofiei*, „principalele sarcini care stăteau în faţa filozofiei Renaşterii, constau în lupta împotriva dictaturii papalităţii, în demascarea teoriilor religioase despre veşnicia şi natura divină a rînduielilor feudale, în critica teologiei şi scolasticii, în dezvoltarea materialismului filozofic, în speţă a teoriei materialiste a cunoaşterii, în întemeierea filozofică a ateismului, în întărirea alianţei dintre filozofie şi ştiinţele naturii, în întemeierea unei metode experimentale, empirice de cunoaştere a naturii" (p. 300—301).

În raport cu materialismul anticilor, materialismul modern reprezintă o etapă superioară; „trăsătura specifică a acestei forme de materialism constă în aceea că el s-a sprijinit pe ştiinţele mecaniciste ale naturii şi s-a îmbinat cu metoda metafizică de gîndire" (p. 688). Autorii analizează semnificaţia istorică a metafizicii în secolele XVI—XVIII; în raport cu logica mistificată a scolasticilor (o gîndire sterilă, lipsită de obiect concret, ruptă de nevoile de cunoaştere a naturii) metafizica a reprezentat un pas înainte pentru cunoaştere, pentru ştiinţă. Metoda metafizică a permis o largă acumulare de cunoştinţe, datorită căreia ştiinţa a putut mai tîrziu să treacă la generalizarea lor, la cunoaşterea legilor generale şi specifice ale naturii, societăţii şi gîndirii. Această nevoie de generalizare apărută mai tîrziu în baza îmbogăţirii tezaurului de cunoştinţe ştiinţifice a impus din nou schimbarea metodei de cercetare şi de cunoaştere, punînd la ordinea zilei problema elaborării şi însuşirii dialecticii, singura în stare să răspundă acestei cerinţe. Astfel, în baza unui bogat material analizat, autorii *Istoriei filozofiei* demonstrează valabilitatea legii istoriei filozofiei cu privire la caracterul progresiv şi contradictoriu al dezvoltării materialismului şi dialecticii.

Autorii *Istoriei filozofiei* prezintă dezvoltarea gîndirii filozofice a etapei analizate ca un proces complex al cărui forţă motrice este *lupta dintre materialism şi idealism.*

O pagină interesantă a luptei dintre materialism şi idealism o reprezintă de pildă lupta lui Gassendi, Hobbes etc., împotriva raţionalismului cartezian. Materialiştii se ridică împotriva ruperii gîndirii de materie, împotriva teoriei carteziene despre ideile înnăscute, despre independenţa gîndirii. Dualitatea substanţei este respinsă ca fiind lipsită de sens. Această rupere a gîndirii de materie a fost folosită de idealişti pentru afirmarea primatului spiritului în raport cu materia. În continuare se face o interesantă paralelă între teoria cunoaşterii la Descartes şi Spinoza (p. 416—420), evidenţiindu-se meritul lui Spinoza de a fi unificat cele două substanţe ale lui Descartes (respingerea dualismului cartezian).

Scoţînd în evidenţă meritele considerabile ale gîndirii filozofice materialiste pentru formarea unei concepţii ştiinţifice despre lume, autorii *Istoriei filozofiei* subliniază în acelaşi timp şi

lipsurile, lacunele din sistemele filozofice materialiste şi felul cum aceste lipsuri au fost folosite de idealişti, în scopul combaterii tezelor de bază ale materialismului. Ca exemplu, poate servi prezentarea în *Istoria filozofiei* a teoriei lui Locke despre calităţi. Împărţind calităţile lucrurilor în primare şi secundare, Locke deschide portiţa pe unde va pătrunde idealismul agnostic. Teoria lockiană va fi folosită în elaborarea teoriilor „simbolurilor" sau „ieroglifelor" (vezi p. 437).

Autorii *Istoriei filozofiei* subliniază importanţa sistemelor filozofice materialiste din secolele XVII—XVIII în elaborarea unei concepţii ateiste. Poziţia ateistă a gînditorilor materialişti este explicată prin poziţia şi interesele de clasă ale burgheziei în ascensiune, tează ilustrată cu prisosinţă în prezentarea concepţiei filozofilor materialişti francezi din secolul al XVIII-lea. Acolo unde gînditorul reflectă în ideile sale compromisul dintre burghezie şi aristocraţie, acesta nu se ridică pînă la nivelul unui ateism consecvent, rămînînd în general pe poziţiile deismului (de ex. Locke, vezi în *Istoria filozofiei*, p. 437).

Dezvoltarea materialismului este strîns legată de dezvoltarea ştiinţelor naturii, numeroşi filozofi materialişti din epoca modernă au fost de altfel în acelaşi timp şi cercetători ai naturii. Aproape în fiecare capitol — problemei dezvoltării gîndirii ştiinţifice i se consacră cîte un paragraf special, în care se enumeră principalele descoperiri ştiinţifice, subliniindu-se importaţa lor pentru dezvoltarea materialismului (vezi p. 568 şi urm.).

Filozofii materialişti francezi din secolul al XVIII-lea sînt trataţi separat, renunţîndu-se la tratarea în grup. Astfel se subliniază specificul gîndirii şi se cîntăreşte judicios contribuţia fiecăruia în diferitele domenii : ontologie, gnoseologie, concepţiile social-politice etc.

Autorii au reliefat strînsa legătură a materialismului acestei pleiade de gînditori şi ştiinţele naturii, întărită şi prin aceea că aproape toţi au fost şi cercetători în domeniul ştiinţelor naturii (biologi, medici, matematicieni etc.).

Autorii *Istoriei filozofiei* subliniază şi limitele materialiştilor francezi din secolul al XVIII-lea şi critică idealismul concepţiilor social-politice ale acestora.

Concepţiile social-politice ale militanţilor sociali din secolele XVII—XVIII sînt explicate prin prisma intereselor de clasă pe care le reprezintă. Astfel în caracterizarea iluminismului francez, *Istoria filozofiei* stabileşte trei tendinţe principale : *a)* iluminismul burgheziei (reprezentat de materialiştii secolului al XVIII-lea şi iluminişti ca Voltaire, Montesquieu) ; *b)* iluminismul micii burghezii (Rousseau), şi *c)* iluminismul democrat şi comunismul utopic al exponenţilor maselor largi (Morelly şi Mably). În carte se face în mod just o apropiere între iluminismul democratic al lui Morelly şi Mably şi tendinţele revoluţionare ale iluminismului rus de la sfîrşitul secolului al XVIII-lea — Radişcev.

Un merit deosebit al *Istoriei filozofiei* constă în aceea că repune în drepturi o serie de gînditori care în mod tendenţios au fost trecuţi sub tăcere în tratatele burgheze de istoria filozofiei. Acest lucru s-a întîmplat cu Jean Meslier (1664—1729), eminent gînditor materialist şi ateist — prima scînteie a fulgerului revoluţionar iacobin, după cum îl caracterizează autorii cărţii recenzate (p. 519—520).

Istoria filozofiei cuprinde un paragraf consacrat gîndirii filozofice şi social-politice înaintate din Romînia, în secolul al XVIII-lea şi de la începutul secolului al XIX-lea. Supunînd unei analize atente ideile unor gînditori şi curente din ţara noastră din perioada indicată, autorii reuşesc să sublinieze şi să dea aprecieri juste principalelor

probleme ale temei tratate. Gîndirea lui Dimitrie Cantemir, ideile înaintate din programul de luptă al răscoalei țărănești de sub conducerea lui Horia, Cloșca și Crișan, mișcarea ideologică din Transilvania cunoscută sub numele de școala ardeleană, ideologia antifeudală a mișcării lui Tudor Vladimirescu, sînt principalele probleme ridicate de autorii paragrafului mai sus citat. Pornind de la cercetarea condițiilor social-istorice, autorii au scos în evidență influența dominantă pe care poziția diferitelor clase și lupta dintre ele o exercită asupra dezvoltării gîndirii filozofice și social-politice. Autorii au sezisat și analizat influența pe care cercurile progresiste din Rusia au exercitat-o asupra gînditorilor din țara noastră.

Includerea pentru prima oară a gîndirii filozofice din Romînia într-un tratat de Istoria filozofiei universale — un tratat de asemenea prestigiu ca cel apărut sub egida Academiei de Științe a U.R.S.S. — reprezintă un act de recunoaștere binemeritată a aportului adus de gîndirea progresistă romînească la patrimoniul culturii mondiale.

O prezentare justă, științifică în paginile *Istoriei filozofiei* au primit și ideile filozofice, științifice și social-politice dintr-o serie de alte țări și regiuni ale lumii care în mod curent sînt neglijate sau complet omise de istoricii burghezi ai filozofiei. Astfel sînt incluși și reprezentanții gîndirii unor popoare din America latină, din Europa sud-estică și centrală (Bulgaria, Polonia, Cehoslovacia etc.), din Asia de sud-est, de pe teritoriul Rusiei ș.a.m.d. Prin aceasta *Istoria filozofiei* se impune ca o operă atocuprinzătoare de mare însemnătate nu numai pentru Uniunea Sovietică ci și pentru cercetătorii și cititorii din toate țările lumii, se prezintă în mod legitim un tratat cu adevărat științific de *istoria filozofiei universale.*

Fără îndoială meritele *Istoriei filozofiei* nu pot fi epuizate într-un material de limitele celui de față. Cititorul atent va găsi în paginile acestei cărți o prezentare amplă a procesului de dezvoltare a gîndirii filozofice și social-politice a omenirii și o justă orientare metodologică.

Colaborarea largă a unui numeros grup de filozofi marxiști în elaborarea *Istoriei filozofiei* a asigurat un înalt nivel științific cărții, o expunere judicios sistematizată. Cadrul restrîns al lucrării a impus autorilor un efort susținut pentru sintetizarea unui material vast, extrem de variat și bogat în probleme. Tocmai această situație a dus însă și la anumite lacune. Observațiile noastre se referă aproape exclusiv la aspectele metodologice și de organizarea expunerii, precum și la unele scăpări tehnico-redacționale.

Ne referim mai întîi la capitolul în care se tratează filozofia materialiștilor francezi din sec. XVIII. Prezentarea individuală a concepțiilor lor filozofice, etice, social-politice prezintă, cum am arătat mai sus, anumite avantaje; se resimte totuși lipsa unui scurt studiu introductiv din care să reiasă concepția unitară a enciclopedișitilor. Căutînd să evite unele repetări, autorii au subliniat totuși insuficient anumite domenii ale gîndirii materialiștilor francezi din sec. XVIII. De ex.: este insuficient subliniat ateismul lui Lamettrie (p. 542), nu se fac aprecieri cu privire la ateismul său, în timp ce la Diderot ideile ateiste sînt expuse pe mai multe pagini. Apare insuficient de clară specificitatea concepțiilor lui Diderot asupra mișcării.

Considerăm insuficientă analiza mișcării ideologice din Franța și Olanda din timpul lui Descartes. Disputa dusă în jurul *Discursului asupra metodei* a angrenat cele două tabere în filozofie și știință. Credem că era mai nimerit să se fi expus aici — pe scurt — po-

ziţia lui Gassendi şi Hobbes, — un model de critică materialistă, militantă a idealismului faţă de metafizica lui Descartes. În acest sens subliniem ca deosebit de meritorie sezisarea acestui moment în lucrarea lui Asmus despre Descartes, apărută recent în limba romînă.

Anumite scăpări pot fi găsite în aparatul ştiinţific al cărţii. Multe citate sînt luate din *Opere alese* sau *Opere*, ediţii sovietice (vezi Bacon, Descartes etc.) fără să se indice sursa originală şi fără măcar să se arate lucrarea (în cadrul ediţiei sovietice a *Operelor*). Acest fapt a determinat unele greutăţi în realizarea traducerii romîneşti, deoarece nu toate ediţiile sovietice au stat la îndemîna colectivului de traducători pentru a fi identificate izvoarele originale. Unele capitole abundă în citate (expunerea lui Locke) iar în altele nu se citează după izvoare originale. În prezentarea unor autori (ex. G. Bruno şi alţii) la început se enumeră titlurile lucrărilor în timp ce la alţii (Descartes etc.) titlurile sînt presărate pe parcurs. Considerăm că trebuie ales între cifrele romane şi arabe şi unificate numerotările volumelor. În *Istoria filozofiei* se folosesc ambele sisteme (vezi p. 547 şi altele).

★

Aceste cîteva scăpări enumerate mai sus nu diminuează însă în ansamblu valoarea ştiinţifică incontestabilă a lucrării, pe care cititorii de limba rusă au apreciat-o deja ca fiind o operă preţioasă.

Istoria filozofiei este cunoscută şi apreciată de numeroşi cercetători din R.P.R., este un sprijin preţios în predarea istoriei filozofiei în institutele noastre de învăţămînt superior. Această primă lucrare marxist-leninistă de proporţii mari în care se realizează o tratare ştiinţifică a istoriei filozofiei universale reprezintă un serios succes care stimulează combativitatea ideologică a filozofilor marxişti, îi însufleţeşte pe aceştia în activitatea lor ştiinţifică de cercetare a istoriei filozofiei.

Aurelian Tache

O contribuţie preţioasă la valorificarea moştenirii lui Dimitrie Cantemir

În monografia care constituie obiectul recenziei noastre *, P. P. Panaitescu şi-a propus să rezolve o sarcină complexă: să ofere cititorilor o prezentare metodică a vieţii şi operei lui D. Cantemir, cu datele istorice şi bibliografice necesare, precum şi o încercare de interpretare a activităţii sale politice şi a scrierilor sale filozofice, literare şi ştiinţifice pe baza materialismului istoric. Autorul a încercat o periodizare a activităţii lui D. Cantemir, împărţind viaţa lui în trei perioade, studiind în fiecare perioadă, întîi viaţa şi apoi opera din răstimpul respectiv. Autorul a căutat în felul acesta să lege mai strîns una de alta opera şi viaţa marelui cărturar, să încadreze astfel mai strîns, mai concret opera în condiţiile social-economice care o explică. Se poate spune că una din reuşitele cărţii lui P. P. Panaitescu o constituie tocmai legarea organică a operei lui Cantemir de condiţiile social-istorice care au generat-o, contribuţiile interesante pe care le-a adus autorul în ce priveşte atît geneza operei autorului *Descrierii*

* P. P. Panaitescu, *Dimitrie Cantemir, Viaţa şi opera*, Ed. Acad. R.P.R., 1958. Trimiterile ulterioare le vom da în text, indicînd numai pagina.

Moldovei în general, cît şi a anumitor scrieri în parte.

Consideraţiile ce urmează vor atinge, cum e şi firesc, ţinînd seamă de specificul revistei noastre, în special analiza făcută de autor operelor filozofice şi în general conţinutului ideologic al operei lui Cantemir ; ne vom ocupa mai puţin de capitolele biografice, de cele cu caracter strict istoric etc.

Vrem să remarcăm totuşi că autorul a oferit o prezentare a vieţii şi activităţii lui D. Cantemir care întrece în privinţa informaţiei tot ce s-a scris la noi în această privinţă, P. P. Panaitescu folosind o serie întreagă de izvoare inedite sau nefolosite pînă acum pentru biografia lui Cantemir, în special în capitolele care înfăţişează viaţa principelui moldovean în Rusia. Autorul a reuşit să ne dea astfel o prezentare amplă şi interesantă a vieţii şi activităţii lui D. Cantemir, aducînd o serie de descoperiri şi ipoteze originale care aruncă o lumină nouă şi asupra unor aspecte ale scrierilor marelui nostru cărturar.

Puţine figuri din istoria culturii noastre au fost în aşa măsură deformate de istoriografia burgheză ca figura lui D. Cantemir. În capitolul introductiv precum şi în cel întitulat : „Dimitrie Cantemir în istoriografia romînă" autorul relevă principalele erori şi denaturări ale istoricilor burghezi : ignorarea aproape completă a conţinutului ideologic al operei lui Cantemir, în special a concepţiilor sale social-politice antiboereşti, ruperea operei de condiţiile social-economice şi culturale în care a trăit autorul ei, negarea influenţei mediului cultural din Rusia epocii lui Petru cel Mare asupra lui Cantemir etc. Urmărind de-a lungul întregii cărţi combaterea — documentată şi convingătoare — a denaturărilor istoriografiei burgheze, autorul a adus, alături de celelalte studii despre D. Cantemir, apărute în anii regimului de democraţie populară, o contribuţie valoroasă la restabilirea adevărului istoric privind viaţa şi opera marelui nostru cărturar.

Capitolele următoare ale cărţii, consacrate prezentării condiţiilor social-istorice şi culturale din Moldova în vremea lui Cantemir, familiei şi anilor de tinereţe ai autorului *Istoriei ieroglifice* aduc unele contribuţii interesante privind rădăcinile social-istorice ale operei acestuia.

Autorul arată că baza culturii feudale romîneşti din secolul al XVII-lea şi începutul secolului al XVIII-lea, a cărei cea mai proeminentă figură a fost D. Cantemir, o constituie o etapă deosebită a dezvoltării orînduirii feudale, „feudalismul nou", care se caracterizează prin ridicarea unei noi boierimi, stăpînitoare de mari latifundii şi care, spre deosebire de vechea boierime „urmăreşte cîştig bănesc din exploatarea moşiilor" (p. 17), se angrenează în relaţiile de schimb ca vînzători de produse agricole-marfă. Totodată se agravează starea ţărănimii dependente care îşi pierde dreptul de strămutare şi ajunge definitiv legată de glie, fenomen ce se petrece în Moldova în ultimele decenii ale secolului al XVII-lea. Noua boierime, care stăpînea viaţa economică, arată autorul, avea şi conducerea politică efectivă a ţării, ceea ce însemna că „...lupta între marea boierime feudală care căuta să stăpînească ţara şi domnie, care voia să instaureze o autoritate centrală, se terminase în favoarea celei dintîi, la noi ca în Polonia, spre deosebire de Europa apuseană şi de Rusia, unde se stabiliseră aşa-numitele „monarhii absolute" (p. 18). Autorul arată că în această epocă D. Cantemir a fost singurul domnitor şi om politic din Moldova, care a încercat să se împotrivească guvernării marii boierimi în Moldova şi să o înlocuiască cu un stat centralizat de tipul monarhiei

absolute. El subliniază că D. Cantemir, nu făcea parte prin situaţia sa materială „din clasa boierimii, cel puţin nu din marea boierime...", că el nu se simţea legat de această clasă, dimpotrivă, era adversarul ei (p. 46). Iar în altă parte autorul subliniază că „Soarta şi ideile lui Dimitrie Cantemir sînt mult legate de... mica boierime moldovenească din a doua jumătate a secolului al XVII-lea" (p. 17) necontenit ameninţată să fie deposedată de micile ei stăpîniri de pămînt de către marea boierime. În opoziţie cu istoricii burghezi, — care considerau pe Cantemir un „izolat", un „călător" în ţara lui, capitolul „Literatura romînă pînă la Dimitrie Cantemir" subliniază legătura dintre opera lui Cantemir şi şcoala cronicarilor din secolul al XVII-lea, faptul că ea face parte integrantă din cultura noastră veche. Meritul autorului este nu numai de a fi enunţat acest punct de vedere just, ci mai ales de a fi urmărit demonstrarea lui cu prilejul analizei diferitelor opere ale lui Cantemir, aducînd o serie de contribuţii noi. Ne referim de exemplu la analiza relaţiei dintre concepţia istorică a lui Cantemir şi cea a cronicarilor, în capitolele consacrate *Descrierii Moldovei* şi *Hronicului romîno-moldo-vlahilor.*

După un capitol cu caracter biografic consacrat anilor de tinereţe ai lui D. Cantemir (1673—1700), autorul trece la analiza scrierilor din prima perioadă a creaţiei principelui moldovean (1698—1700), perioadă cînd acesta se află încă „sub înrîurirea vechii culturi bisericeşti teologice" şi scrie lucrări cu caracter filozofico-religios.

În capitolul consacrat scrierii lui D. Cantemir *Divanul lumii cu înţeleptul* (1698) autorul încearcă, pentru prima oară în literatura referitoare la Cantemir, o analiză mai amplă a conţinutului ideologic a acestei prime scrieri a lui. Această analiză îl duce pe autor la concluzia, pe care o considerăm întemeiată, că, deşi *Divanul* rămîne în esenţă, o carte de morală religioasă, în cuprinsul acestei lucrări „...aflăm o interesantă încercare de dezrobire din cătuşele tradiţiei bisericeşti, o încercare de a împăca morala religioasă cu etica filozofică, cu aspiraţiile umaniste ale scriitorului" (p. 53).

Căutînd să definească tendinţele laice din *Divanul,* autorul relevă pe bună dreptate respingerea de către Cantemir a soluţiei monastice-ascetice a problemei raportului dintre „înţelept" şi „lume", în opoziţie cu autorii cărţilor de asceză medievale şi în special cu Filip Solitarul, scriitor ascetic bizantin din secolul al XI-lea, a cărui carte *Dioptra,* tradusă şi la noi în secolul al XVII-lea, este considerată de autor ca fiind modelul *Divanului.*

Credem totuşi că autorul nu a reuşit să concretizeze suficient de convingător teza sa justă despre oscilarea moralei lui Cantemir între morala religioasă creştină şi cea filozofică-laică. El relevă uneori tendinţe laice acolo unde, după părerea noastră, ele nu există, sau nu există în forma presupusă de autor. Aşa de exemplu analizînd primul paragraf din partea a III-a a *Divanului* în care Cantemir dezvoltă ca prim punct al moralei principiul socratic : „Cunoaşte-te pe tine însuţi", autorul ajunge la concluzia, care pare o aluzie la etica umaniştilor Renaşterii, că aci Cantemir „...dă un caracter individualist eticii sale, de exaltare a personalităţii, nu de umilinţă şi comunitate creştină" (p. 52). În realitate, paragraful în chestiune conţine două părţi distincte, alăturate într-un mod caracteristic pentru maniera eclectică a *Divanului.* Prima parte, în care se resimte influenţa filozofiei stoice, se referă la cunoaşterea naturii umane în general, „a celei de obşte omenească fire", — nu e vorba deci de o cunoaştere de sine a individului ca atare, iar partea a doua

interpretează principiul cunoaşterii de sine în sensul curent în cărţile de asceză creştine, de scrutare a propriului suflet cu scopul descoperirii şi înăbuşirii înclinaţiilor „păcătoase" specifice persoanei respective ; prin urmare nu e vorba de exaltarea ci de înăbuşirea personalităţii şi a înclinaţiilor firești ale individului. Citatul din Cicero ..Sfătuieşte-te pe tine, cine să fii" care se găseşte aici, şi pe care se sprijină P. P. Panaitescu în susţinerea tezei sale, îşi pierde în acest context sensul iniţial, aşa cum se întîmplă în multe cazuri cu citatele din autorii antici folosiţi în *Divanul.*

Tot astfel nici teoria microcosm-macrocosm, în forma în care o aflăm în *Divanul,* nu contrazice, aşa cum afirmă autorul dogmatica creştină, căci aici nu avem de-a face cu teoria microcosm-macrocosm specifică Renaşterii (Reuchlin, Agrippa de Nettesheim, Paracelsus), care era o presimţire a unităţii legilor care acţionează în univers şi în organismul uman, o contribuţie în acele condiţii istorice, la înţelegerea unităţii materiale a lumii, ci cu o concepţie simbolistică-moralizatoare în spirit tipic medieval-creştin, părţile universului fiind considerate ca simboluri *ale unor abstracţii morale creştine* [1].

Pe de altă parte, după părerea noastră, în cadrul analizei tendinţelor laice şi umaniste din *Divanul* ar fi trebuit să fie menţionate tendinţa optimistă din concepţia lui Cantemir despre natura morală a omului, concepţia sa despre demnitatea omului ca fiinţă raţională şi despre rolul raţiunii în viaţa morală, aspecte unde se face resimţită influenţa filozofiei stoice şi, poate, şi a lui Erasm de Rotterdam, a cărui carte *Manualul oşteanului creştin* a fost cunoscută de Cantemir.

Una din contribuţiile pozitive din capitolul consacrat *Divanului* o reprezintă analiza ideilor social-politice din această scriere. Autorul arată că în *Divanul* se afirmă „...încă nedesluşit şi nehotărît, o tendinţă socială, care va apare în deplină lumină în *Istoria ieroglifică,* anume adversitatea lui Cantemir faţă de clasa marei boierimi din Moldova" (p. 53). Bazîndu-se pe o analiză aprofundată a textului, autorul dovedeşte că D. Cantemir iese aici din cadrul obişnuitei critici creştine a bogăţiei şi lăcomiei, că el deviază de la învăţătura religioasă, pentru a strecura „printr-o abilă precizare a stărilor speciale din Moldova" poziţia sa de adversar al boierimii.

În capitolul consacrat scrierii lui Cantemir *Imaginea ştiinţei sacre* (Metafizica) (1700) se subliniază că deşi Cantemir rămîne încă în această carte „pe tărîmul misticii ortodoxe" (p. 55) el are meritul de a fi autorul primei cărţi de filozofie scrisă de un romîn, de a fi încercat să creeze un sistem filozofic cuprinzător, de a fi încercat să dea soluţii originale în unele probleme filozofice ca de exemplu în problema timpului.

Considerăm ca un merit al autorului faptul de a nu se fi limitat la o analiză a textului *Metafizicii,* ci de a fi încercat pentru prima oară să explice geneza acestei cărţi, scopul pentru care Cantemir a scris-o. Totuşi, nu putem fi de acord cu autorul atunci cînd afirmă că în *Imaginea ştiinţei sacre* Cantemir „...cunoaşte şi pune în discuţie principalele probleme ale filozofiei din vremea lui" (p. 57), că de asemenea cartea lui Cantemir reprezintă o încercare de a da un răspuns, din punctul de vedere al bisericii ortodoxe „...la problemele ridicate atît de filozofia scolastică catolică, cît şi mai

[1] De exemplu *luminii* din macrocosm îi corespunde la om „credinţa", *cerului* îi corespunde „nădejdea" etc. D. Cantemir, *Opere,* ed. Acad. Rom., tomul V, p. 90.

ales de școala raționalistă și empirică din secolul al XVII-lea" (p. 60). După părerea noastră, conținutul *Metafizicii* nu ne permite să presupunem că autorul ei ar fi cunoscut — cel puțin la data elaborării acestei lucrări — altceva din filozofia occidentală din secolul al XVII-lea decît opera lui Van Helmont, om de știință și experimentator remarcabil, dar filozof de mîna a doua și în multe privințe chiar retrograd pentru epoca sa. În *Metafizica* nu întîlnim nici o referire la vreuna din tezele specifice ale filozofiei lui Bacon, Descartes, Spinoza sau ale altor reprezentanți de seamă ai filozofiei burgheze din secolul al XVII-lea. Respingerea simțurilor și a rațiunii ca izvoare ale cunoașterii paralel cu afirmarea unei facultăți a intuiției mistice, a contactului nemijlocit cu divinitatea pe care le întîlnim în *Metafizica* se regăsesc la Van Helmont, deci sînt preluate probabil de Cantemir de la acesta și nu presupun o cunoaștere de către autorul *Metafizicii* a „școlii raționaliste și empirice a secolului al XVII-lea" și o polemică cu aceasta.

Pe de altă parte, credem că „scolasticii", „peripateticienii" cu care polemizează Cantemir nu sînt reprezentanții scolasticii occidentale catolice, ci peripateticienii de la Academia din Constantinopole sau, cel puțin, aceia dintre ei care urmau pe Coridaleu [1]. Presupunem acest lucru deoarece Cantemir atribuie adversarilor săi „peripateticieni" teze care nu au fost niciodată susținute de scolastica catolică dar care se găsesc în scrierile lui Coridaleu: de exemplu teoria „adevărului dublu" [2], eternitatea materiei și mișcării [3], generarea formelor de către materie [4]. „Învățații secolului acesta „care proclamă" că toată știința omenească purcede de la simțuri", pe care îi atacă Cantemir într-un pasaj relevat de P. P. Panaitecu (p. 56) pot fi foarte bine aceiași adepți ai lui Coridaleu, deoarece și această teză se întîlnește în scrierile acestuia [5].

Există și alte teze în acest capitol, cu care nu putem fi de acord. Astfel, nu sîntem de părerea autorului care consideră că Dimitrie Cantemir în *Metafizica* ar opune concepției teiste un punct de vedere deist (p. 56). Deși în *Metafizica* începe într-adevăr, să se degajeze noțiunea „ordinei naturale", a „lucrării naturii" care operează în mod natural (noțiune pe care o va dezvolta Cantemir în lucrările sale ulterioare), aci, el admite că această ordine naturală este întreruptă de minuni, de intervenții directe ale divinității: curcubeul, trăsnetul, cutremurele sînt fenomene supranaturale [6], dumnezeu care „lucrează încă și acum" [7] (adhuc operans) creează direct și a *novo* „forma" fiecărei creaturi noi.

În ceea ce privește locul *Metafizicii* în opera lui D. Cantemir, deși sîntem de acord cu autorul că această scriere reprezintă un progres în evoluția sa de gînditor în sensul că „ea înseamnă trecerea de la literatura religioasă la filozofie" (p. 55), considerăm că în alte privințe ea reprezintă un regres față de *Divanul*. Tendințele laice și umaniste care se manifestaseră, ce e drept, încă slab, în *Divanul* (atitudinea pozitivă față de cultura antică, anume tendințe laice în etică și antropologie, un anumit raționalism) nu se mai regăsesc în *Imaginea științei sacre*, pentru a reapare, cu

[1] Filozof peripatetician grec din Contantinopole din prima jumătate a secolului al XVII-lea, cu tendințe laice și materialiste.

[2] D. Cantemir, *Metafizica*, trad. Locusteanu, p. 255.

[3] *Ibidem*, p. 213.

[4] *Ibidem*, p. 268.

[5] V. C. Tsourkas, *Les débuts de l'enseignement philosophique et de la libre pensée dans les Balkans*, București, 1948, p. 146.

[6] *Ibidem*, p. 170.

[7] *Metafizica*, p. 268.

mai mare amploare, peste 5 ani, în *Istoria ieroglifică*. Cu atît mai interesantă ni se pare teza autorului — întemeiată pe cercetarea împrejurărilor vieţii lui D. Cantemir în perioada cînd scrie *Metafizica* — „O dorinţă momentană de evadare din viaţa politică care îi aducea dezamăgiri a dat naştere acestei cărţi, care este un moment de retragere a lui din viaţa socială" (p. 60). În lumina acestor fapte, putem să presupunem că nu atît încetarea influenţei lui Cacavelas, profesorul lui Cantemir în anii săi de tinereţe, a determinat eliberarea sa de misticism şi de preocupările teologice şi îndreptarea sa spre problemele politice şi ştiinţifice (p. 10), reafirmarea cu mai multă tărie a tendinţelor progresiste care se găsesc în germene, în *Divanul*, cît în special angrenarea intensă a lui Cantemir în luptele politice, în viaţa politică, în anii 1700—1711.

Trecînd la cea de-a doua perioadă a vieţii lui D. Cantemir (1700—1711), după un capitol cu caracter biografic autorul consacră un capitol interesant lucrării lui D. Cantemir *Istoria ieroglifică* (1705). Împotriva istoricilor burghezi, autorul subliniază pe drept cuvînt, originalitatea şi importanţa deosebită a acestei lucrări a lui Dimitrie Cantemir. El combate părerile cercetătorilor burghezi după care *Istoria ieroglifică* ar fi fost scrisă de Cantemir ca un pur exerciţiu literar şi subliniază caracterul de pamflet politic şi — fapt care deschide perspective noi în interpretarea acestei scrieri a lui Cantemir — caracterul său de „...istorie secretă... citită sub manta, destinată unor oameni de încredere şi... posterităţii" (p. 81). „Tocmai pentrucă este o istorie secretă — scrie autorul — *Istoria ieroglifică* reprezintă mai liber cea mai clară viziune a gîndirii intime a lui Cantemir : ura sa împotriva boierimii, simpatia faţă de ţărani şi de răscoalele lor" (p. 255). Anume idei de acest fel — subliniază autorul — se regăsesc şi în celelalte opere ale lui Cantemir, dar nicăieri aşa de puternic exprimate ca în *Istoria ieroglifică*.

Din partea consacrată ideilor social-politice din *Istoria ieroglifică* relevăm analiza pe care o face autorul atitudinii lui Cantemir faţă de ţărănime. Sprijinindu-se pe modul cum înfăţişează Cantemir o răscoală a ţăranilor cît şi, în special, pe textul din *Istoria ieroglifică* menit să exprime soluţia problemei ţărăneşti în concepţia lui Cantemir : „A ţăranilor prieteşugul şi frăţia, nu vrăjmăşia şi *vecinia* (sublinierea mea. — *V.P.)* să poftim" [1], autorul formulează — cu anumite rezerve — ipoteza că D. Cantemir se ridica nu numai împotriva înrobirii moşnenilor şi răzeşilor de către boieri, dar, poate şi împotriva şerbiei în general, lucru cu atît mai posibil cu cît el scrie numai cu 38 de ani înainte de reforma lui Constantin Mavrocordat.

În ceea ce priveşte concepţia despre stat a lui Cantemir autorul consideră că încă din această perioadă autorul *Istoriei ieroglifice* ajunge la ideea înlocuirii cîrmuirii aristocraţiei (marii boierimi) printr-un stat de tipul monarhiei absolute. Ideile social-politce din *Istoria ieroglifică* — conchide autorul — îl apropie pe Cantemir de absolutismul luminat din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, ceea ce înseamnă că Cantemir a fost în această privinţă un precursor.

Subcapitolul consacrat ideilor filozofice din *Istoria ieroglifică* ni se pare mai puţin reuşit în comparaţie cu cel consacrat ideilor social-politice. El cuprinde alături de teze juste, subliniind progresul făcut de gîndirea lui Cantemir faţă de concepţiile mistice din lucrările precedente, unele afirmaţii după părerea noastră insuficient de întemeiate, ca afirmaţia (de la p. 92) despre unitatea dintre fizică şi etică în *Istoria ieroglifică* (atunci cînd Cantemir subliniază, în

[1] D. Cantemir, Opere, ed. Acad. Rom., tomul VI, p. 199, citat de P. P. Panaitescu, p. 83.

textul la care se referă autorul, tocmai deosebirea dintre etică, unde se aplică categoria finalităţii, a „pricinii săvîrşitului" (cauze finale) şi fizică unde ea nu are ce căuta [1] — de altfel una din ideile filozofice înaintate cele mai remarcabile din *Istoria ieroglifică*), ca cea despre „afirmarea directă... a existenţei legilor sociale în *Istoria ieroglifică*" (p. 93) [2].

Nu ne putem opri mai pe larg asupra capitolelor privind „Domnia lui D. Cantemir şi politica sa internă" şi „Alianţa lui D. Cantemir cu Rusia". Relevăm numai modul cum autorul izbuteşte, folosind o serie de izvoare şi documente noi să demonstreze unitatea dintre concepţiile politice şi activitatea politică a lui Cantemir ajungînd la concluzia că „...în vîltoarea acţiunii politice, Dimitrie Cantemir a aplicat ideile principalelor sale opere, înainte de a le scrie" (p. 109).

---

[1] „...Dintr-aceste patru pricini — scrie Cantemir — (e vorba de cele patru cauze din concepţia aristotelică a cauzalităţii: cauza formală, materială, eficientă şi finală. — *V.P.)*, cele trei înainte mergătoare adevărat fizicăi slujesc, iară cea mai de pre urmă (cauza finală. — *V.P.*) nici cum cu fizica a se amesteca poate... ce numai ithicăi (eticii), adică învăţăturii obiceinice, temeiul şi sfîrşitul este..." (*Istoria ieroglifică* ed. Acad. Rom. p. 334) şi mai jos într-un text pe care P. P. Panaitescu îl citează incomplet: „Deci precum aevea s-au arătat, de vreme în cele fireşti socoteala pricinii sfîrşitului (a cauzei finale. — *V.P.*) fireşte nu se află anangheon (obligatoriu) este ca în cele ithicesti stăruită să rămîie" (*op. cit.*, p. 335).

[2] Pasajul în chestiune, examinat în contextul său, arată după părerea noastră, faptul că deşi Cantemir face un pas spre recunoaşterea unei cauzalităţi fireşti în viaţa socială, el nu reuşeşte încă să se libereze cu totul de ideea teologică a providenţei divine, de ideea înlănţuirii evenimentelor din viaţa oamenilor nu după o cauzalitate firească ci după ordinea supranaturală a faptei şi a răsplatei.

Partea a treia a cărţii consacrată vieţii şi activităţii lui D. Cantemir în Rusia conţine cîteva din cele mai substanţiale capitole, ca cel consacrat influenţei mediului social şi cultural din Rusia reformelor lui Petru cel Mare asupra marelui nostru cărturar, cele consacrate *Descrierii Moldovei, Istoriei imperiului otoman* sau *Hronicului romîno-moldo-vlahilor.*

În capitolul intitulat „Dimitrie Cantemir şi Rusia reformelor lui Petru I", ca şi în capitolele cu caracter biografic închinate vieţii lui Cantemir în Rusia, P. P. Panaitescu demonstrează inconsistenţa afirmaţiilor istoriografiei burgheze care a negat influenţa societăţii şi culturii ruse din epoca lui Petru I asupra operei principelui moldovean, susţinînd că acesta ar fi trăit în Rusia ca un exilat, izolat de viaţa ei politică şi culturală. Autorul arată adînca înrîurire pozitivă pe care cultura rusă din vremea lui Petru I a exercitat-o asupra lui Cantemir, determinînd pe de o parte o adîncire a ideilor sale politice şi filozofice, şi pe de altă parte, contribuind în mod hotărîtor, prin spiritul său laic şi practic, la transformarea lui Cantemir într-un adevărat om de ştiinţă, autor al unor lucrări valoroase de istorie, geografie, orientalistică. Analizînd lucrare cu lucrare opera lui D. Cantemir scrisă în Rusia, autorul demonstrează că aceasta, slujind idealurilor politice, patriotice ale lui Cantemir se integrează totodată „în atmosfera, în cerinţele ideologice ale Rusiei în epoca transformării ei" (p. 118).

Unul din aspectele cele mai valoroase şi aducătoare de contribuţii noi ale acestei a treia părţi a cărţii lui P. P. Panaitescu îl constituie, după părerea noastră, analiza ideilor politico-sociale din scrierile de istorie şi geografie ale lui D. Cantemir. Cercetînd, în conformitate cu metoda pe care şi-a propus-o, fiecare lucrare în parte, autorul reuşeşte să arate că toate scrierile lui D. Cantemir create în

Rusia, fiind lucrări de ştiinţă, au urmărit totodată un scop politic, au fost un mijloc de expresie a ideilor politico-sociale înaintate ale marelui nostru cărturar, că aceste idei constituie o concepţie politică unitară, aceeaşi în toate lucrările sale de maturitate, caracterizată în felul următor de autor : „idealul politic pentru romîni al unui stat domnesc autoritar, înfrîngerea atotputerniciei boiereşti, ca moşieri şi ca stăpîni politici ai ţării, simpatie faţă de ţărani, acestea toate mai ales în *Descrierea Moldovei*, iar în afară, independenţa faţă de turci, cu accentuarea începerii decăderii acestora (mai ales în *Istoria imperiului otoman*). Această independenţă el o vede în cadrul unui nou război al Rusiei cu turcii, o eliberare a romînilor cu ajutorul Europei, eliberare pe care ei o merită deoarece au fost atîtea veacuri zidul de apărare al continentului şi al civilizaţiei sale împotriva năvălirilor „barbare" (*Hronicul*)" (p. 255—256).

În această ordine de idei, merită a fi relevată în special analiza ideilor politice din *Descrierea Moldovei* unde autorul demonstrează, pentru prima oară în literatura referitoare la Cantemir, că întreaga parte istorică a *Descrierii* este o încercare de justificare teoretică a concepţiilor politice ale lui Cantemir şi în special a concepţiei sale despre necesitatea instaurării unei monarhii ereditare absolute în Moldova.

Autorul aduce contribuţii interesante în interpretarea concepţiei istorice a lui D. Cantemir, reuşind să definească, după părerea noastră, mai bine de cît s-a făcut pînă acum meritele şi limitele gîndirii istorice ale autorului *Istoriei imperiului otoman*.

Autorul relevă pe bună dreptate valoarea metodei istorice critice aplicate de Cantemir în scrierile sale de istorie şi ale cărei principii le-a expus din punct de vedere teoretic în *Hronicul romîno-moldo-vlahilor*, metodă care constituie una din cele mai de seamă realizări ale gîndirii istorice a lui Cantemir şi care, poate mai mult decît orice alt element al operei sale de istorie, face din autorul *Hronicului* un adevărat istoric, şi nu un simplu cronicar.

Subliniind importanţa concepţiei despre evoluţia imperiilor pe baza unei „ordini naturale", dezvoltată în *Cercetarea naturală a monarhiilor*, autorul arată că el nu a aplicat şi concretizat decît într-o măsură limitată această concepţie generală în lucrările sale de istorie propriu-zisă.

Autorul are meritul de a fi pus problema umanismului lui Cantemir şi de a fi relevat unele aspecte necercetate pînă acum ale acestuia, anume concepţia despre civilizaţie, despre cultură, pe care o întîlnim în *Istoria imperiului otoman* şi în *Hronic*. Cantemir, arată autorul, „...este un umanist, admirator al civilizaţiei clasice, dar nu mai vede în romani, cum văzuseră cronicarii dinaintea lui, numai pe cuceritorii lumii, ci, alături de greci, pe fundatorii culturii clasice" (p. 256). Analizînd conceptul de civilizaţie pe care îl întîlnim la Cantemir autorul arată că el vede în civilizaţie „un concept complex, cuprinzînd cultura ştiinţifică şi artistică, moravuri, organizare raţională a statului" *(Ibidem)*.

Credem că autorul ar fi putut da o imagine mai completă a tendinţelor umaniste din opera lui Cantemir dacă ar fi urmărit această problemă şi în analiza lucrării *Istoria ieroglifică*. Totodată sîntem de părere că umanismul lui Cantemir ar fi trebuit să fie cercetat în strînsă legătură cu concepţiile sale social-politice înaintate.

Celelalte capitole ale ultimei părţi a cărţii lui P. P. Panaitescu, asupra cărora nu mai avem posibilitatea să ne oprim — capitolul consacrat lucrării *Loca obscura*, cel consacrat cercetărilor lui Cantemir în Caucaz ş.a. aduc şi ele o

seamă de contribuţii preţioase la cunoaşterea operei marelui cărturar.

În concluzie, credem că autorul a reuşit să realizeze în esenţă scopurile pe care şi le-a propus. Lipsurile constatate de noi privesc mai mult capitolele consacrate lucrărilor filozofice ale lui D. Cantemir, a căror analiză nu a constituit de altfel preocuparea principală a autorului. Cu toate aceste lipsuri, monografia lui P. P. Panaitescu rămîne, după părerea noastră, o contribuţie preţioasă la valorificarea marxistă a moştenirii celui mai de seamă reprezentant al culturii noastre feudale, valoarea cărţii rezidînd în primul rînd în capitolele biografice, în cele consacrate operei ştiinţifice a lui Cantemir, precum şi, mai ales, în contribuţia adusă la interpretarea materialist-istorică a operei sale. Prin toate aceste calităţi ale cărţii, autorul a reuşit fără îndoială să ofere un instrument util cercetătorilor istorici, istorici ai filozofiei, istorici literari ai operei lui Dimitrie Cantemir.

P. Vaida

Sociometria — o tentativă de eludare a legilor dezvoltării sociale *

Încă în primul deceniu al secolului al XX-lea, V. I. Lenin releva una din trăsăturile din ce în ce mai accentuate ale ideologiei burgheze contemporane: datorită amploarei luată de mişcarea revoluţionară a proletariatului şi neputînd ignora marile progrese ale ştiinţelor naturii, partizanii ideologiei burgheze au din ce în ce mai puţin curaj de a se afirma deschis. Pentru idealişti este tot mai greu să militeze făţiş sub stindardul zdrenţuit al filozofiei şi sociologiei idealiste la care nu pot totuşi renunţa. De aceea, devin frecvente încercările de a strecura idealismul prin contrabandă, sub paravanul unor sisteme şi şcoli care de care mai „noi" şi mai „definitive", foarte nuanţat delimitate între ele prin denumire şi terminologie (cît mai nebuloase cu putinţă !), monoton de identice prin tendinţa de a se situa deasupra antagonismului materialism-idealism, deasupra claselor şi partidelor, pretenţie sub care transpare promovarea ideologiei burgheze.

Cu atît mai mult în prezent, în condiţiile existenţei şi dezvoltării sistemului mondial socialist şi al avîntului impetuos al mişcării antiimperialiste de eliberare socială şi naţională, ideologii burgheziei caută forme cît mai abile de camuflare a apologeticii capitalismului, repunînd în circulaţie idei de mult uzate din arsenalul ideologic al reacţiunii şi prezentîndu-le chiar (cum fac revizioniştii contemporani) drept idei marxiste.

Pe linia acestor eforturi, de a pune stavilă răspîndirii ideilor atotbiruitoare ale comunismului ştiinţific se încadrează şi „sociometria", curent la modă în sociologia burgheză occidentală, îndeosebi în cea americană.

În cartea sa „Fondements de la sociométrie",[1] J. L. Moreno, reprezentant poeminent al „sociometriei" americane, încearcă de a da un fundament teoretic sociometriei de pînă la el căreia îi reproşează că pune un accent unilateral pe latura tehnică, adică pe elaborarea diferitelor metode de

* Moreno, J. L. *Fondements de la sociométrie.* Traduit de l'anglais par H. Lasage et P. H. Maucorps, Paris, P.U.F., 1954, XXXI+400 p.+LIV planşe.

[1] Apărută în 1953 la New York sub titlul: *Who shall survive ?* (*Cine va supravieţui ?*) ea constituie o reluare a lucrării apărute sub acelaşi titlu în 1934.

cercetare a fenomenului social. Moreno este de fapt îngrijorat de stagnarea şi sterilitatea sociologiei burgheze contemporane, incapabilă de a opune ceva cît de cît consistent materialismului istoric. De la bun început, putem observa o împrejurare semnificativă : întîi sînt construite etaje întregi ale tehnicii de măsurare a „fenomenului social" (de aci şi termenul de sociometrie) iar apoi constructorii îşi amintesc că zgîrie-norul de „sociodrame" şi „sociograme" este lipsit de temelii solide, că nu ştiu ce măsoară şi pentru ce măsoară, că nu ştiu la ce vor servi măsurătorile efectuate. Sînt evidente atît şubrezenia construcţiei cît şi graba febrilă a ideologilor burghezi de a produce noi „argumente teoretice" în apărarea capitalismului. Chiar la Moreno obiectul sociometriei este destul de contradictoriu definit. Sociometria este privită cînd ca tehnică pură, cînd ca sistem teoretic capabil să rezolve problemele cruciale ale timpului. Astfel, în timp ce la pag. 22, sociometriei i se atribuie rolul modest de „studiu preparator pentru studii determinate ca sociologia, antropologia, psihiatria şi psihiatria socială", peste cinci pagini aceeaşi sociometrie este proclamată strident „sociologia poporului, prin popor şi pentru popor" (? !).

Dacă sociometria, definită ca „studiu matematic al proprietăţilor psihologice ale populaţiei", este numai un studiu preparator, atunci avem de a face, pur şi simplu, cu proiectul unei investigaţii statistice şi apare deplasată, supărător de pretenţioasă, reclama făcută în jurul şcolii. De fapt însă, nu este vorba doar de lipsa simţului proporţiilor, ci de cu totul altceva : avem a face cu tentativa de a topi esenţa în fenomen, de a ascunde tendinţele, legile procesului social, sub mormane de „sociograme".

Dacă sociometria nu este un simplu instrument statistic — şi se pare că J. L. Moreno nu se mulţumeşte cu atît — să vedem atunci ce reprezintă această pretinsă „sociologie a poporului, prin popor şi pentru popor" ?

Iată că sociometria ne este prezentată drept o „dezvoltare" a... marxismului. Ea ocupă — după Moreno — o situaţie intermediară între sociologie şi socialismul ştiinţific. Sociometria — dacă ar fi să dăm crezare autorului — ar împărtăşi „cu socialismul revoluţionar ideea unei acţiuni planificate, cu deosebirea că pentru ea acest plan trebuie conceput şi controlat prin metoda experimentală, adică trebuie aplicat unor grupe restrînse, înainte ca cunoştinţele astfel dobîndite să permită extinderea acţiunii noastre asupra unor colectivităţi mai largi" (p. 24). Cu alte cuvinte, sociometria propune renunţarea la lupta de clasă şi revoluţiile sociale, abandonarea luptei de eliberare a popoarelor de sub jugul colonial, întreruperea construcţiei socialismului şi comunismului ; mai întîi — propun sociometrii — să fie organizate timp de ani şi ani nenumărate teste în institutele de reeducare şi apoi se va vedea ce rămîne de făcut !

Esenţa „sociologiei poporului" constă deci în tentativa de a salva capitalismul, de a stăvili lupta de clasă şi revoluţia maselor populare.

În ce constă, după J. L. Moreno, acel studiu experimental, preliminar, cu care sociometria este chemată să înceapă reorganizarea societăţii moderne ? Dat fiind că „nu putem îmbrăţişa cu privirea modelul universului social" [1], ni se recomandă să studiem în prealabil „atomul social".

„Atomul social" este definit ca nucleul de raporturi care se constituie în jurul fiecărui individ [2]. Este vorba de reţeaua de raporturi psihice — simpatii, antipatii, indiferenţe — care se ţese în

---

[1] *Op. cit.*, p. 45.
[2] *Ibidem*, p. 23.

jurul fiecărui individ, şi în cadrul fiecărui grup de indivizi. Iată ce simplu şi uşor „au dispărut" chipurile clasele şi contradicţiile de clasă, o dată cu contradicţiile economiei capitaliste şi cu problemele puterii de stat. Lucrul cel mai important — după sociometrii americani — este să descoperim dacă şi de ce Jane vrea să stea în bancă cu Mary sau cu Bethy. Apoi, putem reorganiza lumea.

Dar să recurgem chiar la exemplificările autorului care ne prezintă în cartea a III-a un „studiu sociometric al unei colectivităţi". Este ales un institut de reeducare a delicvenţilor, de lîngă Hudson. Se instituie teste pe bază de interese afective şi se studiază, pornind de aci, şi organizarea grupelor de muncă [3]. Se caracterizează astfel: a) relaţiile dintre lucrătoare, dintre lucrătoare şi contramaistră; b) raporturile dintre lucrătoare şi operaţiile tehnice respective. Şi apoi uşor, elegant, este ocolit un „mic amănunt": „un al treilea aspect, aspectul economic, nu a fost luat în considerare, deoarece la şcoala din Hudson, munca nu e remunerată", ceea ce, după părerea autorului, prezintă avantajul că... „simplifică" studiul. Sub această pretinsă simplă „simplificare" se ascunde însă *falsificarea realităţii*, ignorarea factorului esenţial şi determinant al dezvoltării sociale, — factorul economic, modul de producţie, — camuflarea exploatării omului de către om în S.U.A. (realitate care este responsabilă şi pentru destinele pensionarelor de la Hudson).

Dar sociometria, ne spune J. L. Moreno, are comun cu „socialismul revoluţionar" caracterul activ. Ea nu se mulţumeşte să înregistreze „fenomenul social" (ce şi cît înregistrează am văzut mai sus), ci în acelaşi timp, propune şi experimentează transformarea acestuia. Să examinăm şi acest aspect al sociometriei, Ni se oferă — prin analogie cu legea biogenetică — o lege „sociogenetică". Dăm aci de fundamentul idealist, fideist al sociometriei, care construieşte un gen de teleologie socială: interacţiunea relaţiilor psihice ale indivizilor ar crea în mod spontan structura colectivului respectiv, iar interacţiunea colectivelor, ar crea în mod spontan structura întregii orînduiri sociale. Acest proces spontan este definit ca un „efort" de regăsire a „paradisului pierdut", a „primului univers al omului". Intrăm astfel în „universul" confuz şi plin de inepţii al terminologiei mistico-idealiste. Merită atenţie afirmaţia că „pietrele unghiulare ale sistemului sociometric, sînt conceptele universale de spontaneitate şi de creativitate" care se contopesc în...dumnezeu [2]. Şi cu aceasta am ajuns la „noua" bază filozofică a sociometriei „riguros matematică" şi „riguros ştiinţifică".

De altfel, în cuprinsul cărţii lui Moreno mai întîlnim şi alte noutăţi de acest soi.

În capitolul IV al cărţii a IV-a *(Sociometria şi evoluţia socială)*, autorul ajunge pe cale sociometrică la o variantă a istorioarei lui Menenius Agrippa afirmînd că aşa cum „organismele mai diferenţiate au nevoie şi depind de organismele mai puţin diferenţiate", tot aşa „un anumit număr de indivizi diferenţiaţi formează baza grupului, şefii se situează în fruntea lui, iar un anumit număr de agenţi intermediari (o fi vorba oare de sociologii burghezi ?!) sînt repartizaţi între cele două grupuri" [3].

Printre alte elemente „progresiste" ale sistemului sociometric prezentat în *Fondements de la sociométrie* găsim şi un mod original de „combatere" a malthusianismului; ni se oferă ca soluţie împotriva „suprapopulaţiei": natalitatea ne-

[1] *Op. cit.*, p. 148—152.

[2] *Ibidem*, p. 110—111.

[3] *Ibidem*, p. 303.

limitată cu preţul limitării implicite şi fatale a longevităţii la 30—35 de ani ![1]

Deosebit de semnificativă este cartea a VI-a intitulată *Cine va supravieţui?* Moreno nu poate trece sub tăcere îngrijorarea manifestată de milioane de oameni simpli din America (şi în general din occident) faţă de ceea ce el numeşte pericolul copleşirii omului de către tehnică (e vorba de fapt de efectele negative pe care progresul tehnic îl are pentru oamenii muncii din ţările capitaliste), faţă de primejdia războiului atomic.

Concluzia pe care o trage sociometria lui Moreno nu este însă cîtuşi de puţin în stare să indice o cale de ieşire din criza străbătută de civilizaţia occidentală ci dimpotrivă, urmăreşte să îndepărteze masele de la singura soluţie posibilă. Moreno opune revoluţiei sociale — pe care făcîndu-se exponentul burgheziei înspăimîntate, o numeşte „sabotaj distructiv" şi „cea mai mare slăbiciune a timpului nostru" — propria transformare a omului [1].

Trebuie să fim însă de acord cu autorul *Bazelor sociometriei* atunci cînd acesta afirmă că nu întîmplător sociometria s-a dezvoltat îndeosebi în S.U.A. Evident, nicăieri altundeva decît în centrul reacţiunii mondiale, nu putea înflori mai bine un sistem care concentrează în sine cele mai eterogene teorii filozofice-sociale reacţionare, prezentîndu-le sub o etichetă pseudo-ştiinţifică, aşa-zis umanitară.

G. Stoicescu

Apologia morţii — reflex teoretic al ideologiei capitalismului muribund *

În filozofia burgheză contemporană se petrece, în ultimii ani, un fapt simptomatic : *moartea* devine din ce în ce mai mult un obiect de meditaţie. Incapabili să dea un răspuns adecvat multiplelor şi ascuţitelor probleme pe care le ridică *viaţa*, o pleiadă întreagă de filozofi îşi îndreaptă „reflecţiile metafizice" asupra morţii, urmărind prin aceasta un dublu obiectiv : să prezinte contradicţiile specifice orînduirii capitaliste drept contradicţii generale ale vieţii — şi să postuleze eternitatea lor prin concluzia că ele nu pot fi depăşite decît „dincolo de viaţă". În acest imn pe care filozofia burgheză contemporană îl închină morţii, natura scopului a determinat şi natura mijloacelor : raţiunea este surghiunită, iar paradoxul este ridicat la rangul de instrument de investigaţie. José Echeverria, autorul recentelor *Reflecţii metafizice asupra morţii*, nu face excepţie dela această regulă. În lucrarea lui, tratării cu seriozitate a problemelor i se substituie aceeaşi abundenţă de paradoxuri : „viitorul precede prezentul, şi acesta trecutul" (p. 84) ; „e posibil a concepe un timp fără spaţiu" (p. 87) ; „în moartea mea nu eu mor, ci timpul moare în mine (p. 142) ; „noi nu dormim... decît pentru că după aceea ne deşteptăm" (p. 34) ; „prin moarte, viitorul dispărînd, tot trecutul devine prezent" (p. 147) etc. Şi toate aceste afirmaţii sînt făcute în cadrul unei lucrări care îşi dă o aparenţă ştiinţifică şi care, invocînd adesea „autoritatea" lui Maine de Biran, a lui Husserl sau a lui Heidegger, pretinde a reprezenta în istoria filozofiei „o contrarevoluţie copernicană, o răsturnare care repune conştiinţa noastră în drepturile sale" (p. 26).

În ce constă această „contrarevoluţie copernicană"? În faptul că José Eche-

[1] *Ibidem*, p. 369.

[1] *Op. cit.*, p. 354.

* Pe marginea cărţii filozofului chilian José Echeverria, *Réflexions métaphysiques sur la mort et le problème du sujet*, Paris, J. Vrin, 1957. Paginile indicate în text între paranteze se referă la această lucrare.

verria, remarcînd că „autocunoaşterea prezintă o anumită specificitate care o distinge de cunoaşterea lucrurilor externe", ajunge, printr-un sofism de tipul „saltus in concludendo", la concluzia că, întrucît nu putem defini Eul fără a lua în considerare natura sa reflexivă, „lucrurile nu există decît prin referinţă la centrul pe care-l constituim noi" (p. 42). Prin urmare, zgomotoasa „contrarevoluţie copernicană" se reduce la profesarea idealismului subiectiv, adică a acelei filozofii care exprimă în modul cel mai adecvat interesele burgheziei contemporane. Atunci, care este „răsturnarea" pe care Echeverria pretinde a o provoca prin lucrarea lui ? „Printre filozofii moderni şi contemporani — încearcă să lămurească însuşi Echeverria— mai mulţi au afirmat evidenţa că noi existăm cu necesitate pentru propria noastră conştiinţă. Dar această afirmaţie nu i-a condus la aceea a nemuririi Eului, pentru că de îndată ce era vorba de nemurire, aceşti filozofi recurgeau la un criteriu diferit pentru a decide existenţa..." (p. 127). Din această perspectivă — şi numai din aceasta — apar în lucrare numeroase critici la adresa idealismului obiectiv, a kantianismului, a scepticismului, a realismului voliţional al lui Dilthey şi Scheler etc. Toate aceste critici includ — ca un moment al lor — acceptarea poziţiei filozofice idealist-subiective, în varianta sa extremă. *Solipsismul* este singura atitudine filozofică pe care Echeverria caută să o justifice integral şi să-i expliciteze implicaţiile, aplicînd această filozofie la analiza problemei morţii, şi ajungînd astfel la concluzia că „omul, pentru sine, este nemuritor" (p. 119). Această concluzie, fără voia autorului ei, devine o satiră la adresa întregului idealism subiectiv contemporan — arătînd la ce concluzie izbitor de absurdă ar trebui să ajungă acesta din urmă dacă ar fi consecvent cu sine şi nu ar recurge la „artificii logice".

José Echeverria critică fenomenologia de pe poziţii existenţialiste pentru ca apoi să critice existenţialismul de pe poziţii fenomenologice şi pentru ca, de fapt, întreaga lucrare să nu fie decît o tentativă de a accepta şi justifica problematica filozofiei existenţialiste, impunînd însă analiza acestei problematici prin metoda fenomenologică a lui Husserl. Ca atare, *mijloacele* de investigaţie ale lui Echeverria se vor rezuma la „reducţia fenomenologică" şi la „intuiţia eidetică" care pătrunde în lumea „esenţelor pure". Aci, pe terenul „fiinţării conştiente", dincolo de fapte, dincolo de ceea ce Husserl numeşte „fiinţarea mundană", pretinde Echeverria că descoperă imortalitatea noastră faţă de noi înşine. O dată ajuns pe acest teren — confruntarea cu faptele încetează, şi Echeverria poate da curs liber absurdităţilor pentru ca, pe baza lor, să tragă concluzii etice şi sociologice croite pe măsura aspiraţiilor burgheziei contemporane. Aşa cum vom vedea, Echeverria nu a reuşit să demonstreze existenţa nemuririi. În schimb, a dovedit o dată în plus că, oricît de abile ar fi raţionamentele, cu oricîtă minuţie ar fi *combinate argumentele* şi parate dificultăţile, ori cît de „neaşteptată" şi „elegantă" ar fi soluţia — nu pot fi atenuate consecinţele unei poziţii de clasă care anchilozează spiritul, paralizează efortul spre adevăr şi generează — în proporţii îngrijorătoare — construcţii intelectuale diletante.

★

Reflecţiile metafizice asupra morţii... cuprind o primă parte în care autorul îşi precizează poziţia filozofică, trasînd cadrul teoretico-metodologic în care va aborda problema nemuririi. Poziţia filozofică a lui Echeverria — deşi în mod manifest impregnată de eclectism — ne apare, de la bun început, drept o poziţie predominant *fenomenologică*, ce vizează fixarea descriptivă a fenomenelor

„conștiinței pure". Chiar relația „subiect-obiect" este dizolvată de Echeverria în conștiință, care încetează să mai fie o latură a relației „subiect-obiect" pentru a deveni „această relație însăși" (p. 14). Astfel, termenii de *subiect* și *obiect* sînt goliți de semnificația lor frecventă în epistemologie și derivați dintr-o analiză a conștiinței. Prin aceasta, Echeverria pretinde a fi depășit alternativa „materialism-idealism". „Se pleacă sau de la subiect, sau de la obiect, aceasta e toată discuția între idealism și realism...; punctul nostru de plecare — conchide el — e deci la origine neutru" (p. 27). Dar cum poate fi vorba de neutralitate cînd Echeverria afirmă că „nu e posibil de a nega conștiinței caracterul de fundament prim" (p. 17) și cînd consideră că judecata „A există" reprezintă o formă prescurtată, derivată, a judecății „am conștiința existenței lui A"? (p. 22). Echeverria nu numai că admite caracterul primordial al conștiinței în raport cu materia, dar mută însuși raportul pe tărîmul conștiinței, îl reduce la un raport între două laturi ale conștiinței. Încercarea sa de a depăși alternativa „idealism-materialism" prin înglobarea subiectului și obiectului în noțiunea de conștiință nu reprezintă nicidecum o rezolvare a raportului „obiect-subiect" dincolo de cadrul problemei fundamentale a filozofiei, — ci exprimă o optare precisă pentru idealismul subiectiv, în varianta sa fenomenologică.

Această opțiune filozofică reduce investigațiile lui Echeverria la cercetarea fenomenologică a conștiinței, în scopul descrierii unor „structuri" din ce în ce mai fundamentale. Atenția sa se oprește asupra Eului, adică asupra acelei modalități existențiale caracterizată prin conștiința propriei subiectivități. Echeverria conchide că „noi obținem de la conștiință însăși noțiunea de realitate". „Eul — scrie Echeverria — fundează pe el însuși existența sa, este tot ceea ce înseamnă *substanță*" [1].

Ajungînd la această idee, proprie variantei extreme, solipsiste, a idealismului — Echeverria deschide focul împotriva lui Kant. Obiecțiile aduse de Kant în *Critica rațiunii pure* cogito-ului cartezian au fost sever atacate încă de Husserl [2] care, sezisînd imcompatibilitatea kantianismului cu afirmația că „noi existăm pentru că avem conștiința propriei existențe", încercase o reconsiderare fenomenologică a distincției între *fenomen* și *lucru în sine*. Pe linia aceleiași reconsiderări fenomenologice a kantianismului merge și Echeverria, atunci cînd afirmă că „lucrul în sine nu poate fi înțeles decît ca un lucru în sine *pentru conștiință*, deci ca un lucru în sine *fenomenic*". Pentru o atare critică a kantianismului, lui Echeverria i se potrivesc de minune cuvintele lui Lenin: „El nu luptă împotriva agnosticismului lui Kant..., ci *pentru un agnosticism mai pur*, pentru înlăturarea tezei lui Kant care este în contrazicere cu agnosticismul, anume că ar exista lucruri în sine, deși incognoscibile, suprasenzoriale, transcendente... El nu l-a combătut pe Kant *de la stînga*, precum l-au combătut materialiștii, ci *de la dreapta*, precum l-au combătut scepticii și idealiștii" [3]. Kant

---

[1] În acest pasaj, Echeverria folosește categoria de *substanță* într-un sens pur humeist. Este evidentă filiația acestor idei cu pasajul în care idealistul Hume afirma posibilitatea de a considera percepțiile noastre ca existențe separate, fără să fie necesar a sprijini existența lor pe altceva. „Ele sînt deci substanțe, dacă se acceptă definiția dată mai înainte substanței" conchidea Hume. Vezi *A Treatise of Human Nature*, Ed. Green and Grove, Longman, London, 1890, p. 518.

[2] Vezi E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, trad. fr. par G. Peiffer et E. Levinas, Vrin, Paris, 1947, p. 71.

[3] Lenin, *Opere*, vol. 14, p. 189.

afirmase că „noi nu cunoaştem propriul nostru subiect decît ca fenomen şi nu în ceea ce e în sine" [1] Contestînd — de la dreapta — distincţia kantiană, Echeverria îşi deschide drumul spre fundarea existenţei eului pe conştiinţă, căci *Critica raţiunii pure* minus *„lucrul în sine"* înseamnă de fapt idealismul berkeleyan. Echeverria pretinde astfel că, prin ajustarea fenomenologică a *Criticii raţiunii pure*, şi-a dovedit teza sa de bază : „Nu avem dreptul să spunem că un lucru există decît pentru că avem aprehensiunea existenţei lui".

Incapabil încă de a-şi aplica teza sa — tale quale — în cercetarea problemei morţii, Echeverria este nevoit s-o supună în prealabil unui proces de rafinare şi nuanţare. În primă instanţă, întrucît „conştiinţa indică ipso facto ceva în raport cu care ea e conştiinţă" (p. 66), Echeverria fundează noţiunea de existenţă obiectivă pe „conştiinţa noastră a alterităţii". Concepţia lui Echeverria despre *„Celălalt"* ridică cel puţin două obiecţii fundamentale. În primul rînd, „Celălalt" este considerat „esenţa realităţii obiective", dar nimic nu dovedeşte că există realmente, deoarece Echeverria derivă existenţa din esenţă, în loc de a abstrage structura esenţială din analiza existenţei. În al doilea rînd, el explică existenţa obiectivă a lucrurilor prin participarea la „celălalt" ca esenţă imuabilă ; ori a explica muabilul prin imuabil este un nonsens. Prima obiecţie vizează *idealismul* teoriei lui Echeverria ; a doua vizează caracterul ei *metafizic*, incapacitatea de a sezisa că „nu numai fenomenele sînt trecătoare, mobile, curgătoare, separate doar prin limite convenţionale, ci şi *esenţele* lucrurilor" [2]. Dar întrucît trecerea spre materialism şi dialectică este imposibilă pentru un filozof ce exprimă interesele de clasă ale burgheziei contemporane, Echeverria încearcă să-şi salveze teoria prin analiza noţiunii de „temporalitate", ceea ce-l va împinge nemijlocit pe autor în zona absurdului şi paradoxalului, adică acolo unde — în sfîrşit — va putea aborda problema morţii.

Pornind de la „timpul-durată" (timpul obiectelor care durează), el ajunge la fundamentul acestuia, la *„timpul-conştiinţă"* care este „un mod de conştiinţă", o experienţă conform căreia realul se dezvoltă prin conversiunea viitorului în trecut. Astfel conceput timpul, „nimic nu ne împiedică de a concepe un Eu care ar avea de la *Celălalt* o conştiinţă nontemporală sau supratemporală, căci timpul se defineşte prin conştiinţă." (p. 81). Uitînd cu totul că aci nu e vorba de noţiunea de timp, ci de timpul real — de care J. Echeverria nu va scăpa cu atîta uşurinţă — el conchide că „Eul nostru, ca subiect al *fiinţării conştiente*, asistă la trecerea lucrurilor, dar el *nu trece* pentru că nu poate să se lipsească de el însuşi". Dimpotrivă, atunci cînd existenţa, care în timpul vieţii ni se prezintă neantizată în timp, va înceta, „nu vom mai fi frustaţi de timp în posibilitatea de cunoaştere a *„Celuilalt"*. Prin moarte deci, Eul şi *Celălalt*, cele două personaje plăsmuite de Echeverria, se vor contopi într-un delir bachic. Moartea va descurca astfel ceea ce filozofia lui Echeverria a încurcat.

Înainte de a ataca dificila problemă a morţii, Echeverria îşi permite — spre verificarea rezistenţei eşafodajului său de concepte — un mic antrenament în problema *libertăţii* (p. 95—118).

După el, sîntem liberi în măsura în care acţionăm ; orice act care este al meu, atestă prin însăşi aceasta libertatea mea. Dar, „întrucît actul nostru este orice conduită care depinde de de-

[1] Imm. Kant, *Critique de la Raison Pure*, Anal. Transcend., livre I., ch. II, par. 24, p. 157, tr. fr. par Tremesayques et Pacaud, F. Alcan, 1905.

[2] Lenin, *Caiete filozofice*, E.S.P.L.P. 1956, p. 229.

cizia noastră.... și pasivitatea, ca act posibil pe care ne decidem să nu-l realizăm, e încă un act". Prin urmare, „un Eu pasiv e de asemenea activ, deci *liber*" (p. 103). Chiar „rezistența la propria libertate poate fi o altă libertate", scrie Echeverria. Astfel pusă, problema libertății își pierde orice sens — căci și o acțiune liberă (adică o acțiune istoricește justă fundată pe înțelegerea necesității) și o acțiune neliberă (care îmi consumă eforturi inutile și mă duce la rezultate nescontate) poate fi în aceeași măsură *a mea*. Extinderea pretins nelimitată a libertății de către Echeverria înseamnă în fond un atentat la adevărata libertate, căci a pune libertatea peste tot înseamnă a nu o pune nicăieri. Tot așa cum „libertatea absolută" pe care o proclamă statul burghez e masca unei dictaturi absolute exercitate de un pumn de exploatatori, „libertatea absolută" despre care vorbește Echeverria este fictivă și se transformă în „dependență absolută" efectivă, din moment ce „totul e liber în raport cu sine" și „neliber (determinat rigid) în raport cu altul". „Pentru noi înșine sîntem liberi'" (p. 105) afirmă Echeverria, încercînd printr-o asemenea tratare abstractă, să ascundă conținutul social-politic și caracterul concret-istoric al libertății, privarea maselor de libertate în regimul capitalist. „Numai murind, retrospectiv, Eul nostru ne apare mai puțin liber — în sensul că am ajuns *cu adevărat liberi*" (p. 118), conchide Echeverria. Și astfel, *apologia capitalismului* se transformă în *apologia morții*, pentru ca aceasta, din urmă, prin concluziile etice pe care le implică, să se transforme din nou într-o apologie a capitalismului. Fără acest cerc vicios, poate, cartea lui Echeverria nici nu s-ar fi născut.

★

În ciuda titlului, reflecțiile propriuzise asupra morții ocupă un spațiu mai mic în carte decît partea general-filozofică. Aceasta, pentru că autorul și-a concentrat tot efortul spre situarea problemei „nemuririi" la un nivel și într-un cadru unde să nu mai aibă nevoie de probe și unde cititorul să fie mai lesne receptiv la paradoxuri. „În ultimă analiză teza noastră asupra *nemuririi personale* era deja anticipată cînd afirmam referința necesară a existenței la conștiință" — scrie Echeverria. Teza fundamentală, leit-motivul cărții lui Echeverria, care va reveni de aci încolo în mod obsedant, sună astfel: „Fiind dat că propria mea existență este pentru mine o certitudine necesară, este imposibil ca pentru mine eu să nu fiu — și, în consecință, *pentru mine eu sînt nemuritor* (p. 119). Agonia morții se transformă pentru Echeverria în „cel mai autentic mod de cunoaștere", căpătînd valoare gnoseologică. Dar ce anume nu am putut cunoaște în tot cursul vieții și intuim fulgerător în experiența morții? Echeverria răspunde și trădează în sfîrșit faptul că întreaga carte este o încercare de a da o variantă subtilă, rafinată, a preceptelor teologice. El pronunță de-abia acum, după 175 de pagini, cuvîntul cu care trebuia, de fapt, să înceapă: „dumnezeu".

Dar Echeverria a avut un motiv pentru a aborda acest termen la sfîrșit, el urmărind să arate că „nu dumnezeu fundează pentru noi credința în nemurire; limita timpului nostru e aceea care tinzînd spre eternitate, ne permite să-l găsim pe dumnezeu" (p. 178). Dumnezeu — cauză finală, iată ce conferea valoare gnoseologică experienței morții. Iată de ce sensul vieții noastre trebuie — după Echeverria — să fie acela de a ne pregăti pentru ca, în experiența morții, să acceptăm acest principiu (p. 180). Ajunsă aci — așa cum vom vedea — apologia morții redevine, prin multiplele ei implicații, etice — apologia capitalismului contemporan.

★

Evoluția burgheziei — de la progresism la reacționarism — se oglindește fidel în evoluția concepțiilor sale etice asupra morții — de la Montaigne și Spinoza la Husserl, Heidegger și Echeverria. Și Montaigne și Echeverria (dacă s-ar putea face o asemenea comparație !) pleacă — aparent — de la o evidență analogă, exprimată astfel în celebra scrisoare a lui Epicur către Meneceu : „moartea nu este nimic pentru noi, fiindcă atît cît noi existăm moartea nu este, și cînd moartea este noi nu mai existăm". Dar, corespunzător stadiului deosebit de dezvoltare a burgheziei — ei ajung la o atitudine contrară pe care o recomandă în fața morții. Explicitînd sensul formulei „a filozofa înseamnă a învăța să mori" Montaigne înalță de fapt un imn epicureic bucuriilor pămîntești, subliniind ridicolul concepției care disprețuiește viața. Este de altfel ceea ce va susține cu ardoare și Spinoza : „omul liber se gîndește la moarte mai puțin decît la orice altceva, iar înțelepciunea lui constă în meditația asupra vieții, nu asupra morții" [1]. Echeverria va recomanda însă o atitudine complet opusă față de moarte, se va pronunța „nu pentru o atenuare a preocupărilor noastre pentru moarte, ci pentru a trăi permanent cu privirea fixată asupra ei" (p. 156). Echeverria își îndeamnă cititorii să-și transforme viața într-o „exersare a conștiinței pentru recuperarea trecutului în moartea trăită". „Eventualitatea unei morți imediate — scrie el — trebuie deci să ne incite de a trăi în agonie încă din prezent". Preceptul etic al lui Echeverria sună astfel : toată viața pregătește-te pentru moarte, trăiește în funcție de moarte, devansează agonia !... Adepților eticii sale el le promite în schimb nu prea tentanta „nemurire față de propria conștiință", iluzoria „posesie non temporală a existenței", misteriosul „contact definitiv cu principiul însăși al realității". Și ce le cere, în fond ? Nu sinuciderea — se simte nevoit să precizeze Echeverria — ci *sacrificiul*, „care nu e decît o sinucidere aparentă (p. 165—166), o sacrificare a „continuității mundane" pentru a face din „voința de eternitate" sensul actelor noastre (p. 172).

Prezentînd două „moduri" de a trăi, Echeverria, lansează imperativul de a ne detașa de falsa „activitate mundană" pentru a ne decide să trăim pentru eternitate. Misiunea fundamentală a omului „nu mai consistă în a realiza o operă mundană, nici în a participa la vreo mare acțiune socială sau istorică". Într-o asemenea perspectivă, omul apare ca o „ființă care poartă în sine însuși finalitatea sa" (p. 163). Etica lui Echeverria devine astfel o pledoarie pentru transformarea omului într-o „celulă care să se închidă în ea însăși și să vadă acolo absolutul", într-un om responsabil exclusiv față de conștiința sa — pervertită în prealabil de o ideologie retrogradă. Încă Hegel, în cîteva pagini scînteietoare din *Fenomenologia spiritului*, considera un astfel de om drept un intelect rămas în stadiul animalității, drept un „animal intelectual", care joacă cu el însuși o comedie — și practică, împreună cu ceilalți, „o înșelătorie mutuală". Etica lui Echeverria, făcîndu-se purtătoarea idealului specific unei orînduiri în decadență, disociind individualul de social, trădează adevărata responsabilitate a omului față de societate, tinde să-i impună acestuia situația degradantă de „animal intelectual". Și aceasta tocmai pentru ca, adus în această situație și găsindu-se într-o permanentă exaltare a individualității sale, omul să-și extragă „din morala sa individuală o morală socială și un ansamblu de imperative istorice" (p. 164), de fapt însă, o conduită morală adecvată intereselor burgheziei. Echeverria, conti-

[1] Spinoza, *Etica*, Ed. științifică, 1957, p. 271.

nuînd să facă recomandări care urmăresc sistematic să anihileze starea de spirit revoluționară a maselor în țările capitaliste, nu se dă în lături de la propovăduirea „păcii între clase", a „solidarității umane, izvorînd din faptul că ...noi sîntem unul și celălalt, în ciuda alterității reciproce, subiecți înzestrați... cu același destin" (p. 164). Iar, în cele din urmă, constanta reflexiune a omului cu sine însuși este pusă în acord de Echeverria și cu recomandarea ca oamenii muncii din țările capitaliste să-și dea viața în războaie sîngeroase pentru o cauză nejustă și istoricește neviabilă. „Dacă îmi dau adeziunea la o cauză și mor pentru ea — scrie Echeverria — aceasta are valoarea unei afirmări a demnității mele de subiect, ca nesupunere la forțe heteronome, *chiar dacă cauza pe care o apărăm nu e viabilă istoric*" (sublinierea noastră) (p. 186). Nu se poate să nu vezi în această apologetică a politicii imperialismului, expresia directă a acelei poziții de clasă care i-a barat cu totul drumul lui Echeverria către o cercetare temeinică a problemei libertății și care a generat o carte lipsită de valoare științifică.

Cartea aceasta — care pretinde a cuprinde „reflecții asupra morții", izvorăște de fapt din nevoia autorului ei de a da răspuns unor probleme acute ale vieții din țările capitaliste. Echeverria vede în existență „o sursă a posibilităților încărcate de amenințări și pericole" (p. 92), vede în viitor un „obiect al temerii și insecurității" (p. 84) și își propune să atenueze „incertitudinea, teama pe care viitorul o inspiră" burgheziei contemporane. Ca atare, el scrie o carte cuprinzînd *reflecții asupra morții* prin care urmărește să înlăture aceste *temeri asupra vieții*. Faptul că reflecțiile sale asupra morții, sînt un absurd joc sofistic, care încearcă zadarnic să susțină speranțele deșarte ale burgheziei care l-au generat, iată ceea ce Echeverria pare a trece cu vederea, urmărind în schimb cu încăpățînare „să obțină din viitor comprehensiunea prezentului și justificarea lui" (p. 89). În ultimă instanță însă, în ciuda intențiilor autorului ei, cartea filozofului chilian José Echeverria reușește să demonstreze un singur lucru : apologia morții și apologia imperialismului sînt indisolubil legate în filozofia burgheză contemporană. Apologia morții mijlocește apologia imperialismului, iar apologia imperialismului este o apologie a morții.

Ludwig Grünberg

PROBLEME FILOZOFICE ALE ȘTIINȚELOR NATURII ÎN DISCUȚIA FILOZOFILOR SOVIETICI

Conferința Unională asupra problemelor filozofice ale științelor naturii, care s-a ținut la Moscova între 21 și 25 octombrie a. c., a reprezentat în același timp un bilanț și un început. Un bilanț al unei munci de generalizare globală, conceptuală a fundamentelor metodologice ale științelor moderne ale naturii, și un început de cercetare diferențială pornind de la obiect, de la problema științifică concretă, a aspectelor celor mai variate și mai dificile ale teoriei științifice. Etapa pentru care conferința a tras concluziile, a fost o etapă rodnică, de deslușire a postulatelor filozofice fundamentale ale științelor naturii și de analiză a lor, în lumina principiilor filozofice ale materialismului dialectic. (În această etapă au existat și greșeli, atitudini nihiliste față de unele domenii ale științei. Atît referenții cît și participanții la discuții s-au oprit în mod autocritic asupra acestei probleme, ajunsă de mult de domeniul trecutului, pentru a trage din ea toate învățămintele cu putință).

Acesta era unul din punctele principale subliniate în concluziile conferinței. Celelalte se refereau la caracterul concret al adevărului, concret nu numai în raport cu fenomenele istorice, ci și în domeniul științelor naturii unde se credea de obicei cu mai multă stăruință în caracteul imuabil, anistoric al adevărurilor și legilor. Întreaga experiență concretă, a dezvoltării științelor naturii și a filozofiei legată de ele, demonstrează în mod indiscutabil faptul că în analiza oricărei probleme teoretice sau faptice nu trebuie pornit de la scheme apriorice, generale, speculative, fără cercetarea în concret și în esență a materialului faptic care se găsește la îndemînă și a tuturor consecințelor posibile ce decurg din analiza lui. În al doilea rînd, concluziile au subliniat caracterul nefundat al acuzațiilor reciproce de idealism și metafizică aduse de partizanii unor puncte de vedere opuse cu privire la mecanismul explicativ al unor procese sau legități ale materiei.

În al treilea rînd s-a subliniat încă odată necesitatea luptei împotriva ideologiei burgheze în toate domeniile științei. Idealismul însoțește știința ca o umbră în țările capitaliste. Aceasta se datorește în primul rînd condițiilor sociale, dar și inevitabilelor contradicții, piedici, greutăți interne ale științei. Pe acestea din urmă numai o dialectică

fermă, bazată pe materialism consecvent le poate depăși și învinge. Aceste idei accentuate în concluzii au constituit de fapt rezultate reale și spontane ale dezbaterilor. De aceea concluziile au fost primite cu o satisfacție firească și profundă de către toți participanții.

Varietatea problemelor discutate a fost atît de mare încît întregul lor conținut nu poate fi redat în mod aprofundat și exact într-o simplă notă și de către un singur om. De altfel, prezența participanților la conferință a fost fluctuantă. Participanții din prima zi, cînd s-au discutat probleme de fizică nu mai puteau fi văzuți în a patra și a cincea zi cînd s-au discutat chestiuni de biologie. Ca toți participanții conferinței, am fost preocupați mai ales de o anumită problemă, de aceea vom expune lucrările în special sub acest unghi de vedere. Trebuie să spunem că deși nu s-au discutat în mod special problemele destul de spinoase și actuale ale geneticii, lăsînd prin aceasta un anumit gol în tabloul de ansamblu al științelor naturii, această lipsă a fost totuși compensată în mare măsură prin punerea principială, la un nivel cît se poate de academic, a unor probleme cheie și pentru dezvoltarea geneticii — aceea a raporturilor între diverse forme de mișcare și a rolului fizicii și chimiei în cercetarea biologică. Problema sub unghiul de vedere al căreia am privit și am vrea să relatăm întreaga conferință a fost acea a diferențierii criteriilor în aprecierea unor teorii științifice contradictorii asupra aceluiași obiect anume în biologie, și mai precis în genetică. (Această încercare a constituit de altfel și obiectul intervenției noastre în cadrul conferinței).

Celelalte probleme ofereau un material vast și dens în același timp. Academicianul Mitin, care a deschis lucrările cu un referat închinat actualității epocale lucrări a lui V. I. Lenin *Materialism și empiriocriticism*, acad. Omelianovschi care și-a intitulat referatul: *V. I. Lenin și problemele filozofice ale fizicii*, au demonstrat necesitatea combaterii idealismului nu în formele în care se prezenta acum 40—50 de ani, cînd au fost criticate de Lenin, ci în formele mai subtile, uneori mai aproape de materialism dar totuși cu un important amestec de fideism și de misticism ori pur și simplu de prejudecăți spiritualiste sub care se prezintă azi. Omelianovschi relatează cazul semnificativ al lui W. Pauli („Naturwissenschaftliche und erkenntnistheoretische Aspekte der Ideen von Umbewussten" în *Dialectica*, 1955, vol. 8, nr. 4), care susține o analogie nejustificată între conceptul de inconștient și conceptul de cîmp din fizica modernă. Concepțiile filozofice ale lui Heisenberg, evoluînd de la machism spre idealismul obiectiv de tip platonician au fost observate și criticate de numeroși fizicieni participanți la discuții. Spre deosebire de fizicienii occidentali susamintiți, Max Born, susține postulatul materialist al primordialității materiei asupra spiritului, și materialitatea obiectului macrofizicii, rămînînd însă în același timp un indeterminist convins.

Analiza critică a gîndirii marilor fizicieni contemporani din țările capitaliste se face de pe pozițiile intransigente ale filozofiei marxiste, apreciind concepțiile lor în mod nuanțat, ținîndu-se seama de oscilări, de apropieri, de confuzii terminologice, de inconsecvențe și greșeli, de la caz la caz. Nu poate fi vorba de o negare globală a gîndirii teoretice a acestor fizicieni, de atitudinea nihilistă față de rezultatele practice ale științei lor. În același timp analiza nuanțată și aprofundată a teoriilor științifice permite o combatere, mult mai eficace și mai rodnică, a idealismului, combatere în care materialismul dialectic își dovedește superioritatea de ne-

contestat nu prin fraze ci prin metodologia calitativ diferită de explicație, prin sporul de inteligibilitate pe care-l oferă, prin avantajele sale ca metodă euristică, și ca instrument de generalizare.

În disputa care a avut loc între partizanii concepțiilor statistice și dinamice asupra legităților mecanicii cuantice, acest argument s-a evidențiat cu putere. Încercînd să arbitreze între acad. Fok, partizan al caracterului pur statistic, probabilist al fenomenelor cvantice[1] și adepții sovietici sau străini (De Broglie, Bohm, Vigier etc.) ai păstrării noțiunii de determinism clasic și de legitate dinamică, Terleţchi, Sviderschi ș. a. au cerut dovezi convingătoare despre superioritatea metodologică a unei interpretări asupra celeilalte. Este una mai largă, mai explicativă decît cealaltă? Accelerează, întîrzie, facilitează sau îngreuiază interpretarea dată, dezvoltarea respectivei științe? Acestea au fost criteriile pe care o exigență științifică elementară le impune unei interpretări teoretice noi, pentru a o admite. Pe baza discuțiilor din alte domenii, în special din cel biologic și de la intersecția biologiei cu fizica, și pe baza celor comunicate de noi, ne permitem să adăugăm încă două criterii la cele enunțate aici, cu acest prilej. Aceste două criterii ar trebui să fie următoarele: 1) caracterul idealist, speculativ-metafizic al teoriei trebuie să provoace renunțarea la ea, și 2) interpretarea teoretică trebuie să fie de așa natură încît să permită corectarea, completarea sau eventual înlocuirea ei ulterioară cu o teorie mai corespunzătoare. Ceea ce se înțelege exact prin caracterul idealist al unei teorii, vom detalia mai jos, avînd în vedere că asupra acestui punct sînt necesare unele clarificări.

Rămîne un fapt că adepții punctelor de vedere opuse asupra caracterului legității microfizice vor trebui să dovedească superioritatea punctelor de vedere respective nu apelînd exclusiv la filozofie, cum se făcea mai înainte, ci și prin valoarea lor explicativă, în raport cu sfera și adîncimea explicațiilor pe care le oferă. Fok făcea apel în expunerea sa de la conferință la criteriul practicii în favoarea punctului său de vedere. Mecanica cuantică funcționează, spunea el, fără determinism clasic, și se dezvoltă cu succes. De ce am avea nevoie de o legitate dinamică subiacentă care nu aduce în plus nimic practic pentru funcționarea și dezvoltarea micro-fizicii? Din motive pur filozofice? Dar concepția statistico-probabilistă este tot atît de materialistă ca și cea dinamico-deterministă. (Și cu aceasta au fost și sînt de acord majoritatea filozofilor, deci nu sînt de acord cu părerea lui Fok că interpretarea sa ar fi *unica* justă). Din punct de vedere filozofic ar fi nevoie (și această idee Fok a expus-o pe larg în referatul său a cărui traducere va sta în curînd la îndemîna cititorului romîn) de dezvoltarea noțiunilor dialectice de *posibilitate potențială*, și de *realitate* în legătură cu obiectele macrofizice. Diferențierea dintre aceste două categorii ne-ar da cheia înțelegerii raportului între funcția de undă și colectivul statistic al microobiectelor. *Probabilitatea*, după Fok, nu poate și nu trebuie să fie raportată la ansamblul statistic al microobiectelor, ci la particula individuală, și anume ca reieșind din însușirile ei interne și interrelațiile cu mediul. Probabilitatea se referă la obiectul individual și caracterizează posibilitățile lui potențiale: dar pentru determinarea experimentală a valorii ei numerice e absolut necesară statistica

[1] Iată cum se exprimă Fok în această privință: „Interpretarea justă a descrierii cvanto-mecanice a însușirilor obiectelor atomice, exclude cu desăvîrșire punctul de vedere determinist". *Cu privire la interpretările mecanicei cuantice*, p. 13.

realizării acestor probabilități, adică repetarea multiplă a experienței (*ibid.* p. 16). Renunțînd la determinismul clasic, Fok nu renunță la cauzalitate, ci preconizează legarea ei inseparabilă de probabilitate, raportarea cauzalității, nu la evenimente reale, ci la descrierea probabilistă a unor evenimente posibile. Punctul lui de vedere a stîrnit numeroase discuții în contradictoriu. Comentînd problema, Blohințev preconizează folosirea la maximum a fanteziei științifice, pentru înțelegerea acelui nou ireductibil la orice alt fenomen cunoscut pe care-l reprezintă mecanica cuantică, o depărtare cît mai mare de noțiunile fizicei clasice, o cît mai mare doză de inventivitate științifică în găsirea acelor formule dialectice care vor permite să se facă saltul hotărîtor în înțelegerea legităților acestei lumi.

Printre problemele filozofice ale mecanicii cuantice, ridicate de prof. Ivanenko, figurează aceea a teoriei unificate a cîmpului, după formula propusă de Heisenberg. Acesta a încercat construirea unei teorii sintetice a materiei, pe baza mecanicii cuantice relativiste. Schimbînd regulile de cuantificare a cîmpului și introducînd un spațiu hilbertian II, Heisenberg a obținut pe cale deductivă toate felurile de cîmp și de particule cunoscute, cu masele și sarcinile respective. La baza tuturor formelor de materie și de cîmp cunoscute, Heisenberg așează cîmpul de rotație. Acesta ar fi caracterizat prin existența tensorilor spinorici. Generalizarea ultimelor date ale fizicii din punctul de vedere al materialismului dialectic rămîne încă o sarcină de împlinit. Nu pretutindeni sensul filozofic profund al teoriilor și ipotezelor formulate apare clar. Astfel, teoria lui Heisenberg este prezentată de unii drept o reîntoarcere pe o treaptă superioară — e drept — la materia primordială, sau la apeiron-ul lui Anaximandru ; alții dimpotrivă o consideră o manifestare tipic idealistă. În general, evoluția gîndirii multor fizicieni occidentali merge dela idealismul subiectiv către cel obiectiv. Acest fenomen merită studiat și criticat în consecință. Critica aprofundată, competentă a concepțiilor teoretice ale savanților burghezi de pe pozițiile materialismului dialectic îi ajută adeseori pe aceștia să-și revizuiască părerile și concepțiile proprii. Astfel Niels Bohr, după cum a relatat la conferință acad. Fok, și-a revizuit convingerea sa asupra caracterului incontrolabil al interacțiunii între obiectul microfizic și aparatul de măsurat, și e convins acum că această relație e principial măsurabilă și deci controlabilă. Un număr însemnat de fizicieni apuseni, Max Born, G. Heber și G. Weber resping azi pozitivismul în problemele fizicei cuantice și subcuantice, se apropie pe o cale dialectică, sintetică, de rezolvarea problemei dualității undă-corpuscul, deși nu au nici pe departe acea consecvență și clarviziune teoretică pe care o oferă savantului aplicarea conștientă a materialismului dialectic.

Reflexiunea filozofică asupra fundamentelor oricărei științe, izvorîtă însă din interiorul științei respective, iată sursa cea mai fecundă de descoperiri, de idei noi care vor putea fructifica. Reflectînd asupra bazelor teoriei relativității, acad. A. G. Alexandrov în referatul său *Conținutul filozofic și semnificația teoriei relativității* consideră că : „Adevărata esență a teoriei relativității constă nu în faptul că a stabilit caracterul relativ al timpului, sau că, privind fenomenele în relațiile lor cu diverse sisteme de referință, le descoperă caracteristici diverse în raport cu aceste sisteme. Esența teoriei relativității constă în descoperirea faptului că aceste caracteristici relative sînt aspecte ale

nerelativului ale absolutului" [1]. Pornind de la acest punct de vedere, Alexandrov reconstruiește din nou întreaga teorie a relativității începînd cu absolutul și sfîrșind cu diversele și multiplele lui laturi relative. Această construcție sau interpretare matematică nouă se bazează pe o definiție axiomatică dată relațiilor spațio-temporale și pe o logică de construcție răsturnată. Referatul n-a suscitat din păcate discuții prea numeroase. S-a adus doar obiecția de a confunda relativul și absolutul ontologic (fizic) cu absolutul și relativul gnoseologic (filozofic). Dar propunerea făcută de un filozof de a se denumi teoria relativității o teorie filozofică a spațiului și timpului a întîmpinat opoziția generală. Aceasta a constituit și după spusele directorului Institutului de filozofie în concluzii, unul din cele mai pozitive aspecte ale conferinței.

Nu vom insista asupra discuției din cosmogonie, pe marginea referatului lui V. Ambarțumian : *Cîteva probleme metodologice ale cosmogoniei moderne*, deși a ridicat un număr de probleme cu caracter filozofic general, ca de pildă cele în legătură cu rolul ipotezei, al cercetărilor concrete și parțiale, al „finitudinii" universului etc.

Referatul lui B. M. Kedrov a tratat despre „interrelațiile diferitelor forme de mișcare a materiei". Autorul a pornit de la necesitatea unei duble metode de abordare a problemei : structurală și genetică. Pentru aspectul structural sînt importante relațiile dela simplu la complex, dela parte la întreg, dela nedivizat la compus etc. Pentru aspectul genetic, dimpotrivă, este caracteristică compararea superiorului cu inferiorul, a germenului cu adultul, a fazelor succesive de dezvoltare ale aceluiași obiect. Pe baza acestei duble metode, autorul emite o serie întreagă de considerații interesante asupra legăturilor dintre științe, și-și lărgește schema sa de clasificare a științelor propusă anterior. Discuțiile pe marginea acestui referat au adus o serie de completări cu privire la științele particulare și de sugestii referitoare la o înțelegere mai adecvată a dinamicii dezvoltării formelor de materie unele din altele.

Cibernetica a ocupat un loc aparte în discuțiile conferinței. Referatul lui Sobolev și Liapunov, *Cibernetica și științele naturii* deși purta un caracter mai mult informativ, a stîrnit un interes deosebit. S-a discutat în contradictoriu asupra limitelor aplicării ciberneticii în diverse științe, dar a existat un acord unanim în ceea ce privește recunoașterea rolului instrumentului cibernetic nu numai în construirea mașinilor automate și în eliberarea omului de muncă neagră, monotonă, obositoare și neproductivă, dar și în modelarea diverselor tipuri de mecanisme care se întîlnesc în animale și în om. Rolul imens al mecanismului de aferentație inversă — feedback — pentru cercetarea și explicarea funcționării sistemului nervos a fost relevat de fiziologul Anohin. Justificarea întrebuințării ciberneticii în calculele economice și chiar în sociologie a fost subliniată în concluziile consfătuirii.

Ultimele două zile ale conferinței au fost consacrate biologiei. Lipsa unei discuții asupra problemelor geneticei a fost compensată de anunțarea unei conferințe speciale închinate acestei probleme. Totuși, prin prisma problematicii biologice generale tratate, au fost în mod indirect tratate și probleme de genetică.

Problema originii vieții în lumina realizărilor științei contemporane a fost

[1] *Op. cit.*, p. 5.

prezentată de acad. Oparin. Stadiul elaborării problemei nu era mai înaintat decît în anul trecut, la simpozionul internațional asupra originii vieții. Din punct de vedere filozofic însă, materialul era mai conturat și mai cristalizat. De pildă, acad. Oparin a subliniat încă o dată că fără evoluție și selecție nu se poate înțelege apariția nici a celor mai simple structuri vii. Mai mulți vorbitori, între care Konnikova, au contestat însă existența selecției ca o legitate a unei materii organice *nevii* considerînd extrapolarea darwinismului la formele preistorice ale vieții drept nepermisă.

Unul din cele mai substanțiale referate a fost cel al acad. Engelhardt și prof. Frank : *Despre rolul fizicii și chimiei în cercetarea problemelor biologice.* Aci tocmai s-au pus acele probleme principale care separă în mare măsură pe biologii sovietici, în școli diferite, atît din punct de vedere teoretic cît și practic metodic. Aci s-a subliniat că abordarea din punct de vedere cantitativ al problemelor biologice, întrebuințarea metodelor statistice matematice etc. pot aduce un aport însemnat și în elucidarea celor mai „pure" probleme biologice, ca de ex. problema evoluției, a transformării speciilor etc. Înseși cele mai complexe manifestări ale vieții cum sînt manifestările activității nervoase superioare sînt pătrunse din ce în ce mai mult de cercetarea biofizică și biochimică. Cînd este vorba de celulă, deasemenea, nu se mai poate rămîne la descrierile morfologice sau chiar fiziologice elementare. Cele mai mari rezultate ale biologiei moderne sînt legate într-un fel sau altul de dezvoltarea biochimiei și biofizicei. În referat s-au delimitat perfect greșelile mecaniciste și vitaliste în cercetarea fenomenului biologic. Ascuțișul materialului, ca și al discuțiilor de altfel, a fost îndreptat împotriva absolutizării specificului biologiei pînă la renunțarea la analiza fizică și chimică. Pe aceiași linie a fost îndreptată și intervenția extrem de bogată în sugestii a acad. Nicolski care s-a declarat pentru adaptarea matematicii la specificul cercetării biologice, pentru crearea eventuală a unor noi ramuri ale matematicii în acest scop, și pentru o cercetare biofizică și biochimică aprofundată. Au fost vorbitori care au subliniat că, în anumite domenii, numai metodele *pur* biologice pot conduce la rezultate satisfăcătoare (de pildă în imunologie). Prof. Pancev (Sofia) a susținut teoria lui Lîsenko, negînd posibilitatea apropierii de esența fenomenelor biologice prin mijloace fizice și chimice. Vorbind despre bazele materiale ale eredității, el a negat posibilitatea localizării materiale a acestei însușiri vii, la nivelul vreunei formațiuni morfologice sau vreunei structuri fiziologice oarecare. Numeroase au fost discuțiile care au atins problema posibilității studierii eredității cu ajutorul teoriei informației, și a ciberneticii în general. Părerea noastră exprimată în comunicarea ținută, este că nivelul sau stratul mecanic care îl presupun și includ orice fel de fenomene vii este susceptibil de a fi studiat și modelat cu ajutorul ciberneticii. Că în cercetarea specificului biologic nu trebuie pornit de la cea mai complexă formă de mișcare spre cele mai simple, ci invers. Că numai pe baza fizicii și chimiei modificate în corespondență cu modul de funcționare al organismului se poate ajunge, prin integrare, la legitatea biologică propriu-zisă. Că cele două moduri de abordare nu se exclud reciproc, ci se presupun și se completează. În sfîrșit, că aceste probleme țin de dezvoltarea progresivă a științei, prin lupta de opinii care reflectă apropierea succesivă și contradictorie de laturi contradictorii ale realității obiective ; că lupta ideologică se dă numai la nivelul contestării materialității lumii sau a cognoscibilității ei și

bineînțeles a postulatelor din care decurg asemenea consecințe absurde, care frînează în mod inevitabil dezvoltarea cunoașterii.

Ultimul referat a fost acela al lui N. I. Grascencov, *Teoria leninistă a reflectării și fiziologia organelor de simț*, aducînd date noi în sprijinul teoriei materialiste a cunoașterii și împotriva idealismului „fiziologic" și a devierilor obscurantiste și mistice ale unor savanți occidentali (reînvierea telepatiei, a teosofiei pe baze așa-zise științifice etc.). Pe marginea acestui referat au avut loc discuții în legătură cu raportul dintre fiziologie și psihologie, parțial problema conștiinței etc. S-a hotărît convocarea unei conferințe de psihologie, unei conferințe de cibernetică, unei conferințe de logică matematică, sub aspectul filozofic al fiecăreia din aceste științe.

Concluziile conferinței, despre care am vorbit la început, au fost urmate de adoptarea unei hotărîri, în care, printre alte metode de strîngere a legăturilor între savanți și filozofi, s-a preconizat și cercetarea posibilităților de înființare a unei reviste speciale închinate problemelor filozofice ale științelor naturii. Deocamdată rubrica aceasta va fi permanentizată la revista *Voprosî Filosofii*. Munca rodnică, colectivă a savanților și filozofilor pentru dezvoltarea pe bazele materialismului dialectic a teoriei tuturor științelor a fost continuată după conferință și se continuă. Filozofii și oamenii noștri de știință au datoria să contribuie, într-un efort nou, la dezvoltarea acestei ramuri atît de fertile a gîndirii filozofice. Importanța metodologică a dialecticii a devenit azi o axiomă nu numai pentru cercetătorii marxiști, ci și pentru un număr din ce în ce mai mare de savanți nemarxiști, Cu atît mai mult, dezvoltarea dialecticii marxiste ca metodologie și ca logică ne stă înainte ca o sarcină de frunte.

Ileana Mărculescu

CERCETĂRI DE LOGICĂ ÎN U.R.S.S.

În ultimii ani, logicienii sovietici își concentrează eforturile în direcția rezolvării următoarelor sarcini principale: 1) Elaborarea logicii dialectice; 2) Dezvoltarea logicii formale; 3) Cercetări în domeniul logicii matematice.

Deși mai sînt discuții în problema acceptării logicii dialectice ca știință aparte, majoritatea logicienilor sovietici recunosc logica dialectică drept o știință superioară a formelor gîndirii. Au fost elaborate numeroase studii consacrate cercetării, pe de o parte a problemei legilor specifice logicii dialectice, iar pe de altă parte, dialecticii formelor gîndirii. În această ordine de idei trebuie să remarcăm, că logicienii sovietici au fost primii care au luat atitudine și au combătut teza lui A. Schaff și K. Ajdukiewicz (printre acestea îi citățm pe M. M. Rozental, M. N. Alexeev, V. L. Cerkesov), după care contradicțiile obiective pot fi reflectate prin legea noncontradicției. Logicienii sovietici (în special cei menționați mai sus) au respins teza lui Schaff și Ajdukiewicz prin argumente convingătoare, bazate pe tezele filozofiei materialismului dialectic; dacă legile dialecticii domină atît dezvoltarea realității obiective (legile naturii și societății), cît și a gîndirii (gîndirea nefiind altceva decît reflectarea realității obiective), — arată logicienii sovietici — atunci legile logicii, pentru ca să oglin-

deasca legile realității, trebuie să se supună și ele acelor legi, care sînt legile dominante ale realității obiective [1].

Problema dialecticii formelor gîndirii este de asemenea pe larg cercetată de logicienii sovietici ; caracterul concret al noțiunii, esența dialectică a judecății, conexiunea noțiunii, a judecății și a raționamentului, caracterul reflectoriu al diferitelor forme logice, precum și dialectica formelor gîndirii în filozofia lui Hegel, sînt probleme la rezolvarea cărora M. N. Alexeev, V. I. Cerkesov, P. V. Kopnin, D. M. Keburia, aduc contribuții prețioase.

Deosebit de valoroasă este și contribuția filozofilor sovietici E. P. Sitkovski și T. I. Oizerman în ceea ce privește valorificarea moștenirii leniniste cu privire la coincidența dialecticii, a teoriei cunoașterii și a logicii. Dacă filozofia idealistă este dominată de disjuncția dintre dialectică, teoria cunoașterii și logică, E. P. Sitkovski, în lumina indicației leniniste scoate în evidență tocmai unitatea dialecticii, teoriei cunoașterii și logicii ; T. I. Oizerman analizează superioritatea lui Hegel față de Kant în această problemă, arătînd totodată că în limitele idealismului obiectiv această problemă nu poate fi rezolvată pe deplin consecvent ; totuși, faptul că Hegel accentuează unitatea, *coincidența* și nu disjuncția dialecticii, a gnoseologiei și a logicii, constituie un merit incontestabil al său, remarcă Oizerman.

Logicienii sovietici se ocupă în mod susținut și cu dezvoltarea problemelor logicii formale. Menționăm în această privință lucrările deosebit de valoroase ale lui P. V. Tavaneț, cît și pe cea a lui A. A. Vetrov, iar în privința problemelor legate de logica matematică, studiile lui I. P. Frolov și N. I. Steajkin.

În cele de mai jos, vom trece la prezentarea, sumară se înțelege, a cîtorva studii mai recente, apărute în revista *Voprosî filosofii*, care vor trezi — sperăm — un interes tot atît de viu ca cele de mai sus, care au de acum o circulație mai largă în literatura noastră filozofică. Studiile pe care le vom prezenta mai pe larg, sînt următoarele : 1) D. P. Gorski : *Despre metodele de generalizare*, nr. 5/1958 ; 2) E. B. Șur : *Teoria conceptului în logica formală și în logica dialectică*, nr. 3/1958 ; 3) V. M. Boguslavski : *Cu privire la formarea noțiunii*, nr. 8/1958 ; 4) P. V. Kopnin : *Dialectica și contradicțiile in gîndire*, nr. 7/1958.

D. P. Gorski analizează diferitele procedee de generalizare, printre care *generalizarea prin trecerea de la proprietăți și propoziții cu conținut concret, la variabile logice*. Autorul remarcă în mod just, că chiar și în cazul acestei forme elementare de generalizare, trecerea de la noțiuni cu conținut concret la variabile logice nu înseamnă negarea absolută a notelor noțiunii concrete, ci doar trecerea la o asemenea noțiune generică, care permite reîntoarcerea în urma determinării la noțiuni specie (care pot fi și altele decît cele pe baza cărora s-a operat generalizarea — am adăuga noi). Astfel ajungem în urma generalizării și a determinării la descoperirea unor specii noi, necunoscute anterior. Dacă trecem de ex. de la noțiunea electron la microparticulă, în urma determinării nu e necesar să ne reîntoarcem la electroni, ci putem considera orice specie a microparticulelor. Gorski se referă în această ordine de idei și la Bolyai, care atunci cînd a negat axioma paralelelor din geometria euclidiană, nu a negat pur și simplu respectiva axiomă, ci a generalizat-o prin înlocuirea ei cu ajutorul unei variabile,

[1] Vezi în această problemă și E. V. Ilenkov, *Contribuții la problema contradicției în gîndire* în *Voprosî filosofii*, nr. 4/1957.

în lumina căreia putea să analizeze mai exact cazurile posibile ce rezultă din înlocuirea cu o variabilă a propoziției concrete, care este axioma lui Euclid.

O altă formă de generalizare — *generalizarea prin introducerea de noi caracteristici, reguli de operații, legi* — are loc în urma introducerii în știință a unor caracteristici noi — (cum ar fi vectorul) și al încorporării lor în conținutul noțiunilor respective. Astfel, în conținutul noțiunii generalizate de viteză nu este cuprinsă numai noțiunea de spațiu parcurs de un mobil în unitatea de timp, ci și aceea de orientare a mișcării. De asemenea „Introducerea noilor legi ale dezvoltării sociale, descoperite de marxism pentru diversele epoci istorice, generalizează teoria marxist-leninistă despre societate, făcînd aplicabilă teoria marxist-leninistă a dezvoltării sociale la fenomenele și condițiile sociale noi, care apar mereu".

Alte forme de generalizare (mai puțin interesante), vor constitui generalizarea prin inducție, generalizarea prin analiza sensului unor expresii ce apar în cursul dezvoltării științei, generalizarea prin reunirea a două sau mai multe legi diferite într-o lege mai generală; este cazul teoriei relativității, care a sintetizat legea conservării masei și legea conservării energiei în așa fel încît să ia naștere legea conservării masei și energiei, generalizarea ca extindere a unor legi valabile într-un domeniu de obiecte la alte domenii de obiecte etc.

În ceea ce privește relația dintre noțiunile și teoriile generalizate și cele inițiale, Gorski observă că orice noțiune sau teorie generalizată se reduce la noțiunea sau teoria inițială, atunci cînd sînt prezente exclusiv condițiile inițiale, în așa fel încît vechea teorie apare ca un caz particular sau un caz limită al celei generalizate.

Gorski consideră că teoria logicii formale și teoria logicii dialectice despre generalizare sînt deosebite între ele. Generalizarea în logica formală are ca trăsătură principală considerarea noțiunilor ca fiind date de-a gata, dinainte formulate, finite. Generalizarea prin logică formală am putea spune, are un caracter analitic, rămîne la nivelul constituitului. Generalizarea prin logica dialectică nu se restrînge la cea clasică, ci o depășește. Toate formele generalizării, enumerate mai sus, afară de prima, vor intra în domeniul logicii dialectice. „Studiul acestor diverse procedee de a opera cu noțiunile revine, — arată Gorski — la două discipline diferite: logica dialectică și logica formală". (p. 19).

E. B. Șur semnează studiul deosebit de interesant privitor la *„Teoria conceptului în logica formală și în logica dialectică"*. Autorul pornește de la teza lui Hegel, a cărei semnificație a fost reliefată și de Engels, cu privire la deosebirea dintre cunoașterea intelectuală și cea rațională. Dacă există aceste momente ale *gîndirii* — conchide autorul — trebuie să existe și două tipuri de concepte, unul formal logic sau „intelectual", iar celălalt de tip dialectic. Conceptul intelectual se deosebește de cel dialectic în primul rînd prin conținutul obiectiv reflectat de el. Conceptul intelectual nu reflectă decît însușirile *distinctive* ale obiectelor și fenomenelor în mod *abstract*; el ia naștere cu *concursul* legilor generale ale logicii formale și prin *respectarea* acestor legi (în procesul operațiilor logice cu aceste concepte nu avem dreptul să schimbăm conținutul lor), ceea ce este posibil datorită gradului extrem de înalt al abstractizării operate prin aceste concepte; prin ele se face abstracție de felul de care generalul se manifestă în particular, deoarece ele sînt „total abstrase de con-

diţiile concrete în care generalul se manifestă în realitatea obiectivă".

Conceptele dialectice diferă de cele logice formale prin conţinutul obiectiv reflectat de aceste concepte. Conceptele logicii dialectice, dat fiind faptul că reflectă un conţinut dialectic obiectiv, scot în evidenţă caracterul relativ al conceptelor intelectuale ; în vreme ce conceptele intelectuale abstrag numai identicul dintre obiecte şi fenomene, conceptele dialectice oglindesc unitatea, într-un anumit sens composibilitatea fenomenelor opuse, contradictorii, a proprietăţilor şi relaţiilor dintre ele. E. B. Şur precizează, în această ordine de idei, că un acelaşi obiect sau fenomen poate să fie reflectat şi prin noţiunea logic-formală şi prin noţiunea logic-dialectică, deoarece aceste concepte exprimă trepte diferite ale cunoaşterii aceleiaşi realităţi obiective. Important este însă faptul că prin conceptele logic-dialectice reflectăm esenţa lăuntrică, contradictorie a obiectului, în vreme ce prin conceptele intelectului nu surprindem decît însuşirile distinctive ale obiectelor. Faptul că conceptele dialectice reflectă latura complexă, contradictorie a obiectelor, determină deosebirea acestor concepte faţă de cele logic-formale, intelectuale şi *vi formae* ; conţinutul dialectic reflectat de conceptele dialectice reclamă o formă dialectică a conceptelor care reflectă acest conţinut ; sub rezerva unor precizări ulterioare, E. B. Şur descrie în felul următor structura conceptelor dialectice ; „specificul structurii conceptelor dialectice are drept caracteristică principală că, reflectînd mişcarea, schimbarea, trecerea fenomenelor dintr-o stare în alta, ele pot întruni afirmaţia şi negaţia, „da" şi „nu", să afirme compatibilitatea unor fenomene care, în acelaşi timp, sînt şi incompatibile, se exclud unul pe celălalt" [1]. Obiecţia, după care şi logica formală admite determinaţii proprii unuia şi aceluiaşi obiect în sensuri diferite şi că prin urmare n-ar exista nici o deosebire între logica formală şi logica dialectică nu stă în picioare deoarece „natura obiectiv contradictorie a fenomenelor nu se încadrează în logica tradiţională, deoarece aceasta ne învaţă numai să deosebim, să punem faţă în faţă opuşii, dar nu ne fixează atenţia asupra unităţii lor" [2].

Spre deosebire de conceptele intelectuale care se formează după legile logicii formale, conceptele dialectice iau naştere „după principiul unităţii notelor, determinaţiilor diferite, opuse". — O altă deosebire a conceptelor intelectuale de cele ale raţiunii constă în caracterul unilateral, abstract al primelor, şi în caracterul *concret* al celor dialectice, care reflectă mai adînc realitatea, în toată complexitatea ei contradictorie. De asemenea, dacă conceptele intelectuale sînt mai aproape de treapta senzorială, cele dialectice sînt mai „abstracte" decît cele formale în sensul că nu sînt întotdeauna intuitiv reprezentabile. Dar caracteristica principală a conceptelor dialectice este că ele „sînt o unitate de determinaţii diferite şi opuse. Acest caracter al conţinutului conceptelor dialectice ne permite să le gîndim ca pe concepte mobile, elastice". În vreme ce datorită caracterului lor abstract, operaţiile cu conceptele intelectuale sînt posibile numai dacă păstrăm neschimbat conţinutul lor, conceptele dialectice, datorită caracterului lor contradictoriu, permit o elasticitate care face posibilă transformarea „fiecărei laturi a conceptului în opusul ei". În cele din

[1] *Voprosî filosofii*, nr. 3/1958, trad. romînească, p. 88.
[2] *Ibidem*.

urmă, E. B. Șur arată că principala caracteristică a conceptelor dialectice constă în caracterul lor contradictoriu, fapt care se vede la categoriile dialecticii materialiste, care, datorită contradicției ajunse la maximum, trec unele în altele. V. I. Lenin a arătat în această ordine de idei, că „În *Enciclopedie*, Hegel notează că împărțirea în *intelect* și *rațiune*, în *concepte* de cutare sau cutare fel trebuie înțeleasă astfel: «că tocmai activitatea noastră ori se oprește numai la forma negativă și abstractă a conceptului, ori îl înțelege conform naturii lui adevărate, ca fiind în același timp pozitiv și concret. Așa, de exemplu, dacă considerăm conceptul de libertate drept contrariul abstract al necesității, acesta nu este decît conceptul intelectual al libertății; or, conceptul adevărat și rațional al libertății conține în el necesitatea depășită [1]»".

În concluzie, E. B. Șur subliniază că conceptele dialectice fiind de natură deosebită față de conceptele intelectuale, rămîne o sarcină a logicienilor să cerceteze operațiile cu astfel de concepte. În această direcție au fost întreprinse cercetări și la noi; logicienii din țara noastră au ajuns la concluzia că la o treaptă înaltă de generalitate, la nivelul categorial, datorită elasticității categoriilor, se șterge deosebirea dintre opoziția contradictorie și cea contrară.

În numărul 7 al revistei *Voprosî filosofii*, P. V. Kopnin semnează un valoros studiu, care poartă titlul: *Dialectica și contradicțiile în gîndire*. Autorul arată că legile logicii formale — dat fiind faptul că au un caracter reflectoriu — (ele reflectă identitatea și repaosul relativ al obiectelor și fenomenelor) nu sînt incompatibile cu dialectica. Doar în cazul absolutizării lor metafizice într-o metodă filozofică, legile logicii formale ar fi incompatibile cu dialectica. Studiul contradicțiilor din gîndire formează principalul conținut al logicii dialectice. Aceste contradicții sînt însă de altă natură decît cele ale logicii formale; contradicțiile gîndirii cercetate de logica dialectică sînt *contradicțiile inerente formelor gîndirii*, ceea ce nu poate fi explicat decît de logica dialectică. Dacă contradicțiile logice (care păcătuesc împotriva corectitudinii gîndirii) constituie obiectul de cercetare al logicii formale, contradicțiile dezvăluite și cercetate de logica dialectică sînt de o altă natură: ele sînt inerente *formelor* gîndirii, care au o natură dialectică contradictorie (de ex. logica dialectică dezvăluie natura dialectică contradictorie a judecății, care constă în contradicția dintre individual și general; de asemenea raționamentul realizează unitatea contradictorie dintre individual, particular, general). Dacă logica formală se ocupă de gîndirea necontradictorie, logica dialectică dezvăluie contradicțiile formelor gîndirii. Studiul citat ni se pare deosebit de valoros prin contribuția sa privitoare la obiectul logicii dialectice.

În studiul *Cu privire la formarea noțiunii*, V. M. Boguslavski distinge felul în care se formează noțiunile la om de felul în care apar reprezentările la animale: O primă deosebire ar fi că punctul de plecare al procesului de formare a reprezentării este acțiunea naturii asupra animalului, în vreme ce punctul de plecare al procesului de formare a noțiunii, îl constituie acțiunea omului asupra naturii; dacă vechii metafizicieni au pus semnul egalității între cunoașterea la animale și la om, idealismul neagă în schimb legătura noțiunilor cu treapta senzorială. Deosebirea dintre reflectarea umană și cea animală — arată Boguslavski — este însă mai complexă, dialectică; practica omu-

[1] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, p. 149.

lui în procesul de formare a noțiunilor *depășește* felul în care se formează reprezentările la animal ; omul acționează asupra naturii, dar suferă și acțiunea naturii asupra sa. Pe lîngă deosebirile arătate mai sus, Boguslavski subliniază de asemenea că în vreme ce animalul oglindește nemijlocit relația dintre el și mediu, omul reflectă în mod *mijlocit* relații mijlocite care nu sînt numai relații între el și mediu. Dacă reprezentările animalelor se formează în mod selectiv, în măsura semnificației lor nemijlocit vitale, prin forma logică a noțiunii omul nu oglindește numai relațiile diverșilor factori ai naturii cu omul, ci și legăturile și relațiile care există în natură independent de om, conexiuni obiective care nu au legătură nemijlocită cu interesele vieții omului. Cercetările logicienilor sovietici, rezultatele obținute de ei constituie un ajutor prețios pentru cercetările și munca didactică a logicienilor romîni.

G. Offenberger

O NOUĂ REVISTĂ SOVIETICĂ DE FILOZOFIE

Numărul publicațiilor periodice din domeniul ideologiei care apar în Uniunea Sovietică s-a îmbogățit cu o nouă revistă de filozofie : *Științe filozofice (Filosofskie nauki)*. Revista *Științe filozofice* face parte din seria *Referate științifice ale școlilor superioare (Naucinie dokladî vîsșei șkolî)*; apare de patru ori pe an.

În noua revistă se vor publica studii, referate și comunicări științifice și alte materiale elaborate de membrii corpului didactic din învățămîntul superior, profesori, conferențiari, lectori. E o publicație care va oglindi activitatea științifică dusă în acest domeniu în școlile superioare.

În articolul din partea redacției publicat în primul număr al revistei, după ce se scoate în evidență rolul însemnat ce revine filozofiei marxist-leniniste în lupta pentru victoria construcției socialiste, a educării comuniste a muncitorilor, în combaterea influenței ideologiei burgheze, se arată că cercetătorilor în domeniul științelor sociale, dintre care o mare parte sînt concentrați în instituțiile de învățămînt superior, le revine sarcina de a generaliza cu curaj experiența istorică contemporană, cuceririle științei, să dezvăluie legitatea fenomenelor noi din viața socială și a proceselor cunoașterii științifice, să ducă o luptă ofensivă împotriva ideologiei burgheze reacționare, împotriva revizionismului.

Pentru a înfățișa activitatea științifică dusă în școlile superioare în domeniul filozofiei, revista și-a creat mai multe secții : Materialism dialectic ; Logică ; Probleme filozofice ale științelor naturii ; Materialism istoric ; Etică și cultură ; Estetică ; Istoria filozofiei marxist-leniniste ; Istoria filozofiei apusene și critica sociologiei burgheze contemporane ; Istoria filozofiei popoarelor U.R.S.S. ; Istoria filozofiei popoarelor din Orient.

Revista își propune ca sarcină principală să acorde ajutor oamenilor de știință sovietici în abordarea și rezolvarea problemelor actuale ale materialismului dialectic și istoric. O sarcină importantă a revistei, se subliniază în articolul din partea redacției, constă în a atrage atenția cadrelor filozofice din școlile superioare asupra problemelor puțin cercetate ale dialecticii materialiste, teoriei cunoașterii, logicii dialectice. Printre problemele actuale ale materialismului istoric ce necesită o cercetare mai curajoasă și mai adîncită, revista enumeră

următoarele : legile generale și particularitățile specifice ale trecerii de la capitalism la comunism în diferite țări, coexistența pașnică a țărilor cu sisteme sociale și politice diferite, noul tip de relații internaționale și colaborarea dintre popoare, legile dezvoltării forțelor de producție și a relațiilor de producție, schimbarea structurii de clasă și rolul statului, revoluția în domeniul ideologiei și culturii în țările socialismului.

În articolul din partea redacției se mai subliniază actualitatea criticii ascuțite și argumentate a diferitelor curente din sociologia burgheză reacționară, necesitatea abordării problemelor de estetică, de etică marxistă, actualitatea și importanța ideologică a problemelor de istoria flozofiei, a apărării tradițiilor progresiste din gîndirea socială și științifică a popoarelor, importanța deosebită în condițiile actuale a istoriei filozofiei marxist-leniniste, care oglindește experiența istorică a luptei P.C.U.S. și a altor partide marxiste împotriva filozofiei și sociologiei burgheze și împotriva revizionismului. Datoria oamenilor de știință sovietici — se spune în articol — este ca în colaborare cu marxiștii din alte țări să intensifice lupta împotriva revizionismului care în condițiile actuale constituie pericolul principal în mișcarea comunistă și muncitorească internațională. În același articol se arată de asemenea necesitatea luptei împotriva dogmatismului care a fost și este o frînă în calea dezvoltării creatoare a gîndirii marxiste.

În primul număr al revistei *Științe filozofice* sînt bogat reprezentate sectoarele de materialism dialectic și filozofia științelor naturii. Nu lipsesc studiile de materialism istoric și cele de istoria filozofiei.

În studiile de materialism istoric se analizează probleme ale dezvoltării societății socialiste — problema condițiilor înlăturării opoziței dintre munca intelectuală și munca fizică (în articolul *Revoluția socialistă — premisa fundamentală a înlăturării opoziției dintre munca intelectuală și munca fizică* de A. K. Kurîlev) și *Problema contradicțiilor din sînul forțelor de producție în socialism* în articolul cu același titlu de G. S. Grigoriev și A. P. Șerșunov.

Tratînd problema istoric, autorul primului articol folosește în special date din istoria Uniunii Sovietice și a P.C.U.S., acordînd o atenție deosebită modului cum este pusă poblema aceasta în lucrările lui V. I. Lenin.

În articolul închinat contradicțiilor din sînul forțelor de producție în socialism, autorii analizează o serie de măsuri ale statului sovietic menite să înlăture aceste contradicții (contradicția dintre elementele materiale și elementele personal-umane ale forțelor de producție, dintre construcția și funcția instrumentelor de producție etc.).

O amplă analiză a dezvoltării gîndirii marxiste în Italia (în special de către A. Gramsci) sub influența Marii Revoluții Socialiste din Octombrie găsim în articolul semnat de Z. N. Melescenko *Influența Marii Revoluții Socialiste din Octombrie asupra dezvoltării gîndirii marxiste în Italia.* Autoarea urmărește firul acestei dezvoltări pe fondul condițiilor istorice și a mișcării de idei din Italia din secolul al XX-lea, acordînd o atenție deosebită luptei lui A. Gramsci împotriva stîngismului, a elementelor oportuniste de dreapta și a ideologiei burgheze, pentru apărarea marxism-leninismului și aplicarea acestuia la condițiile din Italia, și subliniind sprijinul dat de V. I. Lenin comuniștilor italieni.

Studiul lui A. I. Uemov *Despre înțelegerea materialist-dialectică a legăturilor* își pune ca țel să stabilească notele caracteristice ale înțelegerii materialist-dialectice a noțiunii de legătură între fenomene. Deosebind *legătura* de *rela-*

ție (prima fiind un caz particular al secundei) autorul găsește 7 trăsături care caracterizează înțelegerea materialist-dialectică a legăturii, deosebind-o fundamental de înțelegerea ei metafizică: 1) caracterul obiectiv al legăturilor ; 2) caracterul lor esențial ; 3) varietatea calitativă a legăturilor ; 4) reciprocitatea legăturilor ; 5) universalitatea lor ; 6) caracterul intern al legăturilor ; 7) recunoașterea contrariului legăturilor reciproce — a izolării, înțelegerea unității dintre legăturile reciproce și contrariul lor.

O încercare de a da o interpretare de pe pozițiile dialecticii marxiste unor descoperiri din științele naturii din secolul nostru cu privire la structura materiei și formele mișcării găsim în articolul *Problema clasificării formelor mișcării materiei* de M. N. Rutkevici. Autorul articolului subliniază valabilitatea principiilor stabilite de Engels în această problemă (principiul varietății calitative a formelor mișcării, principiul legăturii reciproce dintre diferitele genuri de materie și formele mișcării). Interpretînd ultimele descoperiri din fizică în lumina acestor principii, autorul studiului adaugă la formele mișcării menționate de Engels și mișcarea interatomică (interacțiunea nucleelor atomice și a electronilor) și mișcarea internucleară (interacțiunea protonilor și neutronilor). Cuceririle științei din ultimele decenii nu numai că nu au infirmat aceste principii stabilite de Engels, subliniază în concluzii autorul studiului, dar au furnizat un material enorm pentru continua lor dezvoltare și întruchipare concretă.

Ocupîndu-se de rolul cuvîntului în formarea noțiunii, L. O. Reznikov în articolul cu același titlu, după ce combate pozițiile unilaterale în această problemă ale unor cercetători, arată că în realitate cuvîntul constituie atît forma exprimării noțiunii cît și mijlocul de formare al acesteia. Urmărind rolul pe care îl joacă cuvîntul în formarea noțiunii, autorul studiului arată că la început generalul se dezvoltă legat de o imagine concretă. Întrucît însă forma singulară a acestei imagini reprezintă un cadru prea strîmt pentru dezvoltarea generalului, în aceasta apare o contradicție ce se rezolvă prin cuvînt. În cuvînt se contopește forma senzorială cu generalul care astfel se eliberează de forma singulară a imaginii concrete. Astfel printr-un salt apare noțiunea : notele abstrase se rup de restul trăsăturilor din imaginea senzorială și se unesc cu forma senzorială a cuvîntului.

Cititorul va găsi în articolele care tratează probleme filozofice ale științelor biologice puncte de vedere noi în problema izvorului formării speciilor, problema necesității și libertății, în procesul formării speciilor și problema formei trecerii de la o specie veche la una nouă (dezbătute în referatul *Probleme filozofice ale teoriei formării speciilor* de G. V. Platonov și articolul lui A. E. Furman, *Corelația dintre necesitate și întîmplare în biologia contemporană).*

O critică argumentată a neopozitivismului, căruia i se opune punctul de vedere marxist în interpretarea unor date noi din fizică, conține referatul lui H. M. Fataliev, *Nepozitivismul și cîteva probleme ale științelor contemporane ale naturii.*

Numărul 1 al revistei *Științe filozofice* mai cuprinde o recenzie colectivă asupra cursului de materialism istoric ținut de V. I. Gazenko, considerațiuni pe marginea lucrării lui V. P. Țugarinov despre categoriile materialismului dialectic și alte materiale.

N. G.

PSEUDOADEVĂRURI ÎN PROBLEMA „EXPLICAŢIEI SOCIOLOGICE" BURGHEZE

O reuniune consacrată problemei „explicaţiei sociologice" s-a organizat nu de mult din iniţiativa lui G. Gurvitch sub numele de „Entretiens de Royaumont, Pentecôte" dedicată în întregime dezbaterilor cu privire la problema căilor fundamentării explicaţiei sociologice integraliste. *Cahiers internationaux de sociologie,* care consemnează un volum închinat special (vezi vol. 21) reproducerii diferitelor discursuri sociologice rostite cu acest prilej, cuprinde majoritatea poziţiilor teoretice şi tezelor apărate la această reuniune. Discursul lui G. Gurvitch, intitulat semnificativ *Criza explicaţiei în sociologie,* ocupă locul de frunte în volum, datorită problematicii cuprinzătoare pusă în discuţie referitor la tema dezbătută. Criticînd interpretările determinist-rigide ale sociologilor funcţionalişti (Sorokin şi alţii), ale comprehensiviştilor etc., Gurvitch — s-a străduit în cuvîntul său să lase impresia ancorării problemei explicaţiei sociologice într-un cadru „dialectic şi integralist". Delimitîndu-şi însă de la început poziţia sa faţă de marxism, sociologul francez ajunge să afirme că : „neglijarea procedeelor dialectice în cercetarea realităţii sociale este prezentă în lucrările sociologice marxiste, caracterizate printr-o interpretare şi aplicare *dogmatică* a dialecticii" (p. 10). Sarcina depăşirii „dogmaticii marxiste" de către sociologia contemporană prin persoana lui Gurvitch este considerată de către acesta ca fiind posibilă doar printr-o restabilire în drepturi a „explicaţiei dialectice" (*dialectice* şi nu *materialist-dialectice,* întrucît străduinţa teoreticianului „macro-sociologiei" va fi depusă tocmai în vederea izgonirii explicaţiei materialiste din sociologie). Să urmărim deci „Regulele fundamentale" propuse de către Gurvitch în vederea înlesnirii „oricărei explicaţii dialectice în sociologie". Iată cîteva dintre acestea : 1) respectarea în explicaţia sociologică a principiului „integrării elementelor micro-sociologice în grupe, a grupelor în clase sociale, a claselor în societăţi globale şi a acestora în conjunctura totală concretă în care ele acţionează" ; 2) explicarea particularului prin fenomenul social total „acest focar de forţe vulcanice care singure furnizează explicaţia" (p. 13) ; 3) aflarea contradicţiilor interstructurale, cărora li se subordonează toate celelalte contradicţii (inter-naţionale, inter-clasiale etc.).

Gurvitch îşi propune să „depăşească şi să infirme dialectica materialistă aplicată la studiul fenomenelor sociale de către marxism. În acest sens, principiile sus-amintite vor fi tălmăcite exclusiv în sensul necesităţii respectării cu fidelitate a trăsăturilor formale ale unei dialectici golită de orice conţinut materialist, susţinînd cu alte cuvinte o „nouă" variantă a dialecticii idealiste în sociologie. În adevăr, Gurvitch, operînd cu conceptul global de „structură" (într-un sens opus conceptelor marxiste de : structură — bază, suprastructură) conceput ca reflectînd „un sector" a unui vag „fenomen social total", încearcă în deplină asemănare cu toţi reprezentanţii ideologiei burgheze, a „fundamenta" : a) necesitatea respingerii conceptului de formaţiune social-economică (care reflectă veridic şi materialist *dialectica* social-obiectivă şi legitatea generală a acesteia) şi, înlocuirea acesteia prin vagul concept de „tot social" ; b) amalgamarea în confuzul concept de *structură,* atît a fenomenelor sociale obiective ce ţin de bază cît şi a celor ce ţin de suprastructură, atît a fenomenelor existenţei sociale cît şi ale conştiinţei sociale ; c) escamotarea necesităţii cercetării de sine stătătoare a fenomenelor sociale materiale ca fenomene determinante, în ultimă instanţă, ale întregii

vieți sociale. Principiul „explicării integralist-dialectice" a realității sociale, se vădește, în cazul lui Gurvitch (ca și al tuturor celor care socotesc neștiințifica evidențierea unei cauze primordiale, eficientă în lăuntrul interacțiunii dialectice globale) a fi un îndreptar propedeutic fie spre pozițiile unui determinism ideologic, fie spre pură sofistică. Această apreciere este bogat confirmată prin „expunerile" celorlalți vorbitori întruniți la reuniunea amintită, care au reliefat amănunțit principalele idei cuprinse în comunicarea primului referat. Astfel, Jean Weiler, dezbătînd tema *Determinism social și determinism economic*, în spiritul „depășirii" explicației sociologice marxiste, propune însoțirea analizei determinismului economic prin analiza unor factori ca : „Ecuațiile comportamentului și modelele", fără de care chipurile, factorul economic nu ar putea fi definit în unitatea sa. Roger Bastide, în *Cauzalitate externă și cauzalitate internă în explicația sociologică*, pledează călduros pentru situarea factorului mental psihologic pe picior de egalitate cu ceilalți factori în cadrul „explicației sociologice moderne". Încercînd o reconciliere între pozitivismul sociologic și pozițiile „teoreticienilor", Roger Girot — în comunicarea intitulată *Trecerea de la descriere la explicație în cadrul sociologiei concrete* — subliniază că „a explica, în sociologia concretă, nu înseamnă decît a descrie foarte exact actele omenești, perceptibile, din care fenomenele sociale sînt elaborate".

Este de la sine înțeles că aplicată, de pildă, la problema statului, claselor, revoluției, sociologiei culturii etc., „explicația sociologică integralistă" preconizată de Gurvitch et comp., se dovedește, fără echivoc, a deveni pe deplin utilă scopurilor apologierii orînduirii capitaliste, justificării exploatării și permanentizării ei. La consfătuirea închinată dezbaterii problemei „explicației sociologice" și-au făcut auzit glasul și o seamă de revizioniști nu lipsiți de notorietate.

Faptul că încercările revizioniste actuale de „depășire" a marxismului nu pot fi întreprinse decît în unicul sens al acceptării tezelor sociologiei burgheze, este semnificativ ilustrat și de felul în care diverși foști marxiști francezi au îmbrățișat pozițiile integralismului gurvitchian. Atît prin problematica dezvăluită, cît și prin concluziile la care ajung, temele revizioniste vădesc o filiațiune de idei indubitabilă și o unitate de vederi aproape deplină cu sociologia burgheză. De altfel acest lucru a fost tot mai fățiș mărturisit de însiși reprezentanții „revizionismului actual" prezenți la consfătuire. Henri Lefebvre, care prin poziția sa teoretică într-o seamă de probleme (vezi *Cahiers du communisme* nr. 4/1958) a dovedit o indiscutabilă situare pe pozițiile revizionismului, în discursul său intitulat *Despre explicația în economia politică și în sociologie* (în *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 21), referindu-se la pozițiile sale teoretice în problema explicației sociologice a spus fără rezerve că : „Nu cred să mă găsesc în dezacord cu dl. Gurvitch" (p. 30). Henri Lefebvre convins de faptul că „criza explicației în sociologie" se referă deopotrivă la sociologia nemarxistă ca și la cea marxistă depune „strădanii" deosebite în vederea învingerii acestei „crize". Sensul eforturilor teoretice depuse în această privință fiind după cum însuși filozoful francez o recunoaște, foarte apropiat de cel al lui Gurvitch, ne vom mulțumi a menționa doar unele din tezele „salvatoare" menite — după părerea sa — să scoată marxismul din criză. Decretînd vechea manieră în explicația sociologică marxistă drept „dogmatică și logico-metafizică" (p. 29), prin aceea că ar reduce un plan la altul, o știință la alta (de pildă sociologia la economia politică), Lefebvre, propune

îmbogățirea conceptului de cauzalitate prin studierea „raporturilor sociale" în acele note ale lor prin care se devansează „sfera categoriilor economice" (p. 34). Numai astfel, susține fostul marxist francez „raporturile umane" vor putea fi studiate „ca atare". Așadar, sub masca cerinței ca marxismul să dea dovadă de „comprehensiunea integralității și bogăției realului" (p. 36) acesta cere detașarea cercetării socialului de cercetarea economicului, detașarea societății și omului social, de cadrul economic care le condiționează. După cum reiese și din recenta lucrare a lui H. Lefebvre, *Probleme actuale ale marxismului*, obiectul teoretic al fostului sociolog marxist francez este foarte simplu : integrarea nediferențiată a conceptelor de : bază și suprastructură în conceptul de formațiune social-economică, acesta din urmă golit însă de orice fenomene materiale ce ar avea atribut de primordialitate și de factor determinant al totului social. La fel ca și altădată Labriola, care reducea concepția materialistă a istoriei la o concepție „organică" a istoriei în care toate momentele sociale să fie considerate ca intrînd într-o acțiune reciprocă nediferențiată, H. Lefebvre azi se străduiește de asemenea să ofere o explicație sociologică axată pe teoria idealistă a interacțiunii veșnice și de amploare egală dintre subiect și obiect.

Firește că marxismul autentic, n-a fost nicicînd și nici nu poate „evolua" spre un asemenea „integralism-sociologic". Orice abandonare a explicației sociologice fundată pe principiul factorului social-material, determinant în ultimă instanță, ori cît ar ține seama de ceilalți factori, (fie prin punerea factorului primordial pe picior de egalitate cu ceilalți factori, fie prin neglijarea celui dintîi) reprezintă o abandonare a pozițiilor științifice în explicarea integrală a oricărei realități sociale, inclusiv a celei contemporane. Comunicările prezentate în cadrul reuniunii de la Royaumont, Pentecôte, au arătat cu prisosință ce forme crase de abandonare a pozițiilor științifice în explicarea realității sociale pot îmbrăca acele teorii vădit pseudo-marxiste ori anti-marxiste".

H. Culea

PENTRU APĂRAREA PURITĂȚII PRINCIPIILOR MARXISM-LENINISMULUI

Declarația Consfătuirii reprezentanților partidelor comuniste și muncitorești care a avut loc la Moscova în noiembrie 1957, a reafirmat unitatea ideologică și politică revoluționară de nezdruncinat a partidelor comuniste și muncitorești, a subliniat necesitatea și importanța propagării pe scară largă într-o formă accesibilă și convingătoare a ideilor socialismului științific. Analizînd situația social-economică obiectivă, victoria socialismului în U.R.S.S., succesele construcției socialiste în țările de democrație populară, însușirea ideilor socialiste de către noi și noi milioane de oameni, Declarația a subliniat faptul că această situație a adus cu sine ascuțirea acțiunilor ideologiei burgheze în direcția denaturării și calomnierii marxism-leninismului, a înșelării maselor. De aceea, se conchide în Declarație, lupta împotriva ideologiei burgheze, demascarea minciunilor și a calomniilor propagandei imperialiste la adresa socialismului și a mișcării comuniste, propagarea largă, într-o formă accesibilă și convingătoare a ideilor socialismului, păcii și prietenei popoarelor, capătă o importanță de prim rang.

Linia consecvenței revoluționare, a apărării purității marxism-leninismului, este susținută cu tărie de activitatea partidelor comuniste și muncitorești din întreaga lume. Pe această linie, „Marxism Today",

Organul teoretic al Partidului Comunist din Marea Britanie duce o luptă ideologică susținută de promovare a marxism-leninismului, a tezelor fundamentale ale învățăturii marxist-leniniste, de dezvoltare creatoare a acestora.

Revista abordează teme centrale, ca principiul partidului de tip nou, problema claselor, a statului ș. a., insistînd în deosebi asupra aspectelor de mare actualitate.

Articolul *Lenin și lupta pentru un partid comunist semnat* de Joan Simon, în numărul 8 al revistei, septembrie 1958, demască falsificarea de către ideologii social-democrației reformiste, a principiilor leniniste despre raportul spontan-conștient în mișcarea muncitorească.

Una din metodele de denigrare a marxismului, des folosite de către oportuniști, constă în izolarea unor fraze din contexul real, în ignorarea unității indestructibile a totalității învățăturii marxist-leniniste.

Revizioniștii folosesc din opera lui Lenin fraze, rupte din contextul lor, pentru „a acuza" leninismul că a subapreciat mișcarea muncitorească și capacitatea acesteia de a asimila ideile socialiste. Cu aceleași fraze izolate, ei proclamă ideea că însuși Lenin a arătat necesitatea „subordonării" mișcării muncitorești, specialiștilor intelectuali.

Luptînd împotriva tuturor vulgarizatorilor marxismului, a tuturor celor ce izolau după bunul plac și cu intenții premeditate, aspecte din opera lui Marx și Engels, Lenin a dezvoltat creator problema raportului dintre spontan și conștient în mișcarea muncitorească, pe baza scrierilor lui Marx și Engels și analizei situației clasei muncitoare în condițiile imperialismului.

El a demonstrat și accentuat în mod deosebit rolul hotărîtor al teoriei pentru mișcarea muncitorească, a subliniat rolul deosebit al intelectualilor în procesul complex al unirii socialismului științific cu mișcarea muncitorească — situație condiționată istoric în primul rînd de faptul că proletariatul, din cauza poziției sale de exploatat, nu avea acces la cunoașterea științifică. În acest sens, Lenin a luptat să convingă pe intelectualii înaintați, revoluționari, despre datoria lor de a pune experiența și cunoștințele lor, în slujba mișcării muncitorești.

Lenin a subliniat însă și pericolul neînțelegerii de către intelectuali a rolului lor în procesul unirii socialismului științific cu mișcarea muncitorească.

Teoria marxist-leninistă trebuie introdusă în mișcarea muncitorească din afară, de către acei teoreticieni socialiști, situați pe pozițiile mișcării muncitorești. Lenin arată că lupta pentru introducerea conștiinței socialiste nu se rezumă exclusiv la „a merge printre muncitori". Este necesar mai mult, a stabili raporturile dintre clasa muncitoare și toate categoriile sociale asuprite.

Introducerea conștiinței revoluționare se poate face numai de către partidul politic revoluționar, organizat, experimentat, al clasei muncitoare, care să poată conduce în mod efectiv lupta politică a proletariatului pe toate fronturile. Lenin a arătat, deseori, învățămintele pe care intelectualii le pot desprinde, în privința respectării disciplinei și a organizării, din experiența luptei revoluționare a clasei muncitoare. Subliniind rolul valoros al intelectualilor, Lenin a luptat totodată în mod deosebit pentru recrutarea și instruirea organizatorilor politici din sînul clasei muncitoare.

Joan Simon subliniază de-a lungul întregului material, actualitatea tezelor lui Lenin despre partidul de tip nou, revoluționar al clasei muncitoare. Autorul reamintește Congresul al 25-lea al Partidului Comunist Englez care a apreciat rolul și aportul valoros adus mișcării muncitorești de intelectualii marxiști din Anglia, a chemat totodată pe intelectuali să fie modești în atitudinea lor

față de clasa muncitoare. Rămînînd credincioși participării lor la lupta clasei muncitoare, intelectualii — conchide Joan Simon în articolul său — trebuie să lupte pentru înlăturarea ideii false propagate de intelectualii social-democrați reformiști, că intelectualilor le-ar reveni sarcina de a fi conducătorii teoretici ai mișcării muncitorești, în baza „statutului lor de intelectuali". Numai partidul de avangardă al clasei muncitoare, centralizat, independent, înarmat cu teoria revoluționară poate să îmbine socialismul științific cu mișcarea muncitorească. Intelectualii trebuie să fie pătrunși de acest adevăr, să-și subordoneze întreaga lor activitate, clasei muncitoare, conducerii partidului ei revoluționar.

Articolul lui Joan Simon se întemeiază pe studierea în adîncime și înțelegerea esenței revoluționare a tezei leniniste despre necesitatea istorică și rolul partidului de avangardă al clasei muncitoare.

★

„Marxism Today", publică în numărul pe august 1958, articolul intitulat *Revizionismul modern și socialismul democratic* (Modern Revisionism and Democratic Socialism), în care autorul John Gollan, secretar al Partidului Comunist Englez, respinge principalele direcții de atac ale revizioniștilor, în special în problema claselor sociale ale capitalismului contemporan și a statului capitalist, demască implicațiile politice ale teoriilor revizioniste [1]. Autorul dezvăluie caracterul eronat al iluziilor despre capitalismul pretins „transformat" și totodată implicațiile politice ale acestei poziții evidente de clasă, în sprijinul intereselor capitalului monopolist.

Argumentul de bază în demascarea revizionismului contemporan, este fundamentarea autorului pe datele și cifrele reale ale societății capitaliste contemporane, care nu dezic, ci dimpotrivă confirmă neîncetat adevărul principiilor marxist-leniniste.

În cadrul subtitlului, „S-a schimbat oare societatea capitalistă ?", John Gollan arată falsitatea poziției revizioniste care susține că după cel de al 2-lea război mondial s-ar fi „ajuns" la „schimbări esențiale" în structura societății capitaliste, pe linia întăririi tendințelor capitalismului de stat pînă la „dizolvarea" societății capitaliste într-o societate socialistă. Aceste teze — subliniază autorul — sînt respinse cu tot mai mare evidență de realitatea însăși. Societatea contemporană este și rămîne în esența sa, cea pe care au prezis-o clasicii marxism-leninismului. În ea se petrece concentrarea pe mai departe a capitalului, întărirea poziției monopolurilor din toate punctele de vedere.

Revizioniștii, prin pretinsele lor „ultime concluzii" ale „socialismului contemporan", caută să ascundă, să deformeze și să falsifice adîncirea contradicțiilor din cadrul sistemului capitalist.

Dovezile despre faptul că în esența sa capitalismul contemporan a rămas același, le oferă înșeși statisticile burgheze ca de exemplu datele prezentate de Cohen Comitee, care arată creșterea continuă a profiturilor monopoliștilor, totală discrepanță dintre monopoliști și imensa majoritate a populației, ale cărei venituri sînt cu totul neînsemnate în raport cu uriașa bogăție materială a celor cîțiva.

Un loc central îl conferă ideologia revizionistă contemporană și în genere ideologia burgheză — rolului statului capitalist și aceasta cu scopul de a convinge că intervenția statului capitalist

---

[1] Articolul cuprinde următoarele subcapitole :

a) S-a schimbat oare societatea capitalistă ?
b) Rolul statului.
c) Ce fel de Stat ?
d) Rolul tehnocrației.
e) Implicațiile politice.
f) Socialismul și partidul comunist.

actual în procesul economic ar fi de natură a schimba în mod „esențial" vechea societate capitalistă.

J. Gollan demască stratagema revizionistă a prezentării actualului stat capitalist ca o instituție „independentă" de capitalismul monopolist. În societatea capitalismului monopolist, diferitele instituții statale nu reprezintă decît instrumente directe ale monopolurilor. Frazeologia revizionistă care susține ideea statului ca „regulator" imparțial în sfera muncii și a relațiilor de proprietate este puternic contrazisă de adevăr. Mărturii asupra „imparțialității" statului capitalist în dirijarea economiei există nenumărate. J. Gollan se referă spre exemplu la compoziția comisiilor dirigente în economia Angliei. Acestea sînt formate în exclusivitatea lor din membrii claselor exploatatoare. Ideea unui stat „independent", conclude J. Gollan, caută să ascundă realitatea dictaturii economice și politice a monopolurilor. Anumite fenomene noi ce se petrec azi la nivelul statului capitalist monopolist justifică nu „transformarea" acestuia în „stat socialist" sau „dizolvarea" societății capitaliste în societate „socialistă", ci un nou stadiu în subjugarea maselor muncitoare de către mașina de stat ce aparține de acum în mod nemijlocit monopolurilor.

Autorul demască și frazeologia laburiștilor care susțin, că naționalizarea produsă în Anglia în legătură cu unele elemente ale economiei, ar fi determinat schimbări în direcția socialismului. Așa ceva nu s-a putut produce deoarece naționalizarea nu a schimbat nimic esențial în caracterul modului de producție, în producerea de plusvaloare. Dimpotrivă, actul naționalizării a dus la întărirea monopolurilor, prin reutilarea industriilor lor etc.

Falsificarea de către ideologii reformiști a adevărurilor celor mai evidente are un scop bine precizat : împiedecarea luptei de clasă a muncitorimii, sub pretextul că în prezent această luptă ar fi „de prisos", deoarece societatea capitalistă s-a și „transformat" în „societate socialistă" cu ajutorul statului capitalist. În principal, arată J. Gollan aceste fraze pot cu greu să-i mai înșele pe muncitori, deoarece realitatea dovedește pe deplin netemeinicia lor. Lupta de demascare — continuă autorul — trebuie concentrată și mai mult tocmai în direcția dezvăluirii esenței exploatatoare a capitalismului contemporan, în direcția dezvăluirii adevărului că trecerea la socialism se poate face numai prin revoluția socială, prin înlocuirea statului monopolist, printr-un stat socialist, prin exproprierea marilor trusturi și instaurarea unui aparat de stat socialist și a unei constituții socialiste — teze ce constituie și miezul declarației *British Road to Socialism* (Calea britanică spre socialism).

Autorul sintetizează în felul următor sarcinile construcției socialismului : Pentru a construi socialismul trebuie să se pună capăt poziției dominante a celor bogați, trebuie smulsă puterea politică din mîna minorității capitaliste și trecută în posesia fermă a majorității poporului, condusă de clasa muncitoare. Trebuie preluate mijloacele de producție, iar producția va trebui organizată și planificată nu în vederea profitului, ci a satisfacerii necesităților celor ce muncesc.

În totalitatea lor, teoriile revizioniste sînt îndreptate împotriva partidului revoluționar al clasei muncitoare, în scopul „discreditării" rolului partidului în lupta pentru doborîrea burgheziei și instaurarea noii societăți socialiste. Întregul front ideologic al marxismului revoluționar trebuie să respingă aceste afirmații, pe cît de false pe atît de dușmănoase. Partidul Comunist, încheie John Gollan, este singurul partid care luptă cu adevărat pentru unificarea întregii clase muncitoare, pentru dezvoltarea și

întărirea stîngii în mișcarea muncitorească și numai în măsura reușitei luptei sale putem vorbi despre succesul sau insuccesul luptei pentru socialism în Anglia și în altă parte. Așa numitele „teze" asupra „noii" situații contemporane, emise de revizioniști, nu constituie cîtuși de puțin interpretarea marxistă a fenomenelor sociale contemporane, ci dimpotrivă, ele reprezintă o denaturare grosolană a realității obiective.

Articolele asupra cărora ne-am oprit în mod deosebit, constituie un exemplu al luptei dîrze, pe care o duce clasa muncitoare din țările capitaliste împotriva ideologiei revizioniste dușmănoase, îndreptate împotriva elanului revoluționar al muncitorimii.

Împotriva acestor tentative ale revizionismului contemporan, clasa muncitoare din țările capitaliste își întărește neîncetat acțiunile sale revoluționare sub conducerea partidelor comuniste și pe baza teoriei marxist-leniniste.

L. M.

ÎMPOTRIVA FALSIFICĂRII IDEALISTE A NOȚIUNILOR SOCIOLOGICE *

În orice domeniu al științei, apariția unui dicționar cu caracter și pretenții enciclopedice, constituie nu prilej de trecere în revistă a cuceririlor recente sau a conținutului specific al treptelor atinse în respectiva ramură de cercetare. Noul dicționar sociologic, apărut relativ recent în Germania occidentală, constituie și el un prilej de evaluare a nivelului și situației în care se găsește cercetarea sociologică burgheză în această țară, mai mult, scoate în evidență unele aspecte generale ale împotmolirii sociologiei burgheze actuale în noianul concepțiilor neștiințifice.

Lucrarea, purtînd pecetea cunoscutei minuțiozități profesorale germane, este prezentată de redactorii ei ca o continuare a cărții intitulată *Handwörterbuch der Soziologie* (Mic dicționar sociologic) redactată de cunoscutul sociolog german Alfred Vierkandt, în 1931. Spre deosebire însă de aceasta din urmă, prezenta carte își fixează mai puțin sarcinile unui „Handbuch", ale unui manual care să prezinte un sistem sociologic, cît acelea ale unui „Wörterbuch" — dicționar cu caracter enciclopedic pentru domeniul vast al științei despre societate. După cum o spun autorii principali în prefață, ei se adresează nu numai specialiștilor, ci și studenților și, în afara acestora, celor ocupați în munca socială practică (p. V). Ne aflăm aici în prezența unei trăsături generale a sociologiei burgheze actuale, care, renunțînd la tonul academic al predecesorilor, își manifestă deschis caracterul militant, arogîndu-și valoarea unei învățături capabile de a orienta activitatea socială în cele mai importante probleme ale contemporaneității, a o orienta, bineînțeles pe un făgaș corespunzător intereselor burgheziei monopoliste.

Noul dicționar nu e unitar prin concepție. După cum afirmă înșiși autorii, el cuprinde puncte de vedere diferite, păreri ale unor sociologi de diferite orientări. Cu atît mai semnificativă este, dincolo de divergențele de amănunt, unitatea de principii fundamentale, ce se degajă din lucrare, a sociologilor burghezi actuali, cimentată prin ostilitatea lor comună față de marxism-leninism și față de socialism.

Aici se manifestă una din princi-

* *Wörterbuch der Soziologie (Dicționar sociologic)* — herausgegeben von Wilhelm Berndorf und Friedrich Bülow, Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart, 1955, 640 p .

palele deosebiri dintre cartea lui Vierkandt și cea a elevilor săi : la aceștia din urmă, atacul împotriva concepției sociologice marxist-leniniste devine deschis și sistematic, ca unul din obiectivele de bază ale lucrării.

În vechiul „Handwörterbuch", referirile la marxism erau rare ; lupta împotriva lui s-a dus mai ales prin conspirația tăcerii, prin ignorarea saltului revoluționar pe care l-a constituit marxismul și în ceea ce privește rezolvarea marilor probleme ale sociologiei ca știință. Acest lucru nu mai e posibil în zilele noastre, cînd marxism-leninismul și-a cucerit o incontestabilă autoritate, dovedindu-și practic marea eficiență științifică. În noul „Wörterbuch", referirile la marxism sînt frecvente ; dar acestea sînt mai curînd insinuări, calomnii și denaturări decît referiri obiective. Nu numai că nu sînt redate, cu cît de aproximativă fidelitate, principiile concepției materialiste a istoriei, dar în cele mai multe cazuri, deși se vorbește mereu de poziția marxistă, nu sînt date nici indicațiile bibliografice fundamentale. Astfel, de pildă, sînt unele — vagi — indicații la titlul „Comunism", în schimb la „Capitalism" nici o referire măcar, la Karl Marx ! Într-o lucrare ce cuprinde o bogată bibliografie sociologică — cu precădere germană, dar cuprinzînd în suficientă măsură informație engleză și franceză — acest lucru este mai mult decît bătător la ochi, dezvăluind caracterul apologetic al tendinței autorilor.

Este semnificativ chiar felul în care dicționarul definește obiectul sociologiei : „Sociologia este învățătura despre formele și fenomenele de schimbare ale conviețuirii unor oameni, animale sau plante. Ea este știința despre social, fie ca știință socială generală, fie ca știință particulară, ea cuprinde în sistem formațiile sociale și procesele sociale" (p. 498). Nici vorbă în această definiție de cercetarea unor *legi* sociologice obiective, generale, „formele și fenomenele de schimbare ale conviețuirii" fiind supuse exclusiv cercetării empirice, care duce totodată la cele mai goale de conținut abstracțiuni despre bogata realitate a vieții sociale. La aceasta se mai adaugă confuzia dintre formele „conviețuirii" oamenilor, animalelor și plantelor, denotînd că sociologia burgheză în loc de a se apropia, s-a îndepărtat de înțelegerea specificului distinctiv al societății omenești, ca domeniu aparte al lumii materiale, ca treaptă istorică superioară a automișcării acesteia din urmă. Tinzînd astfel la universalitate, volumul cuprinde, pe lîngă problemele de sociologie generală, și altele de „sociologie etnologică", „primitivă", „animală" și „vegetală", într-un amestec eclectic cu totul lipsit de busola unei concepții științifice. Empirismul împinge aici pe sociologii burghezi, pe alt plan, la vechea neglijare a deosebirilor calitative dintre natural, biologic pe de o parte și social pe de altă parte.

Poate tot atît de semnificativă este absența unui articol special despre metodele sociologice. La acest titlu (p. 335) cartea cuprinde doar trimiteri la multe altele (*Sociologia agrară, Statistica bugetului familiar, Sociografia, Sociometria, Statistica* etc.). Într-o lucrare care, corespunzător tendinței generale a sociologiei burgheze actuale, acordă o atît de mare atenție metodelor cercetării directe a vieții sociale, ocolirea abordării *teoretice* a problemei metodei oglindește tocmai absența unei metodologii științifice unitare, obiective.

Fără a încerca să dăm aci o imagine și o critică cît de cît completă a pozițiilor teoretice ce se degajă din lu-

crare, vom menționa numai felul în care tendințele actuale ale sociologiei burgheze se manifestă în însești formularea unor titluri de articole, în tratarea unor probleme și în omiterea altora din sfera preocupărilor.

Nu este astfel lipsit de tîlc felul în care autorii tratează unele categorii sociologice de bază. Faptul că la „Clasă", „Conștiință de clasă", „Societate de clasă" (p. 193), nu există nici o definiție sau descriere măcar, ci doar trimiteri la o sumedenie de alte titluri, reprezentînd noțiuni cu semnificații secundare față de primele, cum altfel, s-ar putea oare aprecia decît ca manifestare a aceleiași tendințe empiriste de a ocoli problemele teoretice și practice fundamentale ale contemporaneității ? E de observat că, în același timp, sociologii burghezi acordă o foarte mare atenție noțiunilor de „grupă" și „masă", încercînd înlocuirea teoriei marxiste a împărțirii în clase a societății prin teoriile pseudo-științifice ale „stratificării" sociale și ale grupării oamenilor după criterii eclectic îmbinate, în pături, uniuni, asociații etc. întîmplătoare.

La „Proletariat, proletar" (p. 401), vom căuta în zadar explicații, găsim doar, din nou, alte titluri de articole. Această poziție constituie una din cele mai evidente expresii ale caracterului neștiințific al sociologiei burgheze, care, viciată fundamental de poziția de clasă pe care o apără, nu ia cunoștință de existența factorilor fundamentali ai vieții sociale contemporane, negînd realitatea sociologică a categoriei ce corespunde forței istorice principale a zilelor noastre.

Însăși noțiunea de „Capitalism" este tratată echivoc, nu ca o categorie ce designează o formațiune social-economică istoricește constituită. Se înșiră eclectic mai multe înțelesuri ale acestei noțiuni, menționîndu-se că doar marxismul folosește termenul în sens sociologic propriu-zis (p. 251). Afirmația are, fără îndoială, o rezonanță ironică — nesimțită însă de autori — la adresa întregii sociologii burgheze, căreia îi trădează incapacitatea de a surprinde sensul sociologic al categoriilor cercetate, incapacitate izvorîtă din neputința desprinderii aspectului obiectiv, cu caracter de lege, al mișcării sociale.

Felul eclectic în care sînt prezentate variatele sensuri ale termenului de „imperialism" și pozițiile opuse în privința interpretării fenomenului cuprins în acest termen este în deplin acord cu cele precedente. Se constată și aici absența punctului de vedere unitar, precumpănirea sezisării fenomenelor de suprafață, empiric constatate și reunirea lor arbitrară — procedeu demult demascat de Lenin, — cum ar fi de pildă legarea noțiunii de imperialism, exclusiv de tendința de expansiune teritorială a celor mai diferite state exploatatoare din toate timpurile. La acestea se mai adaugă dușmănia neascunsă față de explicația științifică, marxist-leninistă a esenței imperialismului.

Ne mai poate oare mira, după toate acestea, că rubrica „fascism" lipsește cu desăvîrșire ? Într-un voluminos dicționar sociologic ce se pretinde atotcuprinzător, tipărit în Germania după cel de-al doilea război mondial, în care s-au inserat articole pedante chiar despre cele mai puțin semnificative fapte, forme, elemente și amănunte ale vieții sociale trecute și contemporane, nu se găsește nici un rînd despre acest fenomen social.

După cum se vede, autorii nu au învățat nimic din experiența tragică a ceea ce a însemnat fascismul german atît pentru poporul german cît și pentru celelalte popoare ale Europei. Așa se explică și faptul că dicționarul trece sub tăcere pericolul reînvierii fascismului în Republica Federală Germană.

Cu greu s-ar putea găsi o expresie mai fățișă, la autorii acestui dicționar, care pun atîta preț pe scientismul de suprafață, a lipsei de dorință de a ține seama de realitatea obiectivă a vieții sociale contemporane, cu faptele și problemele sale fundamentale.

Andrei Roth

SĂRBĂTORIREA LUNII PRIETENIEI ROMÎNO-SOVIETICE DE CĂTRE FILOZOFII DIN ȚARA NOASTRĂ

În fiecare an, Luna prieteniei romîno-sovietice prilejuiește, o dată cu afirmarea prieteniei trainice care leagă poporul nostru de popoarele primei țări a socialismului victorios, o trecere în revistă a rezultatelor colaborării rodnice între oamenii de știință, scriitorii și artiștii din cele două țări.

Ajutorul internaționalist pe care Romînia democrat-populară îl primește din partea Uniunii Sovietice îmbracă formele cele mai diverse : de la construirea și înzestrarea unor mari unități industriale, pînă la împărtășirea dezinteresată a bogatei experiențe științifice acumulate de constructorii primului satelit artificial al pămîntului. Și acest ajutor internaționalist reprezintă unul din pilonii cei mai importanți pe care se ridică edificiul patriei noastre socialiste.

Tocmai de aceea, cunoașterea marilor realizări pe care le-a obținut poporul sovietic în toate domeniile științei, filozofiei, artei și culturii, reprezintă o necesitate și o datorie pentru intelectualii, ca și pentru toți oamenii muncii din țara noastră.

Pe linia reliefării acestor realizări s-au situat manifestările pe care Academia R.P.R. le-a organizat cu prilejul sărbătoririi Lunii prieteniei romîno-sovietice. În cadrul acestor manifestări filozofii și-au adus partea lor importantă de contribuție.

La București a avut loc în ziua de 31 octombrie 1958 Sesiunea științifică a Academiei R.P.R. închinată „Realizărilor științei sovietice", în cadrul căreia au fost prezentate următoarele comunicări : acad. Eugen Bădărău, *Realizări sovietice în domeniul fizicii* ; acad. C. D. Nenițescu, *Realizările științei sovietice în domeniul chimiei* ; acad. P. Constantinescu-Iași, *Realizările arheologiei și științei istorice sovietice ; importanța lor pentru știința istorică mondială și pentru țara noastră* ; Prof. Remus Răduleț, membru corespondent al Academiei R.P.R., *Realizările sovietice în domeniul tehnicii și al științelor ei de bază și repercusiunea lor asupra cercetărilor în țara noastră* ; acad. Gh. Ionescu-Sisești, *Realizările științelor biologice și științelor agricole în U.R.S.S.* ; acad. G. Murgeanu, *Dezvoltarea și succesele geologiei sovietice* ; acad. A. Kreindler, *Sănătatea publică în U.R.S.S.* ; Prof. Ion Jalea, membru corespondent al Academiei R.P.R., *Arta plastică sovietică.*

În cadrul aceleiași manifestări, acad. C. I. Gulian, directorul Institutului de filozofie al Academiei R.P.R., a ținut o conferință intitulată : *Colaborarea dintre filozofii sovietici și romîni.*

Vorbitorul a început prin a reliefa importantele rezultate pe care filozofii din Uniunea Sovietică le-au obținut în cei 41 de ani ce s-au scurs de la Marea Revoluție Socialistă din Octombrie. Situîndu-se ferm pe pozițiile marxism-leninismului, respingînd cu hotărîre încercările ideologilor burghezi și revizioniști de a-l goli de conținutul său viu, revoluționar, filozofii sovietici au răspuns cu cinste măreței sarcini de a populariza și de a dezvolta în mod creator concepția despre lume a proletariatului în noile condiții istorice ale construcției socialismului și comunismului.

În țara noastră, lupta partidului pentru răspîndirea marxism-leninismului a luat o amploare neîntîlnită încă, după cucerirea puterii politice de către clasa muncitoare. În această luptă, activiștii frontului nostru filozofic au avut în literatura sovietică de specialitate un îndrumător prețios, o călăuză sigură. Răspîndită prin toate mijloacele, bogata experiență acumulată de filozofii sovietici în acest domeniu a contribuit din plin la educarea marxistă a cadrelor, la formarea concepției lor științifice despre lume. Lucrările filozofilor sovietici au constituit și constituie un nesecat izvor de învățăminte, o pildă de abordare creatoare și principială a problemelor.

Deși de dată mai recentă, colaborarea dintre filozofii sovietici și romîni s-a dovedit încă de pe acum rodnică. În sprijinul acestei afirmații acad. C. I. Gulian a citat vizitele reciproce ale unor delegații de filozofi din cele două țări, în cadrul cărora au avut loc multilaterale schimburi de păreri, colaborarea filozofilor romîni la volumele de Istoria filozofiei universale editate la Moscova, apropiata apariție în limba rusă a unei Crestomații de texte alese din istoria filozofiei românești ca și a unui volum de studii aparținînd filozofilor romîni contemporani, schimbul de cercetători științifici etc. Între Institutele de filozofie ale Academiilor din Uniunea Sovietică și din R.P.R. s-au statornicit legături științifice trainice care, dezvoltate din ce în ce mai mult pe viitor, sînt de natură a stimula munca filozofică din țările noastre.

După ce a analizat multiplele forme sub care se manifestă ajutorul primit de către filozofii romîni din partea celor sovietici, ca și colaborarea frățească între ei, acad. C. I. Gulian a încheiat prin a sublinia unitatea ideologică de nezdruncinat a frontului filozofic marxist din lumea întreagă, luptător activ pentru victoria măreței cauze a proletariatului.

★

La Cluj, în cadrul Lunii prieteniei romîno-sovietice, a fost organizat la sfîrșitul lunii octombrie 1958, — de către secția de filozofie a Filialei Academiei R.P.R., în colaborare cu Consiliul Regional ARLUS, — simpozionul „Realizări recente ale filozofiei sovietice".

Lucrările simpozionului au fost deschise și prezidate de prof. univ. Victor Cheresteșiu, directorul adjunct al Institutului de Istorie. S-au prezentat șase referate din partea cercetătorilor științifici ai secției de filozofie : A. Roth, *Din lupta filozofilor sovietici împotriva sociologiei burgheze și revizioniste ;* I. Pollak, *Realizări sovietice în domeniul istoriei filozofiei ;* S. Balázs, *Contribuția filozofilor sovietici la elaborarea categoriilor filozofiei marxiste ;* C. Mare, *Realizările fizicienilor și filozofilor sovietici în domeniul problemelor filozofice ale fizicii ;* B. Stugren, *Din problemele filozofice ale biologiei teoretice ;* C. Negulescu, *Problemele teoretice ale comunismului în lucrările filozofilor sovietici.*

Din bogata literatură sovietică de combatere a sociologiei burgheze con-

temporane, A. Roth a desprins, în referatul său, un aspect, acela al luptei filozofilor sovietici împotriva teoriilor burgheze și reformiste despre „clasa de mijloc", despre „stratificarea" și „mobilitatea socială" în societatea burgheză contemporană. Aceste teorii, criticate de filozofii sovietici, — a arătat vorbitorul — cuprind încercările recente ale sociologilor burghezi de a răspunde la problemele actuale ale mișcării sociale și, în același timp, exprimă în mod clar mistificarea inevitabilă a faptelor sociale, de pe pozițiile burgheziei.

Unii sociologi burghezi sînt nevoiți să renunțe la vechile lor criterii psihologice și biologice în examinarea fenomenelor realității sociale, să adopte altele noi. Așa, de pildă, în scopul de a sugera dispariția deosebirilor de clasă din societate, sociologii burghezi adoptă drept criterii de diferențiere a claselor sociale: cuantumul venitului, ocupația sau funcția, gradul de cultură, obiceiurile etc. Prin îmbinarea eclectică a criteriilor, prin exagerarea greutății specifice a unor factori cu totul secundari, se încearcă — de către sociologii burghezi — dobîndirea unei anumite „stratificări" în care diferitele „straturi" sau pături sociale să cuprindă alături oameni cu poziții de clasă diferite, ștergîndu-se în felul acesta demarcațiile dintre clasele societății capitaliste contemporane.

Vorbitorul s-a referit în continuare la teoria „mobilității sociale" — criticată de asemenea de filozofii sovietici și care completează legenda burgheză despre „stratificarea" socială și despre „clasa de mijloc", constituind la rîndul ei o încercare de justificare a menținerii poziției conducătoare a elitei guvernante.

În încheiere, A. Roth a evidențiat modul în care filozofii sovietici demască rădăcinile de clasă și gnoseologice ale teoriilor burgheze și revizioniste.

I. Pollak, în referatul său, a prezentat realizările recente ale filozofilor sovietici în domeniul istoriei filozofiei. Vorbitorul a amintit cîteva dintre cele mai reprezentative lucrări ale istoricilor sovietici ai filozofiei, printre care: studiile lui Dînnik, Makovelski, Radul Satulovski și Trachtenberg cu privire la filozofia epocii feudale, ale lui Asmus și Oizerman despre filozofia clasică germană, ale lui Barkin despre filozofia nord-americană în secolele XVIII-XIX, ale lui Anikeev și Petrov, despre filozofia indiană și chineză etc. De asemenea, valoroasele monografii ale lui Asmus despre Descartes, Momgean despre Helvetius, Rojițin despre Giordano Bruno și alții. Vorbitorul s-a referit în mod pozitiv la apariția celor două volume de Istoria filozofiei universale, desprinzînd aspecte de ordin metodologic, de o mai largă semnificație și ca atare instructive pentru toți cercetătorii marxiști ai istoriei filozofiei (problema obiectului istoriei filozofiei, problema periodizării istoriei filozofiei, partinitatea comunistă ca principiu fundamental al istoriografiei marxiste a filozofiei).

Relevînd faptul că teoria modernă a spațiului și timpului și mecanica cuantică ating în mod nemijlocit domeniul filozofiei, — atît cel al ontologiei, cît și cel al gnoseologiei — C. Mare s-a oprit în referatul său asupra realizărilor fizicienilor și filozofilor sovietici în domeniul problemelor filozofice ale fizicii.

În fruntea detașamentului de gînditori marxiști — apărători ai materialismului dialectic — s-au situat fizicienii și filozofii sovietici, care au contribuit la elucidarea a o serie de probleme generale ale teoriei relativității.

S. Balázs a prezentat în limba maghiară referatul *Contribuția filozofilor sovietici la elaborarea categoriilor filozofiei marxiste*. Vorbitorul a analizat probleme legate de specificul categoriilor gnoseologice marxiste, rolul categoriilor

marxiste în domeniul științelor naturii, sintetizarea, clasificarea și elaborarea sistemului categoriilor materialismului dialectic.

C. Negulescu, în referatul său, a insistat asupra modului în care se reflectă în studiile apărute în revistele de specialitate sovietice unele din problemele teoretice ale comunismului. Vorbitorul a dezvoltat problema contradicțiilor, a izvoarelor și a forțelor motrice ale societății socialiste sovietice în drum spre comunism, schimbările intervenite în suprasturctura politică, rolul științei și tehnicii în construirea comunismului, rolul culturii socialiste în educația multilaterală a oamenilor muncii.

Manifestările organizate de Academia R.P.R. cu ocazia sărbătoririi Lunii prieteniei romîno-sovietice au adus o contribuție importantă la cimentarea prieteniei de nezdruncinat dintre țara noastră și Marea Uniune Sovietică.

A. E.

DIN VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ A INSTITUTULUI DE FILOZOFIE

Dezvoltarea necontenită a legăturilor internaționale ale Institutului nostru, participarea unora din membrii săi la conferințe și congrese Internaționale de filozofie, trimiterea unor cercetători peste hotare în schimb de experiență cu filozofii marxiști din alte țări socialiste, s-au oglindit printre altele în seria de expuneri ce au avut loc în cadrul Institutului în cursul lunii noiembrie 1958. Aceste expuneri au avut menirea să prezinte cercetătorilor rezultatele călătoriilor de studii, dări de seamă asupra desfășurării unor reuniuni internaționale de filozofie, desprinzînd din toate acestea învățăminte pentru munca lor de viitor.

★

Acad. C. I. Gulian a făcut o amplă și substanțială prezentare a modului cum s-a desfășurat cel de al XII-lea Congres internațional de filozofie ce a avut loc la Veneția între 12—18 septembrie a.c.

„Omul și natura", „Libertatea și valorile", „Logica", „Limbajul și comunicarea" — au fost temele centrale în jurul cărora s-au înfruntat filozofii marxiști și cei burghezi. Deși inferiori numerice, filozofii marxiști s-au afirmat cu putere în cadrul congresului prin răspunsurile științifice pe care le-au oferit problemelor dezbătute, prin replicile argumentate date în cadrul discuțiilor, diferitelor orientări filozofice idealiste.

Referindu-se la părerile care s-au exprimat în cadrul primei teme, vorbitorul a evidențiat cu claritate inconsistența și netemeinicia științifică a tezelor neotomistului Lotz, pozitivistului Ph. Franck etc. subliniind, dimpotrivă, profunda întemeiere științifică a tezelor marxiste susținute de acad. Mitin (U.R.S.S.), A. Polikarov (R.P. Bulgară), Georg Mende (R.D.G.) etc Filozofii marxiști au demonstrat că interacțiunea dintre om și natură, se realizează nu în sfera gîndirii abstracte, ci în aceea a practicii social-istorice a oamenilor, în sfera producției materiale. O interesantă contribuție la elucidarea acestei probleme a adus-o comunicare acad. M. Ralea (R.P.R.)

În cadrul discuțiilor la cea de a doua temă — după cum a arătat acad. C. I. Gulian — lupta ideologică a fost deosebit de ascuțită, filozofii burghezi ferindu-se de a pune problema condiționării social-istorice a libertății, unii dintre ei (ex. Sidney Hook) dedîndu-se

chiar la atacuri calomnioase împotriva U.R.S.S. și a țărilor de democrație populară. Filozoful sovietic A. Șișkin, L. Svoboda și V. Ruml etc. (Cehoslovacia), Acad. C. I. Gulian (R.P.R.), dînd o ripostă hotărîtă calomniatorilor, au arătat că libertatea reală a omului nu se poate obține decît o dată cu crearea condițiilor sociale corespunzătoare — construirea societății socialiste.

O importantă încercare de elucidare a problemelor logicii dialectice a adus-o acad. Ath. Joja în comunicarea prezentată la ultima temă.

În încheierea expunerii sale, acad. C. I. Gulian s-a ocupat de sarcinile ce revin membrilor Institutului de filozofie în lupta ideologică contemporană dintre marxismul revoluționar și diferitele curente burgheze sau revizioniste.

★

În expunerea sa, M. Breazu — director adjunct al Institutului de filozofie — a comunicat membrilor Institutului impresiile și învățămintele călătoriei de studii pe care a întreprins-o în R. P. Chineză. Vorbitorul a început prin a sublinia amploarea muncii pașnice de construcție socialistă pe care o desfășoară poporul chinez de peste 600 000 000 sub conducerea Partidului său Comunist. Pentru a face accesibilă înțelegerea preocupărilor actuale ale filozofilor chinezi, M. Breazu a zugrăvit întîi un tablou al impresionantului avînt în muncă al poporului chinez, accentuînd cu deosebire asupra romantismului revoluționar și a entuziasmului tenace care caracterizează viața Chinei populare.

Construirea socialismului reprezintă în China o cauză a fiecărui om al muncii, care simte în fiecare moment urmările binefăcătoare ale efortului său constructiv, concretizate în creșterea nivelului de trai material și cultural. În focul încleștării încordate cu dușmanul de clasă intern și extern, cu forțele naturii, poporul chinez sub conducerea Partidului Comunist Chinez desfășoară o muncă uriașă, realizînd succese deosebite în producția industrială și agricolă, străduindu-se să lege strîns teoria cu practica, să șteargă cît mai repede deosebirile dintre munca fizică și munca intelectuală.

În aceste condiții, filozofilor chinezi le revin sarcini deosebit de importante. Reliefînd faptul că pentru cunoașterea adecvată a problemelor construcției socialismului, o mare parte din lucrătorii în domeniul filozofiei au plecat pentru un timp în producție, în fabrici și la sate, vorbitorul a expus apoi planurile lor actuale și de perspectivă. Hotărîți să răspundă cu cinste sarcinilor, filozofii chinezi duc o uriașă activitate de propagare a marxism-leninismului, pe care o îmbină cu munca științifică creatoare, legată în special de generalizarea filozofică a practicii construcției socialiste.

În încheiere, M. Breazu a relatat discuțiile pe care le-a avut cu filozofii chinezi pe marginea conferințelor pe teme de estetică pe care le-a ținut la Pekin și la Nankin, și vorbind despre contactul pe care l-a avut cu membrii Institutului de Filozofie din Pekin și cu filozofii din Canton, Sanhai, Nankin etc. a arătat perspectivele colaborării între filozofii chinezi și filozofii romîni.

★

La 14 noiembrie a.c. a avut loc în Institutul de Filozofie conferința tov. Mărculescu-Hurduc Ileana întitulată: „Probleme filozofice ale științelor naturii în discuția filozofilor sovietici". Pe marginea conferinței Unionale asupra problemelor filozofice ale științelor naturii care s-a ținut la Moscova între 21—25 octombrie a. c., tov. Mărculescu, invitata țării noastre la această conferință, a expus unele considerațiuni asupra

modului de dezvoltare a colaborării dintre oameni de știință și filozofi.

Conferința a demonstrat înaltul nivel de generalizare filozofică la care au ajuns oamenii de știință din Uniunea Sovietică. Una din caracteristicile conferinței a fost larga luptă de opinii desfășurată acolo cu prilejul celor mai variate probleme filozofice și științifice. Obiectul unor asemenea discuții a fost : interpretarea mecanicii cuantice, problema cîmpului de aplicare al ciberneticii ca instrument de cercetare, rolul matematicii, fizicii și chimiei în cercetarea biologică, problema raportului între fiziologie și psihologie ș. a.

Într-un număr important de domenii au fost prezentate ipoteze și teorii științifice remarcabile, pentru cercetarea experimentală, constituite pe baza materialismului dialectic. Astfel, în teoria relativității, pornind de la relația dialectică între absolut și relativ, acad. Alexandrov a propus o logică schimbată de deducere a teoriei, în domeniul mecanicii cuantice, acad. Fok a propus fundamentarea filozofică a interpretării sale pur probabilistice, statistice a fenomenelor microfizice, în domeniul originii vieții, acad. Oparin a susținut din nou cu argumente suplimentare — contestate ce-i drept — teoria sa asupra modului de apariție a materiei vii din materia lipsită de viață, prof. Kedrov a propus pe baza unor judicioase reflexiuni asupra raporturilor între diferite forme de mișcare a materiei o schemă completă de clasificare a științelor etc.

La sfîrșitul conferinței s-au pus întrebări în legătură cu rolul acordat logicii dialectice în rezolvarea problemelor filozofice ale științelor naturii și în legătură cu argumentarea îndreptată împotriva ipotezei acad. Oparin asupra selecției naturale ca factor care a determinat apariția ființelor vii primitive.

NOTE DE LECTURĂ

R. M. Alberes, prins în mrejele ambiției de a reuni sub o formă „foarte vioaie" ceea ce ar putea constitui conținutul unui manual de literatură contemporană universală, a dat la iveală, nu de mult, voluminoasa sa lucrare : *L'aventure intellectuelle du XX-e siècle 1900—1950* a cărei valoare științifică și literară este pe de-a-ntregul discutabilă. Propunîndu-și să prezinte fresca unei jumătăți de veac „de istorie a sensibilității și gîndirii", cartea lui R. M. Alberes nu reprezintă în fond decît o deslînată și obiectivistă narare a unui lung șir de manifestări literare, artistice, filozofice etc. — proprii decadentismului spiritual manifestat în răstimpul unei jumătăți de veac de către reprezentanții culți ai păturilor exploatatoare. În cartea sa R. M. Alberes urmărește cu „pasiune" toate meandrele și aventurile antiraționalismului modern convins fiind că, în fiecare curent literar modernist, în fiecare sistem filozofic antiraționalist există o fărîmă de „adevăr", ce trebuie pusă neapărat în lumină de către orice istorie a culturii moderne.

Împărțind „spectaculoasa aventură spirituală a secolului al XX-lea" în trei mari perioade (1900—1914 ; 1914—1933 ; 1933—1950) — perioade statornicite cu totul arbitrar —, R. M. Alberes se străduiește să consemneze pentru fiecare dintre acestea cele mai mărunte manifestări ale „spiritului liber contemporan". „Adevărurile" relevate în perioada 1900—1914, consideră autorul, ar fi cele profesate zgomotos de către adepții lui Nietzsche și James, de către Giovani Papini, Bergson, D. H. Lawrence, G. K. Chesterton etc. Lozinca „înapoi la irațional" consideră Alberes, a generat de asemenea în această perioadă forțe creatoare noi, zămislitoare de *„adevăruri originale"* relevate prin pana unui Ortega y Gasset, Eugenio D'ors, Gabriel d'Annunzio, André Gide. Sînt apoi analizate în carte foarte minuțios și apologetic concepțiile retrograde ale lui M. Barrès, Charles Maurras, K. Kipling, Gh. Peguy, P. Claudel, — care chipurile, ar fi relevat, fiecare în felul său, „adevărul individualismului contemporan". „Viața și misterele ei", au fost dezvăluite profund, după părerea lui Alberes, în scrierile lui Lawrence, Giono, A. Döglin, S. Freud, F. Werfel, H. Bergson, B. Croce, J. Maritain, Keyserling etc. motiv pentru care numeroase capitole, din cartea *L'aventure intellectuelle...*, sînt dedicate expunerii concepțiilor acestora. „Spiritualitatea" epocii cuprinsă între 1900—1914 s-ar fi încoronat, după R. M. Alberes, prin opera reprezentanților artei ca ornament ; artei „cerebrale" și cubismului.

Capitolele lucrării referitoare la perioada a doua (care începe fix la 1 au-

gust 1914 fără ca autorul să ne spună de ce tocmai la acea dată anume) evidențiază pe parcursul lor, în prim plan, literați și gînditori dintre cei mai feluriți : adepți ai temei cosmopolitismului, ai poeziei efemerului, cultului totalității eu-lui (J. Joyce), alhimiei memoriei (M. Proust), alături de suprarealiștii, dadaiștii etc. Aldous Huxley, marchează în acest șir o culme — scrie autorul — prin aceea că oferă adevărata revelație privind tema „disoluției personalității". În tot răstimpul acestei perioade „știința adevărată" se dovedește a fi — după R. M. Alberes — doar aceea care în mod liber admite „Les prisons de la rélativité".

Perioada a treia (1933—1950) se caracterizează, după Alberes, printr-o „spiritualitate a acțiunii", împărtășită maselor în toată „veridicitatea ei subtilă și mistică" de către gînditori ca : A. Malraux, E. Gunger, E. Psihary etc., precum și de către o seamă de teoreticieni fasciști.

În răstimpul tuturor acestor trei perioade de manifestare „glorioasă" a antiraționalismului și misticismului, M. Alberes, constată „inevitabilul triumf al iraționalismului asupra raționalismului precum și afirmarea crepusculară a orientării raționaliste. „Elita conducătoare — scrie R. M. Alberes — care timp de peste două secole și-a fondat cultura ei pe examenul liber al rațiunii, s-a convins pe parcursul secolului al XX-lea de marile avantaje spirituale ale antiraționalismului". Incapabil de a dezvălui adevăratele rădăcini, de clasă și gnoseologice, care determină pe ideologii claselor dominante să recurgă în secolul nostru tot mai mult la arsenalul spiritual al iraționalismului, R. M. Alberes, pretinde în mod cinic că iraționalismul ar reprezenta unicul sens al progresului spiritual. Neputînd trece totuși cu vederea insuficiența argumentelor sale proiraționaliste, R. M. Alberes, este nevoit să recunoască în încheiere că „Cele înfățișate cu privire la marile curente de idei beletristice și filozofice ale secolului al XX-lea pot apărea pentru mulți confuze, contradictorii și ezoterice". Sîntem întrutotul de acord cu această autocaracterizare dată cărții *L'aventure intellectuelle du XX-e siècle 1900—1950.* Noi vom adăuga doar că această carte reprezintă asamblarea necritică și de pe poziție neștiințifică, a unui vast fond de idei literare și filozofice, decadente, dintre cele mai eterogene, profesate în secolul nostru de către reprezentanții culturii occidentale aflate în declin. Lucrarea asupra căreia atragem atenția prin această notă, constituie un document literar demascator cu valoare de autoreferat pentru cultura occidentală decadentă contemporană.

H. C.

★

Revalorificarea moștenirii sociologice, este întreprinsă cîteodată de către unii filozofi de pe poziția negării existenței unei deosebiri tranșante și radicale între sociologia marxistă și cea nemarxistă. Articolul *Marxismul „deschis" a lui Kelles-Krauz* apărut în *Cahiers Internationaux*, nr. 93/1958 sub semnătura lui J. Hochfeld, se încadrează în șirul materialelor scrise de pe o asemenea poziție. J. Hochfeld, revalorificîndu-l pe Kazimierz Krauz (1872—1906 — sociolog polonez progresist dar adept al „idealismului istoric") pretinde că acesta ar fi fost „unul dintre teoreticienii socialismului polonez... un marxist, un marxist conștient, militant, legat de această doctrină prin legături intelectuale și sentimentale". „Un studiu analitic asupra operii lui Krauz — scrie J. Hochfeld — constituie un aport interesant în întocmirea istoriei gîndirii marxiste din Polonia" (p. 33).

Oare nu pare pripită și contradictorie această caracterizare categorică

dată de J. Hochfeld, sociologiei lui Krauz, chiar dacă luăm în considerație fie și numai unele aprecieri ulterioare cu privire la K. Krauz, cuprinse în articolul respectiv? Astfel, printre altele, în acest articol se amintește ulterior că: *a)* concepției sociologice a lui K. Krauz îi era inerentă convingerea după care materialismul istoric nu poate fi și deveni o „dogmă de partid" (p. 34); *b)* tot Krauz, după cum se amintește în articol, era acela care nega saltul reprezentat de marxism în sociologie. K. Krauz afirma de pildă, pe deplin în spiritul concepției sale idealist-eclectice și în ciuda oricărui adevăr, că concepția materialistă a istoriei și-ar avea, chipurile, obîrșia nu numai în Hegel, Saint-Simon, Feuerbach, Kant, Fichte, — dar chiar și în Vico, cel mai genial dintre contrarevoluționari. În consecință, după cum se știe, Krauz, cerea sociologiei marxiste ca aceasta, dacă nu vrea să degenereze în dogmatism, să urmeze calea unei contopiri permanente cu marile curente ale gîndirii contemporane. De aceea el denumea marxismul drept un sistem sociologic „deschis". Marxismul „deschis" al lui Krauz era deosebit de receptiv, mai cu seamă față de teoriile psihologice asupra vieții sociale, față de teoriile care explicau fenomenele sociale prin viața psihică a individului izolat etc. Krauz considera că mai tîrziu ori mai de vreme sociologia marxistă va trebui să devină un soi de psihologie socială.

Urmărind toate aceste teorii idealiste profesate de Kazimierz Krauz, la vremea sa, se cuvine să ne întrebăm: oare poate fi apreciat un asemenea sociolog cu calificativul de „marxist conștient militant..." așa cum procedează, de pildă, J. Hochfeld? Această apreciere dată „marxismului deschis" profesat de Krauz este edificatoare asupra faptului că unii sociologi de azi, la fel ca și Krauz altă dată, doresc să transforme adevăratul marxism într-un soi de „idealism istoric".

★

În numărul 80 (iulie-august 1958) al revistei *La Pensée*, Léon Felix, publică un interesant articol intitulat *La décolonisation est-elle possible?* Articolul, scris într-un ton polemic de înaltă factură, este îndreptat împotriva apologeților așa-zisei „decolonizări" preconizată, chipurile, în politica externă a tuturor statelor occidentale și în primul rînd a Franței. Expunînd judicios și sintetic concepțiile și opiniile autorilor politicii și ideologiei așa-zisei „decolonizări", L. Felix arată că acestea constau în esență din următoarele: *pe plan politic* — organizarea unei federații ori confederații care să asigure o subordonare „mai civilizată" a țărilor „d'outre-Mer", față de metropolele capitaliste acordîndu-se totodată o oarecare înlesnire participării burgheziei din colonii în gestionarea afacerilor lor interne; *pe plan economic* — noi măsuri în vederea punerii în valoare a solului și subsolului acestor teritorii precum și unele încercări timide de a le industrializa.

Așadar, planurile legate de așa-numita „decolonizare" — arată L. Felix — reprezintă o nouă încercare de adaptare a unei politici colonialiste falimentare la condițiile noi de desfășurare a mișcării de eliberare în țările oprimate. În acest sens sînt semnificative chiar unele declarații oficiale, dar mai cu seamă politica de facto dusă de metropolele capitaliste în problema colonială. L. Felix dovedește, de pildă, chipul în care așa-numitul „neocolonialism englez" în ciuda independenței politice oferită Malaiei, întreține în continuare cu populația acestui teritoriu raportul ca „de la suzeran la vasal". În India, arată L. Felix, 82% din investițiile străine sînt de origine engleză. Léon Felix arată

de asemenea — prezentînd multiple exemple privind înrobirea economică a Filipinelor, Americii latine etc. — caracterul insuportabil al politicii „neocolonialiste" dusă de magnații Wall-Street-ului.

Concluzia articolului lui L. Felix exprimă convingător ideea după care capitalismul „renovat" se dovedește a fi tot atît de incapabil în rezolvarea contradicției în care se află față de popoarele coloniale și dependente întocmai cum este incapabil să rezolve antagonismul proletariat-burghezie din propriile metropole. Numai socialismul este capabil să rezolve o dată pentru totdeauna problema colonială, întocmai cum este singurul menit să aducă soluții pozitive definitive în toate celelalte mari probleme ce stau în fața societății capitaliste contemporane.

H. C.

★

Revista *Weg und Ziel*, publicație lunară pentru problemele democrației și socialismului științific, tribună de luptă a Partidului Comunist din Austria, a publicat în numărul pe iulie-august 1958 o nouă serie de articole, valoroase contribuții în ruperea vălului înșelător pe care frazeologia revizionistă încearcă să-l tragă deasupra realităților crude ale imperialismului. Încercăm, în cele ce urmează, prezentarea succintă a articolului de fond ce ne-a reținut în deosebi atenția, intitulat, *În legătură cu Programul Partidului Socialist* (Zum S. P. Programm), semnat de Franz Mareck.

Proiectul de Program al Partidului Socialist din Austria, prezentat în noiembrie 1957, ne spune în articolul său tov. F. Mareck, a suferit reformulări serioase, cu ocazia votării Programului P. S. A. de către Congresul extraordinar al Partidului, în mai 1958. S-a renunțat într-o mare măsură la formulările rabiante antimarxiste și anticomuniste. Au fost eliminate de asemenea expresiile de ură vădită împotriva mișcării de eliberare din țările coloniale. Au fost reformulate unele idei în legătură cu problema socializării mijloacelor de producție.

Corecturile aduse proiectului și în primul rînd eliminarea formulelor provocatoare antimarxiste și anticomuniste, au fost făcute sub presiunea luptei muncitorimii din Austria și a activității de demascare a revizionismului, dusă de către Partidul Comunist din Austria. Această situație lasă să se întrevadă sănătoasele tradiții revoluționare ale mișcării muncitorești din Austria, peste care oportuniștii n-au putut trece atît de ușor.

Modificările aduse proiectului nu constituie însă nici pe departe transformarea esențială a Programului, acesta rămînînd în esența sa un program antimarxist. Arhivarii social-democrației de dreapta, oricît de pedanți și plini de retorism, nu vor reuși nici o dată să mistifice prin cuvinte ideile esențial false ale vechiului austro-marxism, să le dea drept „marxiste". Aprecierea ce a făcut-o Benedikt Kautsky, că noul program poate fi tot atît de bine semnat de un marxist, ca și de un nemarxist, nu face decît să sublinieze și mai mult că autorii lui sînt și rămîn *nemarxiști*. În program s-au strecurat, în cele din urmă, aproape toate tezele revizioniste contemporane: ideea că societatea s-ar fi dezvoltat „cu totul altfel" decît au prevăzut Marx și Engels; despărțirea tranșantă a muncitorilor de salariați și observația că nici împreună ei nu constituie majoritatea populației; acuzația" adusă muncitorilor pentru așa-zisul lor „egoism de grup", cu scopul de a se susține ideea revizionistă despre „necesitatea" transformării partidului de clasă a proletariatului într-un soi de „partid popular" etc.

Programul este departe de a fi un program marxist, îi lipsesc tocmai acele principii de bază care pot conduce cu adevărat proletariatul la izbîndă. Programul mai păstrează, în toți porii săi, iluziile fundamentale ale ideologiei revizioniste, ideea „armoniei" din cadrul democrației burgheze, a „trecerii prin democrația burgheză la socialism".

Cîtă valoare are această frazeologie, o dovedește pe deplin actuala situație din Franța. Evenimentele din Franța — arată F. Mareck — constituie cea mai bună demascare a actualului Program al P. S. A., ca și în genere a frazeologiei revizioniste.

Oare nu era și Franța un stat al „boom-ului", un stat „socialist" atît de lăudat de ideologii reformiști ? Iată, însă, în ce s-a transformat, în foarte puține zile, acest „stat socialist".

Oare nu era și Franța condusă, și încă fără întrerupere, de miniștri socialiști și chiar de prim-miniștri ; nu existau și în Franța nenumărați conducători de întreprinderi, chiar și guvernatori, prefecți de poliție, ofițeri etc. — socialiști ? Dar cît de ușor l-au adus pe de Gaulle, toți acești conducători ai statului „booms-ului", toți acești „luptători" atît de aprigi împotriva „oricărei" dictaturi, cum pretindeau social-democrații.

Evenimentele din Franța dovedesc pe deplin că nici cele mai avansate realizări democratice și pretins „socialiste" din societatea capitalistă nu vor reuși nici o dată să transforme radical capitalismul. Capitalismul a rămas și azi capitalism, generator de războaie, crize, reacțiune, iar aparatul de stat capitalist se poate transforma oricînd într-un instrument al celei mai negre reacțiuni. În fața acestui adevăr, mult prea evident pentru a putea fi mistificat, teoriile revizioniste rămîn goale, compromise.

L. M.

*

Revista americană *Philosophy and Phenomenological Research,* organ al societății internaționale de fenomenologie, publică în numărul din septembrie 1958 un articol întitulat : *Reflectarea — natura și importanța ei filozofică.* Autorul articolului, Arthur Child, își propune să discute și să precizeze noțiunea de „reflectare", ridicînd în legătură cu ea unele probleme filozofice.

Deși se declară de acord cu folosirea în filozofie a termenului și conceptului reflectării, Arthur Child îi limitează însă importanța epistemologică — fundamentală în ilfozofia marxistă —, opinînd că termenul trebuie precizat, trebuie stabilite împrejurările și accepțiunile diverse în care el poate fi utilizat în chip științific. Altminteri, valabilitatea lui ar apărea discutabilă. Precizările pe care autorul le face trădează însă limitele burgheze, pozitiviste ale concepției sale filozofice. În cuprinsul articolului, Child face dese referiri la Marx și la citate din opera lui, fapt ce dovedește că una din cauzele și scopurile articolului a fost grija de a se delimita de concepția marxistă în chestiunea reflectării. Autorul nu respinge tezele lui Marx despre reflectare, dar le înțelege și le „precizează" în așa fel, încît le face „compatibile" cu propria-i concepție burgheză, idealistă.

După Arthur Child, noțiunea reflectării în gnoseologie nu reprezintă relația fundamentală a conștiinței cu existența, cu lumea materială ființînd obiectiv și independent de conștiință, ci doar un tip particular al categoriei pe care el o numește „repetiție". Iată ce scrie Child : „Pe cînd percepția este un fenomen ce repetă non-fenomenalul... reflecția este un fenomen ce repetă un alt fenomen, o aparență repetînd o altă aparență". „În reflectare, atît latura reflectorie („the reflecting side"), cît și cea reflectată („the reflected side") pot

fi cunoscute independent una de alta". Aşadar, după autor, cunoaşterea omenească nu înseamnă reflectare, în formele şi modurile diferite ale conştiinţei, a lumii obiective, materiale, ci... „un fenomen, o aparenţă ce repetă o altă aparenţă". Cunoaşterea, după Child, poate fi legată de termenul reflectării numai în cîteva cazuri şi accepţiuni: 1) cînd reflectarea realităţii nu există în fapt, ci este doar o construcţie pur imaginativă a subiectului cunoscător; 2) cînd reflectarea există şi din ea însăşi noi putem cunoaşte ceea ce s-a reflectat, latura materială, obiectivă; 3) cînd reflectarea există, dar din ea însăşi nu se poate şti sau „deduce" ce anume reflectă (aici, Child consideră „miturile religioase primitive"); 4) cînd se cunosc ambii termeni ai reflectării (latura ideală şi cea materială) şi din raportul lor se obţine o cunoaştere adiţională; 5) cînd se cunoaşte latura materială şi din ea numai se fac „deducţii" asupra reflectării ce o însoţesc.

Stabilind aceste cinci cazuri în care poate fi vorba de reflectare ca cunoaştere, autorul îşi permite să „precizeze" unele citate din Marx despre metoda ştiinţifică a cunoaşterii. „N-aşi putea afirma cu convingere — scrie Child — dacă metoda ştiinţifică a lui Marx corespunde mai curînd cazului al 4-lea sau vreunei forme a cazului 5 din schema noastră". Cum se vede, metoda ştiinţifică a lui Marx nu e după autor decît „un caz" particular din foarte larga sa schemă, care la rîndu-i nu este decît un caz particular al fenomenului „repetiţiei", care, în cele din urmă, nu e decît „un fenomen repetînd un alt fenomen, o aparenţă repetînd o altă aparenţă". În acest chip şi de pe poziţia filozofică a autorului, concepţia lui Marx despre cunoaştere ca reflectare nu e respinsă, dar e „corijată", „precizată" de Arthur Child pînă la a nu mai fi recunoscută. Procedeul acesta, al tălmăcirii marxismului în limbaj filozofic idealist e foarte comod şi foarte dibaci în acelaşi timp. El permite gînditorului burghez să apară în postură strict ştiinţifică, obiectivă, generoasă faţă de marxism, dar în acelaşi timp îi dă posibilitatea denaturării, minimalizării, vidării tezelor marxiste de conţinutul lor esenţial, materialist şi revoluţionar. Neputînd respinge pe faţă adevărul şi logica filozofiei marxiste, gînditorul burghez recurge la unele „precizări" şi „delimitări" menite a o face inofensivă pe plan ideologic şi social. Acest procedeu îl foloseşte şi Arthur Child în articolul său despre reflectare.

Pentru a evidenţia spiritul idealist, străin marxismului, în care autorul discută problema reflectării, mai citäm aici un pasaj din articol referitor la „problema priorităţii" obiectului în reflectare. „Obiectul reflectat într-o oglindă — scrie Child — noi îl considerăm anterior reflectării... Totuşi, în multe cazuri, nu numai că ar fi greu de stabilit o pre-existenţă în care faptul reflectării apare evident, dar s-ar putea argumenta că pre-existenţa n-are nici o semnificaţie în afara conexiunii cauzale. S-ar putea chiar argumenta că un geniu poate reflecta şi ceva ce nu există încă". Respiră din aceste afirmaţii ale autorului nu numai idealismul său filozofic, dar şi tendinţa conştientă şi grijulie de a respinge teza marxistă despre prioritatea şi primordialitatea obiectului reflectării faţă de subiect, despre primordialitatea existenţei faţă de conştiinţă. Bunăvoinţa şi pretenţia de obiectivitate „ştiinţifică", în care autorul asigura că va trata problema reflectării, apar astfel în adevăratele limite burgheze care le-au generat şi pe care autorul, în calitate de filozof burghez şi-a propus să le apere.

M. C.

BIBLIOTECA
STATU

BULETIN BIBLIOGRAFIC

АРХИПЦЕВ Ф. Т., В. И. Ленин о научном понятии материи. Госполитиздат, Москва, 1957, 141 стр.

БЕХИТОВ М., Об одной „новейшей" социальной утопии. Соцэкгиз, Москва, 1958, 152 стр.

ВИНЕР Н., Кибернетика и общество. Изд. ин. лит. Москва, 1958, 200 стр.

Вопросы диалектического материализма. Акад. Общ. Наук при ЦК КПСС, Москва, 1957, 205 стр.

Вопросы космогонии. Изд. Акад. Наук СССР, Москва, 1958, 367 стр.

Вопросы развития социалистического общества. Изд. Моск. университета, Москва, 1958, 144 стр.

BRADLEY, F. H., Ethical Studies, Second edition, The Clarendon Press, Oxford, 1953, 344 p.

BRADLEY, F. H., The Principles of Logic, The Clarendon Press, Oxford, 1950, vol. I—II, 739 p.

CARNAP, R., Einführung in die symbolische Logik, Springer Verlag, Wien, 1954, 210 p.

AHALLAYE, F., Les philosophes de l'Inde, Presses Universitaires de France, Paris, 1956, 332 p.

COLLINGWOOD, R. G., An Essay in Metaphysics, The Clarendon Press, Oxford, 1954, 354 p.

COLLINGWOOD, R. G., An Essay on Philosophical Method, The Clarendon Press, Oxford, 1952, 266 p.

РОЙ М., История индийской философии. Изд. ин. лит. Москва, 1958, 550 стр,.

РУБИНШТЕЙН С. Л., О мышлении и путях его исследования. Изд. Акад. Наук СССР, Москва, 1958, 146 стр.

GROPP, R. O., Zu Fragen der Geschichte der Philosophie und des dialektischen Materialismus, VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin, 1958, 140 p.

GURVITCH, G., La vocation actuelle de la sociologie, Presses Universitaires de France, Paris, 1957, 507 p.

HUSSERL, EDMUND, La philosophie comme science rigoureuse (trad.), Presses Universitaires de France, Paris, 1955, 204 p.

HUSSERL, EDMUND, Logique formelle et logique transcendentale (trad.), Presses Universitaires de France, Paris, 1957, 448 p.

ИТОН Д., Маркс против Кейнса. Изд. ин. лит., Москва, 1958, 123 стр.

МЕЛЮХИН С. Т., Проблема конечного и бесконечного. Госполитиздат, Москва, 1958, 266 стр.

Przeglad sociologiczny, tom XII, Lodz, 1958, 420 p.

RICŒUR, P., Histoire et vérité, Editions du Seuil, Paris, 1955, 267 p.

ДОБРУСКИЙ М., Формирование новой интеллигенции в европейских странах народной демократии. Изд. „Знание", Москва, 1958, 32 стр.

Философские вопросы естествознания. Изд. Моск. университета, Москва, 1958, 422 стр.

TARSKI, A., Logic, Semantics, Mathematics. Papers from 1923 to 1938, The Clarendon Press, Oxford, 1956, 472 p.

TRAN-BUC-THAO, Phénoménologie et matérialisme dialectique. Ed. Minh-Tan, Paris, 1951, 368 p.

DIN SUMARELE REVISTELOR STRĂINE PRIMITE LA REDACȚIE

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ
№ 8/1958

VOPROSÎ FILOSOFII
nr. 8/1958

И. И. Гриценко, О повторяемости в процессе развития
(I. I. Griţenko, Despre repetarea în procesul dezvoltării).

В. М. Богуславский, К вопросу об образовании понятия
(V. M. Boguslavski, Cu privire la formarea noţiunii).

В. Холличер (Австрия), Антиэволюционизм в современной буржуазной натурфилософии
(V. Hollicer (Austria), Antievoluţionismul în filozofia naturii contemporană burgheză).

А. И. Владимирова, „Онтологическая диалектика" о бытие и небытие
(A. I. Vladimirova, „Dialectica ontologică" despre existenţă şi nonexistenţă).

С. А. Эфиров, Теория диалектики Фердинанда Гонсета и диалектический материализм
(S. A. Efirov, Teoria dialecticii a lui Ferdinand Gonseth şi materialismul dialectic).

Б. С. Чернышев, Бенедетто Кроче и диалектика
(B. S. Cernîşev, Benedetto Croce şi dialectica).

Научные сообщения и публикации
(*Comunicări ştiinţifice şi publicaţii*)

И. З. Деркачев (Ульяновск), Был ли И. П. Пнин радищевцем?
(I. Z. Dercacev (Ulianovsc), A fost oare I. P. Pnin adept al lui Radiscev).

И. А., Видимые атомы
(I. A., Atomii vizibili).

Дискуссии и обсуждения
(*Discuţii şi dezbateri*)

Чл.-корр. АН СССР Н. И. Нуждин, О некоторых методологических проблемах современной генетики
(Membru corespondent al Acad. de Şt. din U.R.S.S., N. I. Nujdin, Despre unele probleme metodologice ale geneticii contemporane).

В. И. Кремянский, Некоторые особенности организмов как „систем" с точки зрения физики, кибернетики и биологии
(V. I. Kremianschi, Unele particularități ale organismelor ca „sisteme", din punctul de vedere al fizicii, al cibernetică și al biologiei).
Г. З. Апресян, О единстве социалистического содержания и национальной формы в советском искусстве
(G. Z. Apresian, Despre unitatea dintre conținutul socialist și forma națională în arta sovietică).
В. И. Белозерцев, Исторический материализм о взаимоотношении техники и экономики
(V. I. Belozerțev, Materialismul istoric despre corelația dintre tehnică și economie).
В. В. Колбановский, О предмете марксистской социологии
(V. V. Kolbanovski, Despre obiectul sociologiei marxiste).
В. И. Марцинкевич (Ростов-на-Дону), Об основном противоречии и основном экономическом законе формации
(V. I. Marținkevici (Rostov pe Don), Despre contradicția fundamentală și legea economică fundamentală a formației).

О противоречиях социалистического общества

(Despre contradicțiile din societatea socialistă)

А. М. Минасян (Ростов-на-Дону), Внутренние противоречия — источник развития социалистического общества
(A. M. Minasian (Rostov pe Don), Contradicțiile interne — izvor de dezvoltare a societății socialiste)
Ю. С. Мелещенко (Ленинград), Об основном противоречии при социализме и о роли противоречий в развитии социалистического общества
(I. S. Melescenko (Leningrad), Despre contradicția fundamentală în socialism și despre rolul contradicțiilor în dezvoltarea societății socialiste).
Н. Николов (Болгария), Против неправильного понимания противоречий при социализме
(N. Nikolov (Bulgaria), Împotriva înțelegerii greșite a contradicțiilor în socialism).

Вопросы философии

№ 9/1958

А. Г. Егоров, Против ревизионизма в эстетике
(A. G. Egorov, Împotriva revizionismului în estetică).
М. З. Селектор, Социалистическая демократия и личность
(M. Z. Selector, Democrația socialistă și personalitatea).
Н. Г. Сенин, Китайский просветитель и материалист конца XIX века Тань Сы-тун
(N. G. Senin, Iluministul și materialistul chinez de la sfîrșitul secolului al XIX-lea Tan-Si-tun).
А. В. Гулыга, Гердер как критик эстетической теории Канта
(A. V. Guliga, Herder — ca critic al teoriei estetice a lui Kant).
Чл.-корр. АМН СССР Г. М. Франк и акад. В. А. Энгельгардт, О роли физики и химии в исследовании биологических проблем
(Membru cor. al Acad. de St.med. a U.R.S.S. G. M. Frank și Acad. V. A. Engelgardt, Despre rolul fizicii și chimiei în cercetarea problemelor biologice).
Чл.-корр. АН СССР С. В. Вонсовский и Г. А. Курсанов (Свердловск), О роли математики в развитии современной физики
(Membru cor. al Acad. de St. al U.R.S.S., S. V. Vonsovski și G. A. Kursanov, (Sverdlovsk), Despre rolul matematicii în dezvoltarea fizicii contemporane).

Научные сообщения и публикации

(*Comunicări științifice și publicații*)

Д. Р. Харахоркин (Ленинград), Из истории борьбы самодержавия и церкви против распространения в России атеистических и материалистических идей Л. Фейербаха

(D. R. Harahorkin (Leningrad), Din istoria luptei autocrației și bisericii împotriva răspîndirii în Rusia a ideilor ateiste și materialiste ale lui L. Feuerbach).

В. К. Чалоян (Ереван), О философии Степаноса Лъвовского

(V. C. Cealoian, (Erevan) Despre filozofia lui Stepanos Lvovski).

Дискуссии и обсуждения

(*Discuții și dezbateri*)

Г. П. Пущев, О возникновении народной демократии в Чехословакии

(G. P. Pușcev, Despre apariția democrației populare în Cehoslovacia).

Б. Я. Пахомов (г. Елец), К проблеме причинности в квантовой механике

(B. I. Pahomov (Or. Eleț), Despre problema cauzalității în mecanica cuantică).

Л. Я. Яковлева, К вопросу о философской оценке некоторых сторон учения о почве В. В. Докучаева

(V. I. Iakovleva, Problema aprecierii filozofice a unor laturi ale învățăturii pedologice a lui V. V. Docuceaev).

Н. И. Белова, В защиту В. В. Докучаева

(N. I. Belova, În apărarea lui V. V. Docuceaev).

DEUTSCHE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE

Nr. 4/1958

Matthäus Klein und Alfred Kosing, Der Sozialismus siegt. Über die historische Bedeutung des V. Parteitages der SED (Socialismul învinge. Despre însemnătatea istorică a celui de-al V-lea Congres al P.S.U.G.).

Horst Iakob, Gibt es eine zweite industrielle Revolution? (Există oare o a doua revoluție industrială?).

Erhard John, Der wissenschaftliche Kulturbegriff (Noțiunea științifică a culturii).

Manfred Buhr, Der religiöse Ursprung und Charakter der Hoffnungsphilosophie Ernst Blochs (Originea religioasă și caracterul religios al filozofiei nădejdii a lui Ernst Bloch).

Elemér Balogh, Zur Kritik des Irrationalismus. Eine Auseinandersetzung mit Georg Lukácz (Teil III) (Contribuții la critica iraționalismului. Polemică cu Gheorg Lukàcz (Partea III)).

STUDIA FILOZOFICZNE

Nr. 3 (6)/1958

Bogdan Suchodolski, Wychowanie a rozwój nowoczesnej cywilizacji (Educația și dezvoltarea civilizației moderne).

Tadeusz Kronski, Hegel i problemy filozofii historii (Hegel și probleme ale filozofiei istoriei).

Bronislaw Baczko, Kryptoproblemy i historyzm (Criptoprobleme și istorism).

Zdrislaw Augustynek și Zbigniew Majewski, Problem obiektywnosci czasu i przestrzeni w swietle teorii wzglednosci (Problema obiectivității timpului și a spațiului în lumina teoriei relativității).

Jerzy Pelc, O istnieniu i strukturze dzieła literackiego, Rozwazania logiezne nad „Studiami z estetyki". Romana Ingardena. Cz.I. (Despre existența și structura operii literare. Considerații logice asupra „Studiilor de estetică'" a lui Roman Ingarden. Partea I).

Henryk Gremiewski, Refleksje na marginesie „Wykladów z dziejow logiki" Tadeusza Kotarbinskiego (Reflexiuni pe marginea „Cursului de istorie a logicii" de Tadeusz Kotarbinski).

STUDIA FILOZOFICZNE

Nr. 4 (7)/1958

Tadeusz Kotarbinski, Fazy rozwojowe konkretyzmu (Fazele de dezvoltare ale concretismului).

Kazimierz Ajdukiewicz, Zagadnienie racjonalnosci zawodnych sposobów wnioskowania (Problema caracterului rațional al modurilor nesigure de inferență).

Ija Lazari-Pawlowska, O pojeciu typologicznym w humanistyce (Despre noțiunea tipologică în științele umaniste).

Mieczyslaw Gordon, Zagadnienie powtarzalnosci jako cechy prawidlowosci koegzystencjalnych i przyczynowych w ujeciu Arthura Papa i Philippa Franka (Problema repetării ca trăsătură a legităților coexistențiale și cauzale în concepția lui Arthur Pap și a lui Philipp Frank).

Jerzy J. Wiatr, Socjologia a ideologia (Sociologia și ideologia).

Stefan Morawski, Spór o nazwe szy spór o fakty ? (Discuție asupra terminologiei sau discuție asupra faptelor ?).

FILOSOFIA

Fascicolo IV, ottobre 1958

Augusto Guzzo, Favella e favola (Cuvînt și fabulă).

Augusto Cecchini, Problematicità e problemi (Problematicitate și probleme).

Nynfa Basco, La conoscenza come ricerca in Peirce (Cunoașterea ca cercetare la Peirce).

LA PENSÉE

Nr. 79/1958

Marcel Prenant, Jean Gaçon et Maurice Caveing, Un grand penseur marxiste : Georges Plekhanow (Un mare gînditor marxist : G. Plehanov).

Francis Netter, Recherche scientifique et industrie (Cercetare științifică și industrie).

V. P. Volguine, Le «vrai système» de dom Deschamps („Sistemul adevărat" al lui dom Deschamps).

I. Polisensky, Comenius et son temps. II (Comenius și vremea sa. II).

Nr. 80/1958

Jean Gaçon, Les tentations du bonapartisme et le mythe de la nation (Ispitele bonapartismului și mitul națiunii).
Roger Garaudy, Note sur démocratie et nation (Notă cu privire la democrație și națiune).
Maurice Bauvier-Ajam, Austérité et paupérisation (Austeritate și pauperizare).
Léon Feix, La «décolonisation» est-elle possible ? („Decolonizarea" este oare posibilă ?).
J. D. Bernal, Les étapes de la naissance de la vie (Etapele apariției vieții).
Georges Plekhanow, Sur l'«Evolution créatrice» d'Henri Bergson (Asupra „Evoluției creatoare" de Henri Bergson).

REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE

Nr. 44/1958

Calvin O. Schrag, Phenomenology, Ontology and History in the Philosophy of Heidegger (Fenomenologia, ontologia și istoria în filozofia lui Heidegger).
N. A. Nikam, The Philosophic Bases of Human Rights and Social Order in Indian Social-Ethics (Bazele filozofice ale drepturilor omului și ordinii sociale în etica socială indiană).
Jack Kaminsky, The Derivation of „Ought" from „Is" (Derivarea lui „trebuie" din „este").
Giorgio Del Vecchio, Matérialisme et psychologisme historique (Materialism și psihologism istoric).

THE JOURNAL OF PHILOSOPHY

Nr. 10/1958

Carl Cohen, Natural and Non-Natural Qualities (Calități naturale și non-naturale).
Peter Glassen, Moore and the Indefinability of Good (Moore și indefinibilitatea binelui).

Nr. 11/1958

Quentin Gibson, Social Forces (Forțele sociale).
S. A Grave, Are the Analyses of Moral Concepts Morally Neutral ? (Este oare neutră din punct de vedere moral analiza conceptelor morale ?).
E. J. Tapp, Knowing the Past (Cunoașterea trecutului).

Nr. 12/1958

José A. Benardete, The Analytic a posteriori and the Foundations of Metaphysics (Analiticul a posteriori și fundamentele metafizicii).
Howard W. Hintz, Causation, Will and Creativity (Cauzalitate, voință și creativitate).

BIBLIOTECA CENTRALĂ SIBIU

Pentru a vă asigura o colecție completă a revistei, reînnoiți abonamentul dvs. pentru 1959.

Abonamentele se fac la oficiile poștale, prin factorii poștali și difuzorii voluntari din întreprinderi și instituții.

Lei 5.—